
TÜRKLER
2

TÜRKLER ANSİKLOPEDİSİ

CİLT 7
ORTA ÇAĞ

Editörler

HASAN CELAL GÜZEL

PROF. DR. KEMAL ÇİÇEK

PROF. DR. SALİM KOCA

YENİ TÜRKİYE YAYINLARI

ANKARA - 2002

YAYIN KURULU

DANIŞMA KURULU

PROJE KOORDİNATÖRÜ
OSMAN KARATAY

YURT DIŞI KOORDİNASYON
SABİHA SUNGUR

İDARİ KOORDİNATÖRLER
ABDURRAHMAN EREN / MUSTAFA V. GÜZEL / LÜTFÜ ULUKUL

TERCÜME

BAŞREDAKTÖR

C. CEM OĞUZ

KOORDİNATÖR
ÖZLEM DİLMEN

REDAKTÖRLER
DOÇ. DR. RAMAZAN GÖZEN / DOÇ. DR. HAMİT ERSOY / ELNUR AĞAYEV

MÜTERCİMLER
DR. KEZBAN ACAR / ALESKER ALESKEROV / BANU BEKTAŞ / FAHRİ DİKKAYA / NİLÜFER EROL /
YRD. DOÇ. DR. BİLGEHAN ATSIZ GÖKDAĞ / BÜLENT KENEŞ / IŞIK KUŞÇU / NURŞEN ÖZSOY /
LİLİYE SABİROVA / DR. HARUN TAŞKIRAN / BOĞAÇ BABÜR TURNA / ZÜLFİYE VELİYEVA /
MURAT YAŞAR / ALİM YILMAZ

TÜRKÇE REDAKSİYON
DOÇ. DR. NURETTİN DEMİR / DOÇ. DR. EMİNE YILMAZ / YRD. DOÇ. DR BİLGEHAN A. GÖKDAĞ /
DR. MURAT KÜÇÜK / GÖNÜL ĞÖKDEMİR / FARUK GÖKÇE

SEKRETERYA
SEVAL YALIN / AYLA TEZCAN / GÜLİZAR AI.TUNYURT / FATMA AI.BAYRAK / BURCU ÖZDEMİR

KISALTMALAR

a.e.: Aynı eser
a.g.e.: Adı geçen eser
a.g.m.: Adı geçen makale
a.g.y.: Adı geçen yazma
ABAW: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
AEMA: Archivum Eurasiae Medii Aevi
AKDTYK: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
AO: Acta Orientalie Academiae Scientiarum Hungoricae
APAW: Abhandlungen der Preussischen, Akademie der Wissenschaften
ARDTA: Azerbaycan Respublikası Devlet Tarih Arşivi
ARMDA: Azerbaycan Respublikası Merkezi Devlet Arşivi
ASG: Archivio di stato di Genova
ATASE: Genelkurmay Başkanlığı Askeri Tarih, Stratejik Etüd Başkanlığı Arşivi
AVPRI: Rusya İmparatorluğu'nun Dış Politika Arşivi
b.: Bin, İbn
BA: Başbakanlık Arşivi
BOA: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studics
C.Th.: Codex Theodosiarus
CA: Cevdet Askeri
CAJ: Central Asiatic Journal
CD: Cevdet Dâhiliye
CH: Cevdet Hâriciye
CMRS: Chairs du Monde Russe et Soviétique, Paris-Lahey
DGBİT: Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi
DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DLT: Divan-ü Lügati’t-Türk
DTCF: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
DUİT: Dosya Usulü İradeler Tasnifi
E.B.: Encyclopedia Britanicca
EHN: Evkaf-ı Hümâyûn Nezareti
EI2: Encyclopedia Islam, Leiden, 2nd Edition
ETGM: Ejegodnik Tobolskogo Gubernskogo Muzcya
EUM: Evkaf Umum Müdürlüğü
FO: Foreign Office, İngiltere
GMDTA: Gürcistan Merkez Devlet Tarih Arşivi
h.: Hicrî
HH: Hatt-ı Hümâyûn
İFD: İktisat Fakültesi Dergisi (İstanbul)
IRCICA: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
İUEF: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İA: Milli Eğitim Bakanlığı, İslâm Ansiklopedisi
İD: İrâde-i Dâhiliye
İFK: İktisat Fakültesi Mecmuası
İMM: İrâde-i Meclis-i Mebûsan
İMV: İrâde-i Meclis-i Vâlâ
İTED: İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi
JA: Journal Asiatique
JAOS: Journal of American Oriental Society
JESHO: Journal of the Economic and Social History of the Orient
JTS: Journal of Turkish Studies
K.R.O.: Kazahsko-Russkiye Otnaşeniya (Almatı)
KB: Kutadgu Bilig
KSE: Kazak Sovyet Entsiklopediyası
MD: Mühimme Defteri
MDAFA: Memóries de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan
MGH: Monumenta Germaniae Histórica

MM: Mâliyeden Müdevver
MMZC: Meclis-i Mebûsan Zabıt Cerîdesi
MTM: Millî Tetebbular Mecmuası
MV: Meclis-i Vükela Mazbataları
Nşr.: Neşreden
Op. cit: Adı geçen eser
OTAM: Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi
PSRL: Polnoe Sobranie Russkich Letopisei (Rusya)
REI: Revue des Etudes Islamiques
RGDA: Rusya Devlet Arşivi
RKF NAH KR: Rakopisnıy Fond Natsionalnoy Akademii nauk Kırgızskoy Rcspubliki
s.: Sayfa
S.: Sayı
SA: Sovietskaya Archeologiya
SAD: Selçuklu Araştırmaları Dergisi
SPAW: Sitzung berichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften
SRIO: Sbornik Imporatorskogo Russkogo İstoricheskogo Obshchestva (Rusya)
...ŞS: ...Şer'iye Sicili
TAD: Tarih Araştırmaları Dergisi
TAD: Selçuk Ünv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi
TD: Tahrir Defteri
TDA: Türk Dünyası Araştırmaları
TDAY-Belleten: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten
TDK: Türk Dil Kurumu
TDTD: Türk Dünyası Tarih Dergisi
TED: Tarih Enstitüsü Dergisi
THITM: Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası
TKA: Tapu ve Kadastro Arşivi

TKAE: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü
TM: Türkiyat Mecmuası
TOEM: Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası
TT: Türkische Turfantexte
TTK: Türk Tarih Kurumu
TÜED: Türk Etnografya Dergisi
VD: Vakıflar Dergisi
VGMA: Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft

İÇİNDEKİLER

C. AZERBAYCAN HANLIKLARI

Azerbaycan'da Müstakil Hanlıklar Devrine Umumî Bir Bakış / Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali Çakmak [s.15-21]

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi / Türkiye

I. Hanlıkların Ortaya Çıkışı

On sekizinci yüzyılın ortalarına doğru Azerbaycan'da yerli beylerin önderliğinde müstakil hanlıklar kuruldu. Bu oluşum, bir takım sosyal, iktisadi ve siyasi etkenlerin sonunda gerçekleşti.

Tarihi süreç içinde Azerbaycan'da birçok kavim hâkimiyet kurmuştur. Daha M.Ö. VII. yüzyıldan itibaren bazı Türk kavimleri tarafından (Sakalar, Bulgarlar, Hazarlar, Ağaçeriler, Sabirler) keşfedilen Azerbaycan, ilerleyen yüzyıllarda pek çok Türk boyunun adeta uğrak yeri ve yine bu boylardan bir çoğunun ebedi yurdu haline gelmiştir. Müstakil hanlıklar döneminin başlangıcına kadar devam eden bu tarihi süreç sonunda Azerbaycan, tam anlamıyla bir Türk ülkesi olmuştur. Ancak bu ülke çoğu zaman çevresindeki güçlü devletlerin müdahalesine maruz kalıyor ve onların hâkimiyeti altına giriyordu. hâkim devlet, Azerbaycan vilayetlerini kendi emrindeki görevlilerle idare etmek istiyor, fakat bunda pek başarılı olamıyordu. Çünkü yerli halk, inancı ve kültürü gereği aşiret reisinin, boy beyinin ya da han olarak kabul ettiği önderin dışında kimseye itaat etmek istemiyordu.

Azerbaycan'ın son hâkimi Safevi Devleti de, Azerbaycan vilayetlerinin idaresini yerli-güçlü sülalelerin içinden çıkan boy beylerine veya hanlara bırakmak zorunda kalmıştı. Vilayetlerin yüksek idari mevkilerine tayin edilen kimselere, mevkileriyle uygun olarak Suyurgal ve Tiyul1 adı verilen topraklar verilirdi. Bu tür toprak sahibi aileler, Safevi Devleti'ne bir miktar

vergi vermenin yanında, istendiğinde yardımcı kuvvet olarak gönderilmek üzere bir miktar asker de beslerlerdi.2 Bu tür toprak sahipleri zamanla merkezi devlet otoritesinin zaafından yararlanarak, işletmesini elde ettikleri arazileri mülk toprakları haline getiriyorlardı. Böylece geniş arazileri içine alan ayrı ayrı vilayetlerin iktisadi ve siyasi hükümranlığı irsi olarak belirli bir sülalenin eline geçiyor, bu da onların zamanla İran hükümetine tabilikten kaçınmaları ve müstakil devlet halinde teşkilatlanmaları için zemin oluşturuyordu.3

Azerbaycan'da XVIII. yüzyılın ortalarına doğru müstakil hanlıkların vücuda gelmesinde rol oynayan çok önemli diger bir faktör, bölge halkının sahip olduğu sosyal yapı ve kültürel özellikleridir. Daha ziyade sosyal kimliklerine göre teşkilatlanmış olan bölge halkı, bütün istilalara ve baskılara rağmen her şeyden önce başlarında bulunan boy beyi, aşiret reisi veyahut da han diye adlandırdıkları mahalli reislerine bağlı idiler. Tarih boyunca birçok devletin hâkimiyeti altına giren Azerbaycan ülkesinde bu gerçek hiç değişmemiştir. hâkim devletler, gönderdikleri idarecileri aracılığı ile her ne kadar burayı kendi merkezlerine bağlamak istemişler ise de, halk daima kendi hanını tanımaya devam etmiştir.4 Ülkede hiç sarsılmayan bu sosyal yapı, nihai olarak siyasi şartların müsait olduğu XVIII. yüzyılın ortalarına doğru Azerbaycan'da müstakil hanlıkların oluşması sonucunu doğurmuştur.

Müstakil hanlıkların doğmasına zemin hazırlayan önemli faktörlerden biri de, bu tarihlerde bölgenini güçlü devletlerinin her birinin Azerbaycan'a müdahale edemeyecek kadar fazla meselelerle uğraşıyor olmalarıdır.

Çar Petro zamanında ilk defa Hazar sahillerine kadar inmeyi başaran Ruslar, O'nun ölümünden sonra İran hükümetiyle Reşt Mukavelesi'ni imzalayarak (1735) buralardan çekilmişlerdi. Azerbaycan'da müstakil hanlıkların oluşmaya başladığı yıllarda Rusya, kuzeyde İsveçlilerle savaş

haline yeni son vermişken (1740-1743), kısa bir süre sonra da batıda Büyük Fredich'e karşı yürütülecek olan yeni savaşlara (1756-1763) girmişti. Ayrıca Çar Petro'nun ölümünden sonra, iş başına gelen yeni Rus hükümetleri tarafından O'nun siyaseti takip edilmeye çalışılmış ise de, tahta çıkan çar ve çariçelerin iktidar dönemleri kısa sürmüş, bu yüzden de ülkede bir takım siyasi çekişmeler yaşanmıştır. Böyle bir ortamda Rusya, İran'la dost olarak kalmayı kendi hesabına uygun gördüğünden, imzaladığı Reşt Mukavelesi'ne şimdilik sadık kalmaya devam etmiş, Kafkasya'ya ve Azerbaycan'a yeni rahatsızlıklara neden olacak ölçüde müdahaleye kalkışmamıştır. Ancak ekonomik yönden süratle gelişen Rusya'nın ham madde ve pazar bakımından, önemli coğrafi konuma ve zengin yer altı-yer üstü kaynaklarına sahip bir ülkeye şiddetle ihtiyacı vardı.5

Coğrafi konumu itibarıyla Azerbaycan, Rusya'nın doğu ülkeleriyle oluşturmayı düşündüğü ekonomik ve siyasi ilişkiler için çok uygundu.6 Bu maksatlarla 1722'de Hazar sahiline inilmişti. Ancak daha sonra gelişen yeni şartlar çekilmeyi gerektirdiğinden Ruslar buralardan çekilmek zorunda kalmışlardı. Azerbaycan'da müstakil hanlıkların oluşmasından sonra, Rus hükümetinin bu hanlıklarla ekonomik ve siyasi münasebetler kurmaya çalıştığını görüyoruz. Bu münasebetler sayesinde onları kendine yaklaştırmak suretiyle Ruslar asıl yapmayı düşündükleri işleri yapmaya çalışıyorlardı. Ayrıca hanlara, İran'dan ve Türkiye'den gelecek tehditlere karşı kendilerini koruyacağı vaadinde bulunuyordu. Henüz hanlıkların kuruluş aşamasında olduğu bir dönemde Rusya'nın onlara karşı böyle bir tutum içinde olmak zorunda bulunması, hanlıkların oluşma zemini bulması açısından çok önemli bir etkendir.

Rusya'nın çekilmesinden sonra, Azerbaycan üzerinde Osmanlı-İran mücadeleleri XVIII. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş, ancak İran'da Nadir'in işleri ele almasından sonra Osmanlı Devleti Azerbaycan

üzerindeki hâkimiyetini yitirmiş, söz konusu tarihlerden itibaren bu topraklar üzerinde üstünlük İran'a geçmiştir. Yüzyılın ortalarına doğru (1747), Nadir Şah'ın ölümüyle birlikte İran'da işlerin karışması ve Azerbaycan'da müstakil hanlıkların doğmasına rağmen, hâlâ bölgenin en büyük gücü olma özelliğini devam ettiren Osmanlı Devleti de buralara fiili müdahalede bulunamamıştır.

XVIII. yüzyılın ortalarına doğru İran'ın zayıflaması ve Rusya'nın da başka meselelerle uğraşıyor olması üzerine Azerbaycan'da müstakil hanlıklar oluşurken, Osmanlı Devleti bu oluşumları aynen kabullenerek, hanlar üzerinde nüfuzunu oluşturmaya ve onları kendi yanına çekmeye çok özen göstermiştir. Bir başka ifadeyle hanlıkların oluşmasında, bölgeye Osmanlı Devleti'nden de fiili bir müdahalenin gelmemesi büyük rol oynamıştır.

Azerbaycan'da oluşan hanlıklar bağımsızlıklarını İran'dan almışlardır. Nadir Şah'ın iktidarının son yıllarına doğru İran hükümetinin Azerbaycan halkı üzerinde oluşturduğu ekonomik ve siyasi baskıların giderek ağırlaşması üzerine çeşitli isyanlar (Şamahı, Derbent ve Şeki vilayetlerinde halk 1740'lı yıllardan itibaren) başlamıştır.7

Dağıstan'ın güneyinde ve Azerbaycan'ın kuzeyinde İran'a karşı gerçekleşen bu isyanlar, Nadir Şah'ın kuvvetlerinin yıpranmasına ve kendisinin de ruhi dengesini kaybetmesine sebep oldu. Vilayetlerdeki memurları iş göremiyor, emirlerine itibar olunmuyordu. Bu itaatsizlikten son derece rahatsız olan Şah, cezalandırmak üzere isyan eden Azerbaycan ve Dağıstan vilayetleri üzerine yürüyor, ancak askeri girişimlerinden de olumlu sonuçlar alamıyor, bu durumda söz konusu vilayetlerde hâkimiyeti iyice sarsılıyordu. Bütün bu olumsuz gelişmeler sonunda maneviyatı iyice sarsılan Nadir Şah, son günlerinde akli dengesini de yitirdiğinden, uygulattığı çeşitli tehcir olaylarıyla zulmünü daha da arttırdı.8

Ancak artık bu O’nun son demleriydi. Nihayet Eylül 1747’de öldü. İran’da ekonomik sıkıntılar yüzünden zaten bozuk olan dengelerin, Nadir Şah’ın ölümüyle tamamen alt-üst olduğu bu dönemde, Azerbaycan’da oluşmaya başlayan müstakil hanlıklar, İran engeline de takılmadan yollarına devam etme imkanı bulmuşlardır.9

Alt yapısı XVII. yüzyılın sonu ve XVIII. yüzyılın başlarında oluşmaya başlayan müstakil Azerbaycan hanlıkları, 1747 yılında Nadir Şah’ın ölümü üzerine büyük ölçüde İran baskısından da kurtulunca birer müstakil hanlık olarak teşekkül ettiler. Hanlıkların bağımsızlıklarını ortaya koya bilmelerindeki en önemli süreç, şüphesiz bu tarihlerde İran’ın zorlu bir dönem yaşıyor olmasıdır.

II. Hanlıkların Siyasi Vaziyetleri

XVIII. yüzyılın ortalarına doğru ardı arkası kesilmeyen savaşlar ve Nadir Şah’ın ölümünden sonra yaşanan taht kavgaları yüzünden İran’da merkezi hâkimiyet iyice zayıflamıştı.10 Bundan yararlanan mahalli hâkimler, müstakil hareket etmeye başladılar. Bu cümleden olarak Azerbaycan vilayetlerinin mahalli hâkimleri de, zaten memnun olmadıkları İran hâkimiyetinden kendilerini kurtarmayı başardılar. Böylece bütün Azerbaycan ülkesinde on dört müstakil hanlık ve genellikle bunlara bağlı olmak üzere küçük sultanlıtlarla meliklikler oluştu.11

Siyasi ömürleri ve coğrafi konumlarına bakarak Azerbaycan Hanlıklarını ikiye ayırmak mümkündür.12 Aras Nehri dere yatağının ikiye böldüğü Azerbaycan coğrafyasının güney kısmında kalan hanlıklara Güney Azerbaycan Hanlıkları, kuzey kısmındakilere de Kuzey Azerbaycan Hanlıkları denmiştir.

Aras’ın güneyinde kalan ve Güney Azerbaycan Hanlıkları adı altında yer alan hanlıklar şunlardı: Karadağ Hanlığı, Tebriz ve Hoy Hanlığı,

Merağa Hanlığı, Erdebil Hanlığı, Urmiye Hanlığı, Makü Hanlığı ve Serab Hanlığı.13

Adlarını belirrttiğimiz bu Güney Azerbaycan Hanlıklarının birçoğu, Kuzey Azerbaycan Hanlıklarından farklı olarak bağımsızlıklarını elde ettikten kısa bir süre sonra yeniden İran hükümetine bağlanmak zorunda kalmışlardı. Gerçi bu ülkede halen saltanat mücadeleleri sürüp gidiyordu ama, buna rağmen kısa süreli de olsa üstünlük kazanarak İran'da merkezi otoriteyi temsilen işleri ele almayı başaran kimse, kısa sürede Güney Azerbaycan Hanlıklarını İran'a bağlamayı başarıyordu. Oysa, Kaçar Sülalesi'nin hâkimiyetine kadar merkezi otoriteyi kısa süreli olarak ele geçiren bu güçler, Kuzey Azerbaycan Hanlıklarını İran'a bağlamayı başaramamışlardır. Aslında bir daha İran hükümetleri Kuzey Azerbaycan'da tam hâkimiyeti hiçbir zaman kuramamışlardır.

XVIII. yüzyılın 50'li yıllarının başlarında Güney Azerbaycan topraklarında hâkimiyet Afganlı Azat Han'ın eline geçti.14 Lakin onun hâkimiyet süresi uzun olmadı. 50'li yılların sonlarında ise, Muhammed Hasan Han bütün Güney Azerbaycan topraklarını ele geçirmeyi başardı. Böylece tüm Güney Azerbaycan Hanlıkları ona tabi olmak zorunda kaldı.15 Muhammed Hasan Han, Kuzey Azerbaycan Hanlıklarını da hâkimiyeti altına almak amacıyla onların üzerine yürüdü ise de başarılı olamadı. Zira Karabağ Hanı Penah Ali Han, onun bu istikametteki isteğini reddetti. Muhammed Hasan Han öldürüldükten sonra, Güney Azerbaycan'da hâkimiyeti, Nadir Şah Afşar'ın neslinden olan Feth Ali Afşar ele geçirdi. Onun buradaki hâkimiyeti yıllarında İran'da da Kerim Han Zend'in isyan hareketi başlamıştı. Kerim Han, hareketinde başarılı olarak kısa sürede İran tahtını elde ettikten sonra, Feth Ali Afşar'dan kendisine tabii olmasını istedi. Ondan red cevabı almasından sonra Kerim Han, bütün kuvvetiyle Azerbaycan üzerine yürüdü, bütün Güney

Azerbaycan’ı kendine tabii kılmayı başardı. Onun takriben yirmi yıl süren hâkimiyeti boyunca kendisine tabii olan Azerbaycan’ın mahalli hanları, 70’li yılların sonunda Kerim Han öldükten sonra, İran’da yeniden baş gösteren buhranlı dönemden istifade ederek yeniden müstakil hale geldiler. Onların bu müstakilliği, İran’da 80’li yılların başında Ağa Muhammed Şah Kaçar’ın hâkimiyeti ele geçirmesine kadar devam etti. Şah Kaçar’la birlikte Güney Azerbaycan Hanlıkları yeniden İran’ın hâkimiyeti altına girmek zorunda kaldı.16

Kuzey Azerbaycan Hanlıkları, Nadir Şah’ın ölümünü müteakip müstakil olduktan sonra, bir daha İran hâkimiyetine girmediler. Kendi aralarında sıkça baş veren mücadeleler sonunda zaman zaman birbirlerine boyun eymek zorunda kaldılarsa da, bağımsızlıklarını XIX. yüzyılın başlarında uğradıkları Rus istilasına kadar sürdürdüler.

Hanlıklardan bazılarının zaman zaman diğerlerine nazaran daha fazla güçlendiği ve ülkede tam hâkimiyet kurmak istedeği görülmüştür. Hacı Çelebi Han’ın Şeki’de, Penah Han’ın Karabağ’da, daha sonra Feth Ali Han’ın da Kuba’da bu amaçla çalıştıklarını görmek mümkündür.

Hanlıkların müstakilliklerinden bahsederken özellikle bir noktayı gözden uzak tutmamak lazımdır. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren bunların her biri birer müstakil hanlık olmakla birlikte, bölgenin köklü devletlerinin (Osmanlı, İran ve Rusya) üzerlerindeki tesirleri her zaman etkisini hissettirmiştir. hâkimiyeti elinde bulunduran hanlar ise, kendi mıntıkalarındaki iç ve dış uygulamalarında daha etkili olabilmek için özellikle Osmanlı Devleti ya da İran’ın desteğini yanlarına alma gereği duymuşlardır.

XVIII. yüzyılda Azerbaycan tarihinin en önemli gelişmesi niteliğindeki müstakil Kuzey Azerbaycan Hanlıkları’nın siyasi vaziyetlerine biraz daha ayrıntılı bakma gereğinden hareketle, onlar ayrı ayrı ele alınmıştır.

III. Hanlıklar Devrinde

Azerbaycan'da Hayat

1. Dari Yapı

Hanlıklar devrinde Azerbaycan'da idari yapı, daha ziyade derebeyliği andırıyordu.17 İdari hâkimiyet hakkı hanın elindeydi. Zabıta işleri hanın tayin ettiği naipler tarafından yürütülürdü. Hanlıkların sınrları içinde asayiş işlerine son derece büyük önem verilmekteydi. Sınırlar dahilinde güvenlik işleri "Çapar" diye adlandırılan kolluk kuvvetleri tarafından sağlanırdı. Güvenliğin tam olarak sağlanabilmesi için önemli noktalarda kurulan karakollara "Çaparhane" deniyordu. Bu görevlerinin yanında çaparlar, istihbarat ve posta işlerine de bakarlardı.

Hanlıkların tamamında adalet işleri kadılar tarafından yürütülürdü. Mülki ve idari işler genellikle şeriat hükümlerine ve örf üzerine tanzim olunurdu. Hanlıklar bünyesinde adalet işleri, şeriat üzerine kurulan mahkemeler tarafından yürütülürdü. Bu mahkemelerin tatmin edici kararlar verdiklerine bir örnek, Rus istilasından sonra dahi Gence Hıristiyanlarının kendi istekleriyle şikâyetlerini Gence kadılığına yapmış olmalarıdır. Kadıların tayini bizzat hanlar tarafından yapılırdı. Bunların hükümleri hanlıkta icra ve infaz olunurdu. İdam cezası bizzat hanın selahiyeti dahilindeydi.

Hanlıkta hükümet işlerinin yürütüldüğü yere "Divanhane" adı verilirdi. Hanlıkların en yüksek idari mercii burası idi. Bilinen divan üyeleri; vezir, Müstevfi, Kalebeyi, Divanbeyi, Kadı, Hazinedarbaşı, Mirza gibi yüksek rütbeli devlet görevlileriydi.18 Bunların herbiri divanda kendine mahsus işlerin görüşülmesi sırasında görüşlerini belirterek, kararların en isabetli şekilde alınmasına yardımcı olurlardı.

Vezir, handan sonra divanın ve aynı zamanda hanlığın en yüksek rütbeli resmi görevlisiydi. Dolayısıyla en meşakkatli işlerin ilk muhatabıydı.

Ülkenin karşı karşıya kaldığı tehlikelerin bertaraf edilmesinden, karşılaşılan diğer bütün müşkilatların giderilmesinden birinci derecede sorumlu olan vezir, hanının olurunu almak şartıyla geniş yetkilere sahipti.19

Divanbeyi, Divanhane'de önemli yeri olan görevlilerden biriydi. Hukuki meselelerin görüşüldüğü oturumlarda hanın danışmanı durumundaydı. İşlerini yüzyıllardan beri uygulanagelen İslam hükümlerine göre yürütürdü. Kadılar, mahkemelerin başında bulunan ve adalet işlerinin yürütülmesinden doğrudan sorumlu olan devlet görevlileriydi.

Kadılık kurumu bütün İslam devletlerinde çok önemli bir kurum olup, görevi sadece mahkemeye intikal eden davaları şer'i ve örfi hukuka göre sonuçlandırmakla sınırlı değildi. Onlar; bulundukları yerlerin belediye işlerine, mülkiye, asayiş, ahlaki gidişat gibi pek çok dini ve dünyevi işlere bakarlardı. Özellikle Osmanlı devlet teşkilatında gördüğümüz bu yetkilerin daha da geniş olduğunu belirtmek mümkündür.20 İslam devlet geleneğine göre teşekkül ettiğini gördüğümüz hanlıklarda da kadılık kurumunun benzeri fonksiyonlar icra ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Mirzalar, hanın şahsi tasarrufunun idaresiyle meşgul olmakla birlikte, halktan toplanan vergileri ve harç adı altında alınan paraları özel defterlere kaydederlerdi. Han tarafından şahıslara gönderilen tebligatlar mirzalar tarafından kaleme alınıyordu. Yine Mirza denilen görevliler, dış ülkelerden ve komşu hanlardan gelen mektup ve fermanları hanın huzurunda okurlar ve onlara cevaplar hazırlarlardı. Zaman zaman komşu devletlere yahut hanlıklara hanın elçisi olarak da gönderiliyorlardı.21

Hanlık Divanhanesi'nin nüfuzlu şahsiyetlerinden biri de Titul adı verilen toprağa sahip askeri kumandandı. O, asker ve harp techizatı konusunda han karşısında doğrudan sorumluluk taşıyordu.22 Hanlar geçici olarak bir yere gittikleri zaman, kendilerine naib sıfatıyla bu kumandanlar vekalet ediyorlardı.

Hanların yakın ve mutemet adamlarından olan Koruyucubaşı (Keşikçibaşı), bizzat hanı ve onun sarayını iç ve dış tehlikelere karşı koruyan kuvvetlerin başındaki şahsa deniyordu. Han hareminin korunması işi de onlara verilmişti. Eşikçibaşı denilen memur da hanın haremindeki görevlilerin yüksek rütbelilerindendi.23

Divanhanelerde bunların dışında başka üst rütbeli görevlilerin mevcudiyeti muhtemel ise de, tespit edilebilen görevliler şimdilik bunlardan ibarettir. Bu üst düzey görevleri yerine getiren memurların maiyyetinde çalışan pek çok alt görevliler de vardı.24

2. Toprak Mülkiyeti ve İktisadi Yapı

Azerbaycan'da ekonomik hayat, daha XVII. yüzyılın sonlarına doğru kötüleşmeye başlamıştı. XVIII. yüzyılın başlarından itibaren bu kötü gidişat daha da belirginleşmişti. Nadir'in İran'da şahlığı döneminde (1736-1747) bu ülkenin girdiği savaşlarda Azerbaycan halkının da seferber edilmesinden ve savaş hali bahane edilerek İran memurlarının uyguladıkları soyguncu idare biçiminden dolayı iktisadi buhran gittikçe dayanılmaz noktalara ulaştı.25

Nadir Şah'ın ölümünden sonra İran'da başlayan taht mücadeleleri, Azerbaycan'ın bu ülkenin egemenliğinden kurtulmasına vesile oldu. Müstakil hanlıklar şeklinde yeniden teşkilatlanan Azerbaycan vilayetlerinde, yüzyılın ikinci yarısından itibaren ekonomik hayat canlılık kazanmaya başladı. Bu canlılıkta, kısa vadede ülkeye yönelik yeni işgal tehlikesinin görülmemesi, Nadir Şah zamanında İran ordusuna katılmak zorunda olanların geri dönerek ziraat ve hayvancılıkla yeniden uğraşmaya başlamaları gibi olumlu gelişmelerin büyük katkısı olmuştur. Ancak iktisadi bakımdan bu iyiye doğru gidişi hanlıkların tamamına mal etmek doğru değildir. Kendi içinde asayişin ve sükünetin durumuna, komşu hanlıklarla

münasebetlerinin ne şekilde olduğuna, sahip oldukları tabii ve beşeri kaynakların durumuna göre farklılıklar arz etmeleri gayet normaldir.26

Her siyasi teşekkülde olduğu gibi, Azerbaycan'da da XVIII. yüzyılın ikinci yarısında oluşan müstakil hanlıklar, kendi halkından muayyen miktarda bir vergi tahsil etmişlerdir. Bu hususta ayrıntılı bilgilere ulaşamadık. Sadece Gence'nin Ruslar tarafından zaptedildiğinde, hanın halktan yıllık 50.000 manat vergi topladığı kaydına rastlanabilmiştir27

Hanlıklar devrinde Azerbaycan'da arazinin mülkiyet hakkı hana aitti. Bu hak, arazi üzerinde meskün olan hanlık halkının kullanımına bırakılmıştı. Fakat hana ait olan arazilerin idaresine tayin edilen beylere hanlar, raiyyetten (toprak üzerinde yaşayan ve onu kullanan halktan) belirli miktarda vergi alma yetkisi vermişti. Ancak bu hak, hanın izni olmadan kesinlikle babadan oğula intikal etmezdi. Bey, idaresine tayin edildiği araziyi satmak veya başka yolla tasarruf etmek hakkına sahip değildi. İdari görevine mukabil bey, arazinin genelinden ürün hissesi alırdı. Beyinin hissesine düşen araziyi köylüler imece usulüyle ekerler ve biçerlerdi. Azerbaycan hanlıklarındaki halkın statüsü kendisine özgü olup, Rusya'dakine ve Gürcistan'dakine benzemezdi. Burada köylü hürdü ve alın teriyle ekip biçtiği mahsulün sahibiydi. Halbuki Rusya'da 1862 yılına kadar "Mujik" denen Rus köylüsü Rus köylüsü esirdi ve bir mal gibi satılabiliyordu. Ruslar bu ictimai iptidailiği, işgal ettikten sonra Azerbaycan'da da uygulamaya koymuşlardı. Askeri teşkilat dışında Rusların hanlıklara üstün hiçbir tarafı yoktu

Tarihi devirlerden beri Azerbaycan önemli bir ticaret merkezi konumundaydı. Coğrafi vaziyetinin ticari münasebetler açısında olumlu şartlar içermesi, ülkenin bu alanda mesafe katetmesine vesile olmuştur. Tarihi ipek ve baharat yolunun geçtiği bu ülkede Kür Nehri, Hindistan'la iletişimi kolaylaştırması bakımından önemli fonksiyon icra etmiştir.

Şehirler içinde en büyük ticaret merkezi konumundaki şehir Gence şehriydi. Şamahı şehri de büyük bir ticaret merkezi olup, daha ziyade Rus tüccarların uğrak yeri konumundaydı.28 Hatta 1721 yılında Dağıstan hanlarından Hacı Çelebi ile Sürhay'ın kuvvetlerinin Şirvan ve Şamahı'yı zaptettikleri zaman şehirde 300 kadar Rus tüccarının bulunduğu ve bunların mallarının müsadere edildiği, bu malların değerinin dört milyon manata ulaşması da Şamahı'da Ruslarla yürütülen ticaretin hacmini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.29

Azerbaycan'da öteden beri varlığı bilinen petrol ürünlerinden hanlıklar zamanında yeteri kadar yararlanılamıyordu. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında petrol, kuyulardan kovalarla alınarak fıçılara konur ve dışarıya gönderilirdi. Gence şehri Ruslar tarafından alındığı zaman şehirde cam ve şişe imalathaneleri ile dörtyüz kadar dokuma tezgahı vardı. Şehrin civarındaki Bayan, Siyah ve Dağkesen denilen mevkilerde de demir ocakları çalışıyordu.30

Hanlıklar devrinde Azerbaycan hanlarının çoğu kendi adlarına sikke kestirmişlerdi. Bunlardan Şeki, Şirvan, Bakü, Gence ve Karabağ hanlarının kestirdikleri paralardan bazıları bugün halen Bakü Müzesi'nde bulunmaktadır. Aralarında ortak bir kriter bulunmayan bu paraların her birinin ağırlığı ve yoğunluğu diğerinden farklıdır.31

Hanların, mevcut kadroları ve kendi becerileriyle Azerbaycan'da oluşturmaya çalıştıkları siyasi, idari ve iktisadi dengeler 1795 ve 1796 yıllarında İran ve Ruskuvvetlerinin bölgeye yönelik yeni tecavüzleri sonunda tekrar alt-üst oldu. Buna rağmen hanlarının öncülüğünde Azerbaycan halkı işgalcilere karşı fırsat buldukça direnmeye çalıştı.

3. Kültürel Hayat

Edebi bakımdan Azerbaycan, tarih boyunca Türk-İslam dünyasının çok zengin mahallerinden biri olmuştur. İslamiyet'i kabul ettikten ve İslam

medeniyeti dairesine girdikten sonra Türkler, Arapça ve Farsçayı Din, Felsefe ve Edebiyat dili olarak kullandılar. Dolayısıyla Türkistan'da Maveraünnehir'de doğan Farabi32 ve Buhara'da doğan İbni Sina Arapça, Genceli Nizami, Konyalı Mevlana Celaleddin Rumi ve O'nun hocası Şems-i Tebrizi eserlerini Farsça yazmışlardır.

Hanlıklar devrindeki Azeri şairlerinin de bu geleneği takip ettikleri görülmektedir. Bu zamanda Türk-İslam dünyasında Farsça yazmayan şair yoktu denebilir. Çünkü Farsça yazmak, ediplikte bir üstünlük sayılmıştır. Ancak şairler Farsçanın yanında kendi milli dilleri olan Türkçeyle de yazmayı ihmal etmemişlerdir. Dahası Türkçe şiirlerinde bu şairler öz veznimiz olan hece ile de pek çok şiirler yazmışlardır. Bu sayede halkla bütünleşen şairler, yaşadıkları devirde halkın duygu ve düşüncelerine tercüman olmaya çalışmışlardır.33

Hanlıklar devri Azerbaycan'ın edip ve şairlerinden Karabağ'dan Molla Penah Vakıf ve Kazak'tan Molla Veli Vedadi en belirgin şahsiyetlerdir. Bu çağda hemen hemen her hanlık çevresinde bir edebi mahfil vardı. Kültür, zevk anlayışı, edebi tarz bakımından birbirlerinden fazla bir fark, ayrı bir özellik göstermiyorlardı. Bu sebepten dolayı Vakıf ve Vedadi devrin edebi tarzını kendi kişiliklerinde temsil ediyorlardı. Zaten bu iki şair kendi çağlarında farklı bir özellik göstermiş ve bütün Azerbaycan hanlıkları edebi çevrelerinde tesirlerini hissettirmişlerdir.34

Şimdi kısaca Molla Penah Vakıf'ın hayatına bir gözatalım: Kazak'ta doğan, ama ömrünü Karabağ'da geçiren Vakıf, Azerbaycan'ın XVIII. yüzyılda yetiştirdiği büyük bir şairdir. O, Karabağ Hanı İbrahim Halil Han'ın himayesine mazhar olana kadar fakirlikten dolayı zorluklar içinde yaşamış, bu mazhariyetten sonra hana vezirlik görevi yapmış ve en makbul adamlarından biri olmuştu.35

1795 yılında düzenlenen Azerbaycan seferi sırasında İran ordusunun Karabağ'ı muhasara ettiği günlerde Ağa Muhammed Şah, Karabağ Hanı'na küçük düşürücü ifadelerle dolu bir mektup yazmıştı. O, bu mektubunda "felek fitnesiyle gökten taş yağdırırken sen ahmakça şişe arasında oturuyorsun" diyordu. Hanın yanında veziri olarak bulunan büyük şair Vakıf, O'na, "o koruyucu ki, ben onu biliyorum… Şişeyi taşlar arasında koltuğundaymış gibi korur…" şeklinde devam eden beytiyle cevap veriyordu.36 Gerçekten koruyucu taşlar arasında hanın saklandığı camdan şişeyi korumuş, Şah Karabağ'ı istilaya muvaffak olamamış, muhasarayı kaldırarak Gürcistan üzerine yürümeye mecbur kalmıştı. Ancak ikinci gelişinde (1797) şehri ele geçirmeyi başararak, büyük şair Vakıf'ı da zindana attırmış, hatta O'nu öldürmeye karar vermişti. Ancak infazın gerçekleşeceği günün gecesi Şahın kendisi Şuşalı iki bey tarafından katledilmiştir. Zalim şahın ölüm haberini duyan halk cesaretini toplayarak İran askerleri üzerine yürüdü; onları etkisiz hale getirerek kale zindanındakilerin kurtarılması sağlandı. Ertesi gün Şah'ın kesik başı Şuşa çarşısında halkın ayakları altına alındı. Bu hareketiyle halk, zalim İran Şahı'na duyduğu nefreti ortaya koymuş oluyordu. Bu olayı yüce tanrının ilahi adaleti olarak telakki eden büyük şair Vakıf, duygularını hemşehrisi ve arkadaşı şair Vedadi'ye yazdığı mısralarla ifade etmeye çalışmıştı.

"Ey Vedadi gerdiş-i devran-ı keç reftara bah,

Rüzgâra kıl temaşa kare bah, kirdare bah…,"37

Ağa Muhammed Şah'ın kendisini öldürmesi girişiminden böylece kurtulan büyük şair, daha sonra bir düşmanlıktan dolayı, himayesine mazhar olduğu İbrahim Han'ın kardeşi Mihri Ali Han'ın oğlu Mahmud Bey tarafından, oğlu Ali Ağa ile birlikte öldürülmüştür. Bu öldürme olayının sebebi henüz tam olarak açıklanabilir durumda değildir. Mehmed Bey'in İbrahim Han'dan sonra han olduğu ve şair Vakıf'ın da hanlık

müşavirliği (vezirlik) görevini yürüttüğü noktasından hareketle, vezir ile hanın birbirleriyle anlaşamadıkları ihtimal dahilindedir.38

Molla Veli Vedadi hakkında ise kısaca şunları belirtmekle yetineceğiz. XVIII. yüzyıl Azerbaycan kültür hayatında çok önemli bir yere sahip olan şair Vedadi, yüz yılı aşkın ömrü boyunca pek çok şiir yazmış, bu şiirlerinde bir yandan toplumu ilgilendiren sosyal meselelere temas ederken bir yandan da öz halk dili Türkçeyi kullanarak, Azerbaycan halkının özüne ve ruhuna hitap etmeyi başarmıştır.39

Hayatının akışı hakkında fazla ayrıntılı bilgilere sahip olamadığımız bu büyük şair, doğduğu yer olan Kazak'ın Şıhlı Köyü'nde ölmüş (1809) ve buraya gömülmüştür.40

Vakıf ve Vedadi, hanlıklar devrinde Azerbaycan'ın yetiştirdiği klasik ve orijinal şairlerdir. Heyecanları, zevkleri, dilleri, duyguları ve düşünceleriyle tamamen bu devrin Azerbaycan cemiyetini benimsemiş ve temsil etmişlerdir.41

VI. Hanlıkların Rusya Tarafından İşgal Edilmesi

XVIII. yüzyılın hemen başında Kafkasya'ya doğru sarkmaya yeltenen Rus kuvvetleri, ilk teşebbüslerinde Purut yenilgisi yüzünden amaca ulaşamadı. Fakat fırsat kollamayı da bırakmadı. Bu yenilgiden yaklaşık 10 yıl sonra Rus kuvvetleri, İran hükümetinin içinde bulunduğu karışıklıklardan yararlanarak, Kafkasya'da Osmanli nüfuzunun dışında kalan yerleri istila etti. Rusların kendi nüfuz alanına karşı oldukça riayetkar davranması, Osmanlı hükümetini onlarla Kafkasya'da bir tamsimat antlaşmasına yöneltti. İki devlet 1724 yılında İstanbul'da vardıkları mütabakata göre Güney Kafkasya topraklarını arlarında taksim ettiler. Bu hal bir müddet devam ettikten sonra, İran'daki kargaşaya Nadir Şah tarafından son verildi. Ülkesinde asayişi temin ettikten sonra Nadir, 1735'te Rus kuvvetlerini, 1736'da da Osmanlı kuvvetlerini Kafkasya'dan

çıkarmayı başardı. Onun iktidar yıllarında İran'a tabi olmak zorunda kalan Azerbaycan'ın yerel hâkimleri, şahın 1747 yılında ölümünün ardından, bağımsız hareket etme imkanına sahip oldular.

Fakat Rus kuvvetlerinin yeni bir fırsatta bu topraklar üzerine yürüyecekleri muhakkaktı, öyle de oldu. 1783 yılında Gürcü kralı ile bir antlaşma imzalayarak Tiflis'e yerleşen Rus kuvvetleri,42 1785 yılında da Astrahan'da yeni gemi tersanesi inşaa ederek, Hazar Denizi'ndeki donanmasını kuvvetlendirmeye başladı. Rus teşebbüslerinin ne demek olduğunu çok iyi bilen yerel hanlar, Osmanlı Devleti ile irtibata geçerek yardım temin etme çabasına girdi.43 Bu tarihlerden itibaren Kafkasya'da, bölgesel güç olan Rusya, İran ve Osmanlı Devletleri arasında rekabet yeniden kızıştı. On yıl kadar devam eden bu rekabet ortamında, müstakil Azerbaycan hanları, bu üç büyük güçten birini tercih etmek zorunda kaldılar.

Fakat 1796 ve 1797 yıllarında ardarda Ağa Muhammed Şah'ın, Çariçe Katerina'nın ve Gürcü Kralı II. İrakli'nin ölüm olayları, müstakil Azerbaycan hanları için erken gelecek bir tehlikenin daha şimdilik kaydıyla bertaraf edilmesine vesile oldu.44 Fakat hanlar dışarıdan kendilerine yönelen bu ağır tehditleri an be an yaşadıkları halde, ortaklaşa bir tavır sergilemeyi beceremediler. Hatta aralarında kıyasıya bir rekabete girerek, her biri diğerinin aleyhine büyük güçlerden yararlanarak üstünlük elde etmeye kalkıştı.

Çar Petro'nun ortaya koyduğu ilkeler doğrultusunda Kafkasya'ya mutlaka inme niyetinde olan Rus kuvvetleri, bir önceki asrın ilk yıllarına göre, XIX. yüzyılın başından itibaren çok daha avantajlıydılar. Bu üstünlüğünün farkında olan Ruslar, işe 1801 yılında Gürcistan'ın ilhakını tamamlamakla başladılar. Ertesi yıl bölgedeki kuvvetlerin başına Gürcü asıllı Tsitsianov adlı komutanı tayin ederek, istila planını yürürlüğe

koydu. Rus serdarı önce gah tehditle gah iltifatla nüfuz alanını genişletmeye çalıştı. 1803 yılından itibaren de askeri harekata geçerek, hanlıkları birer birer istila etmeye başladı. Tek gerekçe bu olmamakla birlikte Ruslara karşı evvela Osmanlı Devleti savaşa girdi. 1806-1812 yılları arasında cereyan eden savaşlarda Türk kuvvetleri, Rusların Azerbaycan'a inmesine engel olamadı. Rusların Türklerle savaş halinde olmasından yararlanmak isteyen İran yönetimi, 1809'da Azerbaycan'da Rus kuvvetleriyle savaşa tutuştu. Şartlar tamamen lehine gibi gözükmekle birlikte İran kuvvetleri, Ruslara karşı bir türlü başarılı olamayınca, 1813 yılında taraflar arasında Gülistan Antlaşması imzalandı. Bu antlaşmaya göre, Azerbaycan topraklarının tamamen Ruslar tarafından işgal edildiğini İran kabul etmek zorunda kaldı. Ancak bu ağır yenilgi, İran idarecilerinin ilk fırsatta Ruslara karşı yeniden harekete geçmelerine sebep oldu. Gerçekten 1826 yılında Rus çarlık sarayında yaşanan bir iç çekişme, İran hükümeti tarafından bir fırsat olarak düşünüldü. İran kuvvetleri Azerbaycan topraklarında Ruslara karşı yeniden harekete geçti. Rusların 1827 yılında Osmanlı kuvvetleri ile de savaşa tutuşması İranlılar için iyi bir fırsattı. Ama İran kuvvetleri bu fırsatı da değerlendiremiyerek yenilgiye uğrayınca, taraflar arasında 1828 yılında, şartları İran hükümeti için bir öncekine göre daha da ağır olan Türkmençayı Antlaşmasını imzaladılar. Bu antlaşmayla İran hükümeti, Aras Nehri'nin kuzeyinde kalan toprakların kaderini tamamen Rusya'ya bıraktığını kabul etti. Aynı tarihlerde yürütülen savaşlarda Osmanlı kuvvetlerine karşı da üstünlük sağlanması üzerine, Rus hükümeti ile Osmanlı hükümeti arasında 1829 yılında Edirne Antlaşması imzalandı. Bu antlaşmayla Osmanlı Devleti de Kafkasya'daki son üslerini Ruslara bırakmak zorunda kaldı.

1 Safeviler devrinde Azerbaycan’da İran yönetimine sadık kalarak onlar adına yöneticilik yapan yüksek mevkili görevlilere tahsis edilen topraklara bu adlar veriliyordu. Geniş bilgi için bkz., H. E. Delili, Azerbaycan’ın Cenub Hanlıkları, Bakü1970, s. 8-9.

2 H. E. Delili, a.g.e., aynı yer.

3 V. F. Minorsky, Sazeman-i İdare-ye Hökümet-e Safevi, Tahran, 1334, s. 36.

4 Delili, a.g.e., s. 9.

5 G. B. Abdullaev, İz İstorii Severo-vostoçnoğo Azerbaydjana v 60-80 gg. XVIII. v Bakü, 1958, s. 14.

6 F. M. Aliyev, XVIII. Asrın Birinci Yarısında Azerbaycan’da Ticaret, Bakü 1964, s. 5 vd.

7 Mahmud İsmailov, Azerbaycan Tarihi, Bakü 1992, s. 177-179.

8 R. İsmailov, Azerbaycan Tarihi, Bakü 1993, s. 71-73.

9 B.O.A., A. DVN. DVE. (20), Dosya nr, 190, Vesika nr. 29 (Belge yıpranmıştır).

10 Delili, a.g.e., s. 8-19.

11 M. İsmailov, a.g.e., s. 179-180.

12 Aslında Azerbaycan coğrafyası, Osmanlı Devleti ile İran arasında 1618 yılında varılan anlaşmaya göre, 1620’de İran Azerbaycanı ve Kafkas Azerbaycanı diye (Aras Nehri’nin akış yatağı sınır olmak üzere) ikiye ayrılmıştır (geniş bilgi için bkz. Cihangir Zeyneloğlu, Muhtasar Azerbaycan Tarihi, İstanbul 1924, s. 122 vd).

13 Delili, a.g.e., s. 20-26.

14 B.O.A., Cevdet Hariciye, nr. 1448/1, 2, 3.

15 İ. A. Hüseyinov., Azerbaycan Tarihi, c. I, Bakü 1961, s. 357.

16 B. O. A., Hatt-ı Hümayun, nr. 9932; Osmanlı Devleti İle Azerbaycan. I, s. 134-135.

17 G. B. Abdullaev, Azerbaidjan v XVIII Veke i Vzaimootnopeniya Ego s Possiey, Bakü 1965, s. 870.

18 G. Druvil, Sefername 1812-1813, Tahran, 1337, s. 80; M. İsmailov, a.g.e., s. 193.

19 Delili, a.g.e., s. 30-31.

20 M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlü1ğü, C. 2, İstanbul 1983, s. 119-125.

21 M. İsmailov, a.g.e., s. 194.

22 B.O.A., Cevdet Hariciye, nr. 5898, 1475.

23 İ. N. Brezin, Puteşestvie po Severnoyı Persii, Kazan 1852, s. 27.

24 Delili, a.g.e., s. 32-33.

25 Aliyev, a.g.e., s. 15.

26 F. M. Aliyev, Şimali Azerbaycan Şehirleri, Bakü 1960, s. 14.

27 Zeyneloğlu, a.g.e., s. 155-156.

28 Aliyev, a.g.e., s. 17 vd.

29 Balayev, a.g.e., s. 173.

30 Zeyneloğlu, a.g.e., s. 155.

31 Hüseyinov., a.g.e., s. 391-393; Zeyneloğlu, a.g.e., s. 144.

32 H. Ziya Ülken, Farabi İstanbul 1940, s. 1 vd.

33 M. Fuat Köprülü, “Azeri Mad. (Azeri Edebiyatının Tekamülü)”, İ. A., C. 2, s. 139-144.

34 Caferoğlu, “Kuzey Azerbaycan”, TDEK, s. 1109-1110.

35 Zeyneloğlu, a.g.e., s. 153.

36 Feridun Bey Köçerli, Azerbaycan Edebiyatı Materyalleri, C. 1, Bakü 1925, s. 102.

37 Baykara, a.g.e., s. 33.

38 Mehmed Ağa Müctehid-zade Karabaği, Riyazü'l-Aşıkeyn, Dersaadet, 1328, s. 9.

39 A. Vahap Yurtsever, Azerbaycan Edebiyatında Vedadi ve Vakıf'ın Yaratıcılığı, Ankara 1952, s. 1-45.

40 Köçerli, a.g.e., C. 1, s. 138.

41 Baykara, a.g.e., s. 43.

42 Şinasi Altundağ, "Osmanlı İdaresinde Gürcüler", IV. Türk Tarih Kongresi-Tebliğler, Ankara 1952, s. 322-324.

43 BOA., Name-i Hümayun Defteri, nr. 9, s. 148; Hatt-ı Hümayun, nr. 94/a, c, e, i, h.

44 M. Ali Çakmak, Hanlıklar Devrinde Azerbaycan-Türkiye Münasebetleri (1723-1829), Basılmamış Doktora Tezi, G. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, s. 135-136.

Azerbaycan Türkmenleri Tarihi / Yrd. Doç. Dr. Ali Sinan Bilgili [s.22-43]

Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi / Türkiye

Azerbaycan coğrafyası, dünya tarihinin en müstesna kavmiyle daha milattan önce tanıştı. 7. yüzyılda Sakalar, ardından Uzlar, Akhunlar, Bulgarlar, Hazarlar, Saragurlar, Sabirler, Kıpçaklar, Belencerler gibi çeşitli Türk kavimlerine mensup topluluklar, Derbend yoluyla bu ülkeye gelip yerleştiler. Derbend kapısından yüzyıllar boyunca o kadar Türk geçti ki, adı "Türk Kapısı" olarak kaldı. Tarihler M.S. 6. yüzyılı gösterirken, bu kez, Tabaristan ve Cürcan havalisinde yaşayan Hazar, Ağaçeri ve Yazarlar geldiler.1 Bu yeni gelenler biraz sonra "ateş ülkesi"nin her tarafına yayıldılar. Coğrafyayı vatana çevirmede gösterilen yüksek marifet ve maharet ile ülkeyi "Türk-ili" haline getirdiler. Öyle ki, Muaviye'nin, Azerbaycan nedir? sorusuna,"eskiden Türklere ait bir memleket idi"2 cevabını verdirecek kadar.

Ancak, Sovyet işgali döneminde Marksist-Leninist tarih nazariyesi, Azerbaycan halkının etnik kökenindeki Türk gerçekliğini çarpıtmaya ve tahrif etmeye çalıştı; "Azerbaycanlılar" ve "Azerbaycan dili" diye sûni bir etnik kök ve dil yaratılmak istendi. Azerilerin kökenlerini Stalin Medlere, bir başkaları da Manna, Atropatena, Fars ve Albanya kavimlerine dayandırmaya gayret gösterdi.3 Bütün gaye, Azerbaycan halkının dimağındaki Türklük tadını kaybettirmek, millî ve manevî değerlerini yok etmekti.

İşte bu araştırmada, Azerbaycan'ın tarihî-etnik kökeninde hiçbir gücün tarih mahzenine kaldırarak tozlu raflarda küfletemeyeceği Türkmen hakikatı ve realitesi, aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Rüzgâr Gibi Uçan Atlılar Azerbaycan'da

Azerbaycan tarihi, aslında Türkmen tarihinden başka bir şey değildir. Yazar, "rüzgâr gibi uçan atlar üzerinde uzun saçlı, yaylı ve mızraklı"4 birilerinden bahsediyor. Bu birileri Türkmenlerden başkaları değildi hiç şüphesiz. Osmanlı gibi cihanının en büyük imparatorluklarını kuranlar bunlardı.

Selçuklu Çağrı Bey, Türkmen ordusuyla 1015'de Azerbaycan'da göründü. Onun akınları 1021'e kadar sürdü. Bu akınların maksadı yurt tutmak değil, keşif ve yağma idi. 1043'te Selçuklu orduları; Hemedan-İsfahan, Gilan ve Azerbaycan'a doğru akına geçtiler. Ülkenin büyük bir kısmının ele geçirildiği bu akında, faal rol oynayan Oğuz boylarının bir kısmı Aras'ın kuzeyine, Arran kesimine,5 bir kısmı da Tebriz ile Erdebil arasındaki bölgeye yerleşti. Bu sonuncuları Bişkin ve Balak isimli iki Türkmen beyi idare ediyordu.6 Alp Arslan ve ardından Melikşah'ın fetihleri sonucu ele geçirilen topraklara 1076'da Türkmenler dolmaya başladı. Öyle ki, Gence'nin adı "Türkmen şehri" tesmiye olacak kadar. Harizmler (Harezmler) Devrinde Arrân'a "Türkmen yığınağı" adı verildi. Her tarafı karıncalar gibi saran aşiretlerin reisleri, siyasî arenada rol oynuyor ve kendilerine kale komutanlığı veriliyordu.

Nitekim Gence, Berda, Seng-i Surâh, Hezel, Câriberd, Baylâkân, Kaban ve Bacni Türkmen kaleleriydi. Kezâ, Azerbaycan yerleşme tarihine de yön veren Türkmenlerin yaşadıkları mıntıkalarında yeni şehirler kuruluyordu. Arslan Kuşâd ve Tarûz, Selçuklu Dönemi'nde bu neviden meydana gelen şehirlerdendi.7 Öte yandan 1118'de Kuman/Kıpçaklar, Derbend yolundan inerek Kür boyları ve Gence bölgesine yayıldılar.8

Moğollar, 1239'da başlayan istila hareketi sırasında, ele geçirdikleri Meraga, Erdebil, Berde, Gence, Tebriz bölgelerinde yaşayan pek çok kimseyi katlettiler. Böylece, Azerbaycan arazisi demografik açıdan boşaldı.

İlhanlılar boş topraklara, Argun (1284-1291), Gazan ve Hülagu dönemlerinde Uygur, Celayir, Çoban ve Türkmen unsurları yerleştirdi. İlhanlılar Devri'nde Azerbaycan'daki Türkmen nüfusu dört-beş misli artış göstererek bir Türkmen cenneti haline geldi.9 İşte bu sırada Azerbaycan Türkleri veya Azerî Türkler deyimi, Arran ve Şirvan taraflarındaki Türklere denilmeye başlanmasıyla ortaya çıktı.10

Azerbaycan'da Türkmen Fırtınası

Timurlular ve ardından gelen Akkoyunlu ve Karakoyunlu hâkimiyetleri döneminde Azerbaycan'daki Türkmen nüfusu, şiddetli bir şekilde arttı. Zira, gerek Timur ve gerekse Koyunlular, Suriye, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da ve hatta Orta Anadolu'da meskûn bazı aşiretlerin de göç etmesine sebep oldular.11 Öte yandan, en kalabalık kütlesi bilhassa Hoy ve Alıncak bölgesine yerleşen Akkoyunlular,12 göçer hayat tarzını ilke haline getirerek bir konar-göçerlik ideoloji oluşturmuşlardı. Bu ideoloji, Oğuz töresi, Türklük, egemenlik ve özgürlük anlamı taşıyordu13 ki, bu da Türkmenleri cezbediyordu. Diğer taraftan Karakoyunluların, Timur ve Çağataylara karşı giriştikleri mücadele14 sırasında Türkmenleri etraflarında toplamaları ve tek elden sevk etmeleri, onların siyasî ve askerî üstünlüğünü perçinledi.

Bu üstünlük, 16. yüzyıl başlarında Safevî Devleti'ni doğurdu. Rumlu, Şamlu, Musullu, Kuzanlu, Kavanlu, Dulkadirlü, Kaçar, Ustacalu, Tekelü, Baharlu, Avşar, Varsak ve Karadağ sufileri Safevî şah-şeyhlerinin insan gücünü ve "kızılbaş" ordusunu oluşturdular.15 Bununla da kalmayarak Erdebil sufî tarikatının hem orijinal karekterini değiştirerek tarikate heterodoks bir karekter verdiler, hem de askerî bir organizasyona dönüşmesinde etkili oldular.16 Yeni karekter, Anadolu ve diğer bölgelerdeki Türkmen gruplarını hür yaşamı ve mutluluğu bulma yolunda Safevî hükümranlık alanına davet ediyordu.17 Bu davete uyanlar, ülkenin

dağını, taşını, ovasını doldurdular. Böylece değerli bir eser doğdu; “Azerbaycan Türkmenistanı”.

Ancak, bu harikulâde değerli eser bir müddet sonra çökmeye başladı. Çünkü, şahların “İran milliyetinin müceddidi” rolünü oynamaları Türkmen unsurunun tedricen güç kaybetmesine yol açtı.18 Türkmen unsuruna dayanarak devlet kuranların bir müddet sonra, merkezi hükümete karşı bir güç olan Türkmen nüfuzunu kırmak için aşiretleri tehcir etmeleri, Şiî mezhebinin bayraktarlığına soyunmaları ve devletin resmi ideolojisi haline getirmeleri,19 orduya devşirme almaları, Lur, Fars ve Afganlı unsurlara bürokraside fazlaca yer vermeleri, gruplar arasındaki iç çekişme ve Osmanlı savaşları, Türkmen gücünü olumsuz etkiliyordu. Nitekim 1525’te başlayan Ustacalu, Rumlu, Şamlu ve Tekelüler arasındaki iç savaş sonucunda, 1532’de Tahmasb çatışmalara son vererek merkezî-iktidar gücünü kuvvetlendirdi.20

Yüzyıllar boyu süren Osmanlı-İran mücadelesi, Türkmenlerin acılı günler yaşamasına neden oldu. Osmanlılar, Murad III, Ahmed III, ve Mahmud I zamanlarında Azerbaycan’ın Osmanlı ülkesine katılması siyasetini uygulamaya çalıştılar. Bu politikanın gerçekleşmesi için ülkede etkin güç olan Türkmenlerin desteği arandı. 1578’de Dağıstan, Tiflis ve Şirvan Sünnîlerinin Safevîlere karşı yardım istemeleri üzerine Lala Mustafa Paşa onlardan da destek alarak Güney Kafkasya’yı ele geçirdi. Ardından kızılbaş aşiretlerden Tekelüler ve pek çok Türkmen aşireti, Özdemiroğlu Osman Paşa’nın 1585 fethinden hemen sonra Osmanlılara katıldı. Osmanlılara katılan olduğu gibi, Osmanlılardan kaçanlar da vardı. Nitekim 1588’de Gence’nin ele geçirilişinden birkaç gün önce Gence hâkimi Kaçarlı Ziyadhanoğlu Mehmed Han, 40-50 bin haneden ziyade Kaçar, Yiğirmidörtlü ve diğer Türkmen gruplarına mensup ulusları buradan göç ettirip Aras nehri kıyılarına (Arasbâr bölgesine) yerleştirdi. Kendisi de

Ustacalu Tokmak Han ile pusuya yatıp fırsat kolluyordu. Ancak, Osmanlı ordusunun Arasbâr'daki Türkmenler üzerine yürüdüğü haberi gelince, Aras'ı geçerek kaçmaya çalışanlardan üçte biri nehirde boğularak, bir kısmı da katledilerek öldüler. Bu akın, Gence-Karabağ arasında yaşayan Türkmenlere büyük bir darbe vurdu.21

Şah Abbas Devri'nde (1588-1628), Şirvan, Borçalı ve Kazak bölgelerinde yaşayan Sünnî inanca sahip Kazak, Karamanlı ve diğer Türkmenleri Şiîleştirme politikasına ağırlık verildi. Aşiretlere bu yönde baskı yapıldı. Ya kabul edecekler ya da Horasan'a sürgün edileceklerdi. Çaresiz aşiretler bunu kabul ettiler. Fakat bu aşiretler içten içe Sünnîliği devam ettirmiş olacaklar ki, bir müddet sonra Osmanlı idaresine geçtiklerinde tekrar Sünnî inanca geçtiler. Safevîler bu tür insanlara "dönük" diyorlardı ve cezalandırılmaları gerektiğine inanıyorlardı. Dönüklerin başında Kaçar, Karapapak, Alpavut, Sa'adlu, Pazukî, Kazak, Karamanlu, Şemseddinlü, Hacılar gibi aşiretler geliyordu.

Nitekim 1603'de Osmanlıların iç karışıklıklarından istifade eden Şah Abbas, Azerbaycan'ı ele geçirerek Tebriz yöresinde yaşayan pek çok Sünnî Türkmeni öldürttüğü gibi, 1606'da Gence'yi ele geçirdiğinde de Hasançay nehri kıyısında 2.500-4.000 arasında dönük Türkmeni katlederek cezalandırdı. Keza, devletin kuruluşunda büyük rol oynayan Ustacalu ve Bayatlara22 ağır darbeler vurdu. 1614'de Şirvan, Tebriz ve Gence-Karabağ bölgelerinde 25 bin dönük ailesini ülkenin iç kesimlerine tehcir etti.23 Yaklaşık yüzbin aileyi Azerbaycan haricine süren24 Şah Abbas'ın katliamlarından korkan Şirvan ve Dağıstan'da yaşayan Türkmenler, bu yüzden Osmanlı payitahtına mektup göndererek yardım istediler. Bunun üzerine Osmanlılar, 1617'de büyük bir orduyla Safevîler üzerine yürüdüler ise de, pek başarılı olamadılar. Fakat daha sonra gelen Murad IV, 1635'te Azerbaycan'a girerek Safevîleri mağlup etti ve bir anlaşma yapıldı.25 Bu

anlaşma uzun bir müddet Türkmen ahalinin rahat etmesini sağladı ise de, Safevî baskısı üzerine Sünnî ahalinin şikâyeti nedeniyle Ahmed III zamanında, 1714'de Osmanlı ordusu tekrar Azerbaycan üzerine yürüdü. Bu sıralarda Safevîlerin son şahı Tahmasb II'nin (1722-1731) beceriksiz yönetiminden istafade etmek isteyen Ruslar, Hazar sahillerini işgal edince, Osmanlılar da güney Azerbaycan'a girdi. Bu sefer sonunda 1724'e kadar tekmil Azerbaycan Osmanlı ülkesine katıldı.26 Bu yıllarda Osmanlı siyaseti, Azerbaycan'a yerleşmek ve burayı merkezî hükümete bağlamaktı. Bu nedenle, yurtlarından göç edenlerin geri dönmesi için ferman yayınlandı.27 Ardından, Revan, Nahçivan, Tebriz, Hoy, Erdebil, Gence, Meraga, Urmiye gibi şehirler ve kır kesiminde nüfus ve arazi tahriri yapıldı. Tahrir işlemi 1727'ye kadar sürdü ve şu anda İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan defterler tutuldu.28

Safevî Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte Azerbaycan'a hâkim olan Avşarlardan Şah Nadir (1736-1747), İmam Cafer Sadık'ın anlayışına uygun bir mezhep politikası uygulayarak Sünnî ve Şiî Müslümanlar arasındaki düşmanlığa son vermek istedi.29 Ancak, sert ve acımasız bir karektere sahip olan Şah Nadir, merkeziyetçi yapıya girmek istemeyerek emrine itaat etmeyen Türkmen unsurlarına karşı çok sert uygulamalarda bulundu. Bu meyanda onları, özyurtlarından kaldırarak başka yerlere tehcir etti veya kılıçtan geçirdi. Nitekim 1736-1747 yılları arasında, Meraga'da yaşayan Otuzikili boyunun Halilvend kolunu, Karabağ aşiretlerini, Mugan Şahsevenleri'ni ve Derbend'de yaşayan aşiretleri Horasan'a, Kür boylarında yaşayan Sorsor boylarını Şirvan'ın kuzeyine ve Derbend-Kuba arasına sürgün etti.30 Ancak, bunlardan Karabağ aşiretleri, Karabağ Hanlığı'nı kuran Penah Ali Bey tarafından geri getirildi.31 Öte yandan Esterâbâd ve Merv'de yaşayan Kaçarları kılıçtan geçirdi.32

Şah Nadir'in 1747'de ölümü üzerine Azerbaycan'da siyasî otorite boşluğu meydana geldi. Bu durum hanlıkların ortaya çıkmasına neden oldu. Azerbaycan'ın sosyal ve siyasî hayatında yeni bir dönem olan ve 1828 tarihine kadar süren "Hanlıklar Dönemi", Türkmen beylerinin ülkedeki ağırlığını göstermesi bakımından öneme haizdir. Bu hanlıkları kuran beyler şunlardır; Urmiye Hanlığı; Avşarlardan Feteli Han, Karabağ Hanlığı; Civanşirlerden Penah Ali Bey, Meraga Hanlığı; Mukaddemlerden Alikulu Han, Erdebil Hanlığı; Şahsevenlerden Nazarali Han, Serab Hanlığı; Şekakîlerden Ali Han, Gence Hanlığı; Kaçarlardan Şahverdi Han, Nahçivan Hanlığı; Kengerlilerden Haydarkulu Han, Tebriz-Hoy Hanlığı; Dunbililer ve Revan Hanlığı; Kaçarlardan Mir Muhammed Han tarafından teşkil edildi.33

Osmanlı-İran mücadeleleri hiç şüphesiz Türkmen aşiretlerini olumsuz etkiliyordu34 ki, tam bu sırada kuzeyden Rus tehlikesi başgösterdi. Nitekim Ruslar, 1827'de Tebriz, Meraga, Urmiye ve Erdebil gibi Türkmen bölgelerini işgal ettiklerinde, bu hadise aşiretler içinde büyük heyecan yarattı. Kaçar, Avşar, Kengerlü, Şahsevenli, Beğdilli ve Civanşirler Ruslara karşı şiddetli bir mücadeleye giriştiler. Rus işgali aynı zamanda aşiretlerin yer değiştirmesine sebep oldu. Kars taraflarında yaşayan Kengerli ve Kaçar kabileleri Revan'a, Gence'deki Kazak Şemseddinlü ve İmrelü kabileleri ile Karabağ'daki Eymirlü aşiretleri güney Azerbaycan'a göçtüler.35 Birinci Dünya Harbi Türkmenlerin hazin sonunu hazırladı. Toprakları güney (İran Azerbaycanı) ve kuzey (Sovyet Azerbaycanı) olmak üzere iki parçaya bölündüğünden birbirlerinden ayrıldılar. Lenin ve Stalin, Revan ve çevresindeki Türkmenleri buradan tehcir ederek topraklarını Ermenilere verdiler.36 Yirminci yüzyılın sonlarına gelindiğinde yine bir Türkmen yurdu Karabağ, Rus ve İran desteğindeki Ermenilerce işgal edildi. Yaklaşık bir milyon Türk vatanlarından ayrılmak mecburiyetinde bırakıldı.

Günümüzde Kuzey Azerbaycan Türkleri -topraklarının %30'u Ermeni işgali altında olsa bile -bağımsız bir devlete sahiptirler. Güney Azerbaycan Türkleri ise, istiklale kavuşacakları günü beklemektedirler.

Sosyal Hayat

Koyunlu ve Safevî anlayışı, konar-göçer hayat tarzına sahip Türkmenler için cazip şartlar sunuyordu. Bu yüzden de Türkmenler için hoşa giden bir tercih olmuş37 ve Safevî Devleti doğmuştu. Osmanlılar ise, prensip olarak Türkmenin konar-göçer hayat tarzına pek karışmıyordu. Ancak, devletin merkeziyetçi politikası gereği, tahrire tâbi tutup, başıboş, düzensiz bir hayat tarzına müsaade etmiyordu. Onlar için Türkmenlerin yerleşmesi, reaya olması genel politikaydı.

16-18. yüzyıllarda Azerî Türkmenlerinin büyük bir kısmı, tıpkı Anadolu'da yaşayan karındaşları gibi konar-göçer hayat tarzına sahipti. Umumiyetle koyun besiciliği yapar, kış boyu kışlak denilen köylerde oturur, sürülerinin ürünleriyle geçinirlerdi. Büyük nehirlere dökülen çay veya arkların kenarında az da olsa ziraî üretim yaparlardı. Yaz başında da (mart-nisan) yaylak denilen sözlü töre ile sahiplenilmiş yaylalarına göç ederek, büyük sürülerini buralarda otlatırlardı. Mesela; Otuzikili taifesine bağlı Begahmedli aşiretine mensup obalar; Kür kenarında Karasu'da, Haçin'de Karasu ve Kabarta ve Çalaberd'de Tavus'ta kışlar, Revan'da Kilit özü, Derbend, Uzunhaç, Güzeltepe Gelencevir ve Salimkervansarayı'nda yaylar, Barde'de Gaklı, Molla Bedeli ve Nebatiyan, Kutehan, Karaağaç ve Çukur, Celaberd'in Aldaş arklarının kenarında ziraatle uğraşırlardı. Yaylaya çıkarırken göç ve kervan yollarından giderlerdi. Mesela; 18. yüzyılda Karabağ aşiretleri Tartar, Zengezür, Kırkkız, Kirs, Sarıbaba, Ziyaret, Murovdağ yaylalarına çıkarlardı. Tartar yaylasına Hacnık-Dovşanlı-Tahta yolunu veya Çardaklı-Sarseng-Hasanrız yolunu ya da Canyatak-Ulukarabey-Hasanrız yolunu kullanarak giderlerdi.38 Büyük aşiretler için

toprağı münbit ve otu bol olan Mugan kır kesimi Azerbaycan ülkesinin en müsait kışlağıydı.39

Yerleşmiş, ziraatla meşgul olan Türkmene “tat”, “kendli” veya “tahta kapu olmuş” denilirdi. Konar-göçer hayat tarzını devam ettirenlere de, “ilât” veyahut “aşiret” adı verilirdi. Aşiretlerin yerleşik hayata geçmesi ve toprağa bağlanması, 19. asrın başlarında vuku buldu. Bu sırada kabile isimlerini terk etmeyerek oturdukları köylere, Azerbaycan toponomisinden de anlaşılacağı üzere aşiret/oymak adlarını verdiler ve soylarını unutmadılar. Makü halkının Bayat boyundan, Urmiyelilerin Avşar boyundan, Meragalıların Mukaddem taifesinden olduklarını unutmadıkları gibi

Türkmen Aşiret ve Taifeleri

Azerbaycan tarihi ve coğrafyasında iz bırakan, Gence, Halha, Berda, Arasbar, Karabağ, Revan, Nahçivan, Makü, Urmiye, Tebriz, Meraga, Merend, Erdebil ve Hoy bölgelerinde yaşayan büyük Türkmen grupları 16 ve 18. yüzyıllara ait tahrir defterlerindeki kayıtlara göre şunlardır;

Ağaçeri; Karakoyunlu ulusuna bağlı olan Ağaçeriler, Maraş bölgesindeki ormanlarda yaşarken, 15. yüzyılda Karakoyunlu aşiretleriyle birlikte Azerbaycan’a göç ettiler.40 Bunlar, 1727’de Erdebil’in Heşterud, Meraga’nın Seracu, Revan’ın Gerni ve Tebriz’in Saidabâd ile Direcrûd nahiyelerinde kendi adlarını taşıyan köylerde meskûndu (Bk. Tablo- 1, 6, 9, 10, 11 ve 12).

Akkoyunlu; 15. yüzyılda Azerbaycan’a göç ettiler. Oğuzların Bayındır boyuna mensup olup, etraflarına topladıkları taifelerle birlikte devlet kurmuş bir konfederasyon/boyla birliğidir. Doğu Anadolu’da hayat süren Musullu, Pürnek, Hamza Hacılu, Avşar, Bayat, İnallu, Tabanlu, Danişmendlü, Bicanlu gibi oymakların birleşmesinden meydana gelmiştir.

Ayrıca, Hoca Hacılu, Süleyman Hacılu, Ahmedlü, Çavundur, Dodurga, Kargın, Duharlu, İnallu gibi boylar da Akkoyunlu birliği içerisinde yer almıştır.41 1727'de Akkoyunlu bazı obaları Hoy'un Sekmanabâd ve Bebecik nahiyelerinde Sufîkent, Karakuşî, Dibek, Kurunav ve Temaşa köylerinde yaşıyorlardı. Hamzalu oymağı, Gence'nin Şüturbasan nahiyesinde aynı adlı köyde sakindi. Hocalı obası, Berda'nın Hasankaya, Ahmedli obası, Revan'ın Abnih nahiyesinde kendi adını taşıyan köylerde oturuyorlardı (Bk. Tablo- 3, 4 ve 9). 19. asır başlarında Azerbaycan'da 7 bin-8 bin kişilik Akkoyunlu grubu yaşıyordu.42

Alpag (v)ud; 15. asır sonlarında Azerbaycan'a göçetmiş, Karakoyunlu ulusunun en mühim teşekkülerinden biridir.43 "Aşa'ir-i terâkime-i Şirvan" adıyla da anılan Alpagud aşiretleri Şirvan, Revan (Çukur Sa'd) ve Gence bölgelerinde yaşıyorlardı. Nitekim 1593'de Gence nahiyelerinden birinin adı bu taifenin adıyla tesmiye olunmuştu ve Yavlak nahiyesinde aynı adlı köyde sakin bir oba vardı. Revan'ın Gerni nahiyesinde de bir oba bulunmaktaydı. Revan kanununda, Alpavud aşiretinin, arûsâne ve badîhevâ vergilerinin yarısını timar sahibine vermeleri emrolunmuştur.44 1727'de Berda'nın Sir nahiyesinin Alibad ve Kuthan köylerinde obaları yaşamaktaydı (Bk. Tablo- 2 ve 3).

Avşarlar; İran ve Azerbaycan tarihinde mühim bir yer işgal ederler. Bir kısmı Horasan'dan, bir kısmı da Karakoyunlu aşiretleriyle birlikte Halep ve Şam taraflarından göç ederek Azerbaycan'a geldiler. Akkoyunlu hâkimiyeti döneminde Batı Azerbaycan'da oturuyorlardı. Harizmşahlar (Harzemşahlar) Devri'nde gayet kalabalık ve zengin bir kabile olarak, Hemedan ve Ahlat civarında yaşamakta idiler. Safevî Devleti'nin kurulmasında etkileri büyük olduğu gibi, devlet kurmuş Şah Nadir de bu boydan çıkmıştır. Avşarlar, coğrafya itibariyle genellikle Urmiye bölgesinde yerleşmişlerdi. Urmiye Avşarları; Kasımlu, Gündüzlü, Keşilü, Günlü,

İmanlu, Kırklu gibi çeşitli taifelere ayrılmışlardı. Avşarların ikinci büyük kolu Tebriz kır kesiminde yaşardı. Bir kısım Avşar da Erdebil, Revan ve Karabağ'ı yurt tutmuştu. Azerbaycan haricinde, Anadolu, Horasan, Kazvin, Hemedan, Tahran, Kirman ve Şiraz bölgelerinde de Avşarlar yaşamaktaydı. İran Avşarları, maalesef devlet oluşumundan sonra, tedricen Fars kültürünün etkisinde kalmışlardır.45

Azerbaycan Türkmenlerinin en mühim teşekkülerinden biri olan Avşarlara bağlı aşiretler şunlardı; (Bk. Tablo- 1, 2, 3, 6, 9, 10, 12 ve 13)

1727 yılı itibariyle Avşarlardan bir oba, Berda kazasının Bayat nahiyesinde yaşıyordu.

Arşlu Avşarı; Urmiye ve Tebriz bölgelerinde tesadüf edilen bu taifeye bağlı obalar, Tebriz'in Merend nahiyesinde Aliyarbeg, Kasımlı ve Aynîverdi köyleri ile Urmiye'nin Benaberuze nahiyesinin Artasa, Göçedlü, Pirçataklu, Dikentepe, Şirabâd köylerinde ve Belde nahiyesinin Saraycık ve Kelemerz köylerinde yaşamaktaydı.

Ali Beglü Avşarı; 1591'de Revan ve 1727'de Urmiye bölgelerinde rastlanılan bu taifeye bağlı obalardan Revan obası, Gerni nahiyesinde aynı adlı köyde, Urmiye obaları, merkez ve Benaberuze nahiyelerinin Hanakçı, Çataklu ve Seyidlü köylerinde yaşarlardı.

Gündüzlü Avşarı; Amik ovasından Urmiye bölgesine göç eden bu taifeye mensup bir oba, Sahraabâd nahiyesinin Kavralan ve Dehne köylerinde yaşardı.

Güngüli Avşarı; Urmiye merkez nahiyesinde aynı adlı köyde yaşarlardı.

Haydarlu Avşarı; Urmiye merkez ve Berda nahiyelerinin Haydarî, Pirlük, İkiağaç ve Seder köylerinde iki ayrı oba halinde yaşıyorlardı.

İmanlu Avşarı; Dulkadir yöresi Avşarlarının bir koludur. Safevîler Devri'nin başlarında Azerbaycan ve İran'a gelmişlerdir. 1727'de Urmiye bölgesinde İmanlu, Kalaman İmanlu ve Karalu İmanlu adlarında üç

kol olarak perakende yaşamaktadırlar. İmanlu kolu, Urmiye merkez ve Belde nahiyelerinde İbacılu, Kaluvan, Büreşan, Şeyh Timur, Emreabâd ve Ağçakal'a köylerinde, Kalaman İmanlu kolu Belde nahiyesinin Haruli köyünde, Karalu İmanlu kolu Benaberuze nahiyesinin Buşibağ ve Hangan kışlağı köylerinde iskân olmuştu. Urmiye bölgesinde 236 hane, 27 bekar (1.207 kişi) İmanlu yaşıyordu.

Kara Hasanlu Avşarı; Urmiye'nin Belde nahiyesine bağlı Kürmehane, Kurdtepe ve Hoca Paşa köyleri ile Sahrabâd nahiyesinin Mirşekeli, Ozanlu, Suregân, Kelanser, Halase, Tizharab, Kürbaban, Sahan, Mahmudabâd ve Kurumhane köylerinde yaşıyorlardı.

Kasımlu Avşarı; İmanlu Avşar boyunun beyi Kasım Han'ın adını alan bu taifeye bağlı obalar, Urmiye'nin Belde nahiyesinin Beşniken, Karaağaç, Karaağıl, Sarı Alan, Asbestân ve Sahraabâd nahiyesinin Dizectekbe, Tumir, Tülkiyan, Nazı, Benacık, Zevik, Balanç, Derinabâd, Baya, Türkmânlar ve Bilinecik köylerinde dağınık halde yaşarlardı.

Keçilü Avşarı; Erdebil ve Revan bölgelerinde rastlanılan bu taifenin Erdebil obaları, Serab ve Meyane nahiyelerinde aynı adlı köylerde, Revan obaları, Gerni nahiyesinin Bulaksızhargı ve Kula köylerinde yaşardı.

Kılıçlu Avşarı; Bu taifeye bağlı obalara, 1593'de Gence, 1727'de Erdebil ve Urmiye bölgelerinde tesadüf edilmektedir. Gence obası, Ahıstabâd nahiyesinde ve Erdebil obası, Meyane nahiyesinde aynı adlı köylerde, Urmiye obası, Koca Ozan köyünde yaşardı.

Kırklu Avşarı; Önceleri Horasan'da yaşayan bu oba, 16. yüzyıl öncesinde Azerbaycan'ın Meraga ve Urmiye bölgelerine göçmüşlerdir. Nadir Şah da, Horasan Abiverd'de yaşayan Avşarın Kırklu obasındandı. 1727'de Urmiye Kırkluları, Belde ve Benaberuze nahiyelerinin Bederbağı, Burhanlu ve Alikân köylerinde ve Meraga'nın Seracu nahiyesinde obanın adını taşıyan bir köyde yaşarlardı.

Köpeklü Avşarı; Antep bölgesinde yaşar iken, diğer Avşar obalarıyla birlikte Azerbaycan'a geldiler. 1727'de Meraga ve Urmiye bölgelerinde iki Köpekli aşiretine rastlanmaktadır. Meraga'da Suldus nahiyesinde kendi adlarını taşıyan köyde ve Urmiye'nin Belde nahiyesinin Aydınlu köyünde yaşarlardı.

Terzilü Avşarı; Urmiye'nin Belde nahiyesinin Aşcıyan, Merabâd ve Mirabdullah köyleri ile Sahraabâd nahiyesinin Tüçke köyünde yaşarlardı.

Yorganlu Avşarı; Urmiye'de Benaberuze nahiyesinin Dökmedüş, Çuluçoban ve Kühle köylerinde obalar halinde yaşarlardı.

Baranlu ve Karaçalu isimli iki Avşar aşireti de Tebriz'in Hıtay nahiyesinde kendi adlarını taşıyan köylerde meskûndu.

19. yüzyıl başlarında, bilhassa Urmiye bölgesinde yerleşik hayat sürmeye başlayan Avşarlar, Kasımlu ve Arşlu adlı iki kola ayrılmıştı. Bu dönemin Avşar obaları; Karaçlu, İmanlu, Davudlu, Haydarlu, Yorganlu, Usalu, Kılıçlu, Gani Baglü, Hasansalu, Kilelü, Yeberla, Tutmaklu, Adaklu, Kuhguelu, Kara Hasanlu, Ali Beglü, Terzilü ve Şah Buranlu'dur. Bunların, 25 bin kişilik bir nüfusu vardı. Aynı yüzyılın ortalarında da Urmiye yöresinde 7 bin hanelik bir grup oturuyordu.46

Bayat; İran, Irak ve Türkiye coğrafyalarına yayılmış, Cengiz Han Dönemi'nde Azerbaycan'a göç etmiş Oğuz boylarından biriydi. Bir kısmı da Anadolu ve Suriye'ye geçmişti. Timur, bir kısım Bayat aşiretlerini Şam'dan kaldırarak önce Diyarbakır'a oradan da Azerbaycan'a getirip yerleştirdi. 16. asırda Akkoyunlu politikaları ve ardından Safevî Devleti'nin kuruluşu üzerine Kuzey Suriye'den göç eden bazı Bayat aşiretleri de Azerbaycan'a göç ettiler. Safevî şahları da, onları Mazanderân, Tahran ve Horasan'a göç ettirip buralarda iskân ettiler.47 Bayatlar Azerbaycan'da, Gence, Berda, Kuba, Şamahı, Karabağ ve Makü çevresinde yaşarlardı. Makü hanlarının bir kısmı bu Bayatlardandı.48 1593'de Haçin kazasının

Çelaberd nahiyesinde yaşayan bir grup Şam Bayatı49 bulunmaktaydı (Bk. Tablo- 2). 1727'de de Berda'nın bu boydan tesmiye olunmuş nahiyesi ve bir köyü ile Akçabedi köyünde yerleşik hayat sürüyorlardı (Bk. Tablo- 3). Anadolu Bayatlarının iki mühim teşekkülü olan Reyhanlu ve Kuzugüdenlü aşiretleri de Azerbaycan'da yaşamaktaydı.

Kuzugüdenli Bayatı; Anadolu Bayatlarının mühim kollarından biriydi. 1727'de Revan'ın Gerni, Aralık ve Şüregel nahiyelerinde perakende olarak; Gürenlü, Oruç, Kuzugüdenlü, Kutlu, Aşayış harg, Kedelabâd, Eğdelü, Küreganlu, Kozanlu, Nazırlu, Ağca, Sağır korkışlağı ve Çirevir kışlak ve yaylaklarında 141 hane Kuzugüdenli yaşıyordu (Tablo- 10).

Reyhanlu Bayatı; Anadolu Bayatlarının mühim kollarından biri olan bu teşekkül Erdebil, Makü ve Revan bölgelerinde yaşardı. 1727'de Erdebil'in Kermerud kazası ile Makü'de aynı adlı köylerde ve Revan vilayetinin Gerni, Iğdır ve Aralık nahiyelerinde Cankada, Eğerlü, Hoca Yaralu, Taşlı, Atlukışlağı ve Ali Hamzalı köylerinde Reyhanlu obaları oturuyordu (Bk. Tablo- 1-5 ve 10). İran'da Şah Tahmasb Devri'nde 10 bin çadırdan oluşan bir Bayat grubu yaşıyordu. 19. asır başlarında Azerbaycan'da 5 bin kişilik Bayat grubu bulunuyordu.50

Civanşirler; Cesurluğu ile meşhur bir Türkmen teşekkülüydü. 1727 yılına ait kayıtlarda bahsi geçen Civanşir taifesi, Gence vilayetinde perakende olmuş oymaklar halinde yaşıyordu. Merkez kazaya bağlı Gencebasan ve Şemkirbasan nahiyeleri, Halha ile Berda'nın Dizak, Keştak, Verende, Bayat ve Haçin nahiyelerinde kışlayan ve Revan serhaddinde yaylayan Civanşir oymakları vardı. Bunlardan Gencebasan'da yaşayanlar, Kaza yaylasında yaylar ve hayvancılık yaparlardı. Şemkir'de yaşayanlar da Şemkir yaylalarında yaylayıp, Arranında kışlardı. Halha'da yaşayanlar, Dumaklı köyünde kışlar, Kazancı'da yaylardı. Berda'da yaşayanlar Sarı

Meclisi ve Şimşir köylerini kışlak olarak kullanırlardı. Civanşir'e bağlı oymaklar şunlardı (Bk. Tablo- 3);

Yağlavend Oymağı; Bu oymak aynı adı taşıyan dört obaya ayrılmıştı. Obalar, Dizak'ta Kendelençayı kenarında ziraat yapar, Arasbar Sancağı'nda Kür nehrinin kenarında Hanarkı, Okçulu Tepe, Ağbayır, Kelci, Çoban, Bayli, Kemalkend, Aral ve Hasirköprü'de kışlar, Revan serhadinde Kiliseligedik, Zilhaç, Perihan, Yakınlı ve Güney'de yaylardı.

Mafruzlu Oymağı; Bayat'ta Leten arkının kenarında ziraat yapar, Revan'da yaylardı.

İbadi oymağı; Bayat'ta Üzerlik çayının kenarında ziraat yapar, Alibey çayının kenarında Ali Fahreddinli'de kışlar, Revan'da Yıkılmış'da yaylardı.

Sofulu Oymağı; Haçin'de Tornagud'ta ziraat yapar, Mahur Dağı'nın eteğinde kışlar, Revan'da Kızıltepe'de yaylardı.

Dedeli Oymağı; Dizak'ta Kurtaracağı, Kendelen çayının kenarında ziraat yapar, Arasbar'da Hanarkı kenarında kışlar, Revan serhaddinde Ayrıdere ve Sarıyar'da yaylardı.

Tamatlı Oymağı; Dizak'ta Kendelen, Sofi Hasan ve Arasbar'da Soyukaş ve Sarıcan çaylarının kenarında ziraat yapar, Revan'da Yıkılmış'ta yaylardı.

Keçegözlü Oymağı; Yağlavend oymağının obalarındandı. Revan'da Keşegün'de yaylar, Arasbar'da Hanarkında kışlar, Dizak'ta Kendelen çayından ayrılan Çaraken arkının kenarında ziraat yaparlardı.

Seyid Ahmedli Oymağı; Yağlavend oymağının obalarındandı. Dizak'ta Kendelen çayının kenarında ziraat yapar, Arasbar'da Hanarkında kışlar, Revan serhaddinde Kiliseligedik'de yaylardı.

Karıbend Oymağı; İki ayrı oba halinde yaşarlardı. Bir oba, Arasbar'da Balağan ve Geleme'de kışlar, Revan'da Yıkılmış'ta yaylardı. Diğer oba,

Dizak’ta Şahbad arkının kenarında ziraat yapıp, Yüzbaşı’da kışlayıp, Revan’da Zilhac, Kilisekayası ve Aktepe’de yaylardı.

Göçerli Oymağı; Bu oymak, aynı adı taşıyan üç obaya ayrılmıştı. Obalar, Dizak’ta Leylalı, Soyugaş, Dokuzperçim, Kelli, Reviçik, Kuru ve Careken çaylarının kenarında ve Tulyan, Cereken, Karadağlı, Kendelen ve Erşe adlı kışlaklarda ziraat yapar, Revan’da Börk ve Yıkılmış’ta yaylardı. Oymağa bağlı obalardan biri Karabağ’a tabiydi.

Behmenli Oymağı; Lembaran’da kışlar, Revan’da Yıkılmış’ta yaylardı.

Demirli Oymağı; Arasbar’da kışlar ve ziraat yapar, Nahçivan’da Bazarçay’da yaylardı.

Seyid Mehmedli Oymağı; Arasbar’da kışlayıp, Nahçivan’da Sisyan’da yaylardı. Dizak’ta Gülbar çayının kenarında ziraat yapardı.

Sabir Oymağı; Verende’de Karaçığ’da kışlayıb, Revan’da Zilhaç’da yaylayıp, Bayat’ta Hasaneken çayı kenarında ziraat yapardı.

Köymehmed Oymağı; Dizak’ta Çaraken’de kışlar, Revan’da Yıkılmış’ta yaylardı. Çaraken, Hatunabad, Küçük Daban çaylarının kenarında ziraat yapardı.

Şeyhbabalı Oymağı; Bayat’ta Karahan ve Kuttepe’de kışlar, Revan’da Kızıltepe Yamacı ve Ahurki’de yaylar, Keştak’ta Kelekiark çayının kenarında ziraat yapardı.

Sarıçalı Oymağı; Karabağ reayasından olup, Haçin’de Ternekird’de kışlar, Kuştaş/Toprak Bulak’da yaylar, Bayat’ta Doğalan ve Zeliyan çaylarının kenarında ziraat yapardı

Karaburunlu Oymağı; Karabağ’a tabi olan bu oymak, Dizak’ta Kızoğlu’nda ziraat yapar, Şipartu ve Cemalabad’da kışlar, Revan’da Muhur ve Börkü’de yaylardı.

Namlı Oymağı; Arasbar’da Soyukaş ve Dongud köylerinde kışlar ve ziraat yapardı.

Seyid Mahmudlu Oymağı; Arasbar'da Çayırlı köyünde kışlar ve ziraat yapardı.

Molla Fazıllu Oymağı; Arasbar'da Kaşga, İncili, Gelinci ve Çobanbegli köylerinde kışlar ve ziraat yapardı.

Ayrıca, Tiflis vilayetinin Baydar nahiyesinde Civanşir Pehlivanlı adlı bir oymak yaşamaktaydı.51 19. asır başlarında Azerbaycan'da 12 bin hane Civanşir Türkmeni bulunuyordu.52

Direciler (Dericiler); 1727 yılı itibariyle Meraga (Kavdan nahiyesi) ve Tebriz (Serdsahra, Hıtay, Dihcuarkân, Direcrûd ve Mihranerûd nahiyeleri) yörelerinde tesadüf edilen bu taife, Anadolu'daki Atçekenlere benzer, dericilikle uğraşan bir meslek teşekkülü olarak görülmektedir. Direci taifesine bağlı oymaklar; Akça, Kasım, Mekin ve diğer Kasım (Kavdan), Debbağan ve Emir (Serdsahra), Melik (Hıtay), Hacılu, İmanî, Mirza (Dihcuarkân), Hamza, Hasanbeg, İskender, Kebir, Nebarbeg (Direcrûd), Direci, İskender (Mihranerûd) 'dir. (Bk.Tablo-6 ve 12)

Döger; Karakoyunlularla birlikte 15. asrın başlarında Kuzey Suriye'den Azerbaycan taraflarına gelen Dögerlerden53 bir teşekkül, Otuzikili taifesine bağlı oymaklar içerisinde zikredilmektedir. Bu oymak, Gence'nin Arasbar bölgesinde Hüseyinli köyünde kışlardı. Revan'ın Iğdır nahiyesinde bir kışlak, Makü nahiyesinde bir köy (Bk.Tablo-2, 3, 5 ve 9) ve Tiflis'in Demircihasanlı nahiyesinde yine bir köy bu boyun ismini taşıyordu.54

Dulkadir; Maraş ve Boz-ok bölgesindeki Dulkadir ulusundan, daha ziyade Boz-ok oymaklarının oluşturduğu bir teşekküldür. Şeyh Haydar döneminde göç ettiği tahmin edilmektedir. Kavurgalu, Söklü, Şemseddinlü, Eymür, Hacılar, Saru Şeyhlü, Camuslu ve Çiçekli obalarından oluşmuştu.55 1593 ve 1727 tarihli tahrir defterlerinde bu obalardan; Söklü, Hacılar (Karaağaç/Gence-Çorşî/Hoy), Şemseddinlü (Arranî/Gence) ve Kavurgalı (Dağıstansınırı/Gence) kayıtlıdır (Bk.Tablo-2 ve 4).

Eymir; Safevî Devleti'nin dayandığı Oğuz boylarından biri olup, Dulkadir ulusu ile birlikte Anadolu'dan Azerbaycan'a göç etmişti.[56] Eymirler, Gence, Karabağ ve Revan'da yaşıyorlardı. 1727'de Gence'nin Şemkir nahiyesinde ve Halha kazasında beş grup halinde yaşarlardı. Ayrıca, Otuzikili oymakları arasında da Eymirli aşireti vardı. Şemkir'de Karaazık, Halha'da Küçük Eyüblü, Gülacı, Karahanlı ve Arablı köylerinde yaşıyorlardı. Araplı köyünde meskûn olanlar, Güzeldere ve Hantepe'de yaylardı. Otuzikili oymakları arasında zikredilen Eymirli oymağı, Karabağ'a tabi olup, Arasbar'da Erişe ve Yolbaş adlı yerlerde kışlar, Tebriz'de Kapan sancağında Üçtepe adlı yerde yaylardı. Revan'nın Gerni nahiyesinde Eymir Bulacı ve Eymirlü, Şüregel'de Eymir Hanlu adlı obalar meskûndu (Bk.Tablo-3, 9 ve 10).

Göresenlü; Van havalisinden Hoy bölgesine göç etmiş bir aşirettir.[57] 1727'de Hoy'un merkez ve Sekmanabâd nahiyelerinin Balıkî, Ali Şeyh, Muradali, Hamza, Ak bulak, Hasan Fakih, Karban Fakih, Murad Hacılu, Keluvanis, Begegüniz, Vebsis Bavuşanlı, Karaağaç, Dünbeki, Kabun, Kilise, Bağlacı, Ablanlu, Evliya ve Kızılca köylerinde obalar halinde yaşayan 166 hane, 20 bekar nüfusları vardı (Bk.Tablo-4). 20. yüzyıl başlarında Selmas civarında da bu aşirete rastlanmaktadır.

Hacı Alilü; 1727'de Gence'nin Şemkir ve Kürek nahiyeleri ile Halha kazasının Tavus nahiyesinde ve Arasbar kazasında gruplar halinde yaşayan bu aşiretin Şemkir'de yaşayanları Kızılcabaş ve Tağlı dağlarının eteğinde yaylayıp, Eylemezin ve Anbarlı köyleri yakınında kışlarlardı. Kürek'te yaşayanlar da önce Sorluk Çayırlı köyünde kışlayıp, Şemkir'de yaylarlardı. Daha sonra, Şirvan'a göç ettiler. Tavus'ta yaşayanları Manzurlu ve Girzanlı'da dağınık halde kışlar, Karakaya ve Göyçeli'de yaylardı. Arasbar'da da Arslandüz köyünde beşer hanelik iki oba halinde

yaşayan aşiret mensupları, büyük ölçüde çeltik ziraatiyle uğraşıyordu (Bk.Tablo-3).

İğdır; Bu Oğuz boyuna mensup mühim bir kol bugün Türkiye sınırları içerisinde kalan Iğdır ilimize yerleşmiş ve adlarını bölgeye vermişlerdir. Iğdır bölgesi, 18. yüzyılda Revan vilayetinin sınırları içerisinde nahiye statüsünde yer alıyordu. 1727'de Revan, Gence ve Urmiye bölgelerinde bu boya bağlı obalar yaşamaktaydı. Urmiye'nin Belde nahiyesinin Hangân köyünde, Gence'nin Şemkir nahiyesinde Iğdırlılara bağlı Bozdoğanlar, Revan'da Iğdır nahiyesinde aynı adlı köyde obaları yaşamaktaydı (Bk. Tablo- 3, 10 ve 13).

Kaçarlar; Bu boy adını Hülagu'nun maiyetinden atabeg Sartak Noyan'ın oğlu Kaçar Noyan'dan almıştır. İlhanlı Devleti'nin çöküşünden sonra Suriye hududuna göç ederek buraya yerleştiler. Ancak, Timur buraları ele geçirdiğinde Kaçarları, önce Azerbaycan-İran'a getirdi. Bir kısım Kaçar, Gence-Revan bölgesine yerleşti. Büyük bir nüfus kütlesi ise Türkistan'a gönderildi. 16. yüzyılda kalabalık bir nüfusa sahip olmamakla birlikte, Safevî devlet yönetiminde etkili olan Kaçarların, 18. asırda nüfusları ve kuvvetleri arttı. Avşar hanedanının son bulması üzerine Ağa Muhammed Han idaresinde 1779'da İran yönetimini ele geçirdiler. Bu hâkimiyetleri 1925'e kadar sürdü.58 1593'de Gence'de yaşayan Kaçar aşiretleri; Karaca Sevgülen, Kaytak, Eğlenlü, Ağcakoyunlu, Kolsuzlu, Gediklidillü, Şam Bayatı, Yıva Kaçar'dı. 1727'de bu aşiretlerden Gediklidilli, Yavlak Karamanlı nahiyesinde Gumlak ve Karatepe köylerinde iki oba halinde yaşıyor

du. Yine aynı tarihte Revan'ın Aralık ve Gerni nahiyelerinde Ali Kaçarlu ve Kaçarlu isimli iki oba vardı. Ali Kaçarlu, Karakışlak, Ağcakışlak ve Almalu köylerinde sakindi. (Bk. Tablo- 2, 3 ve 10). Tiflis'in Demircihasanlı nahiyesinde de bir Kaçar obası yaşıyordu.59 19. asır

başlarında Kaçarlar, Yukarıbaş ve Aşağıbaş olmak üzere iki kola ayrılmıştı. Bu kollar, Kavallu (Koyunlu), Develü, Sapanlu, Köhnelü (1727'de Gence'nin Şemkirbasan nahiyesinde kışlak olarak geçmektedir), Kara Musanlu, Kikyalu, Dabanlu (1727'de Gence'de yer adı olarak rastlanmaktadır), Suçanlu, Kerlü ve İzzeddinlü (1593'de Gence'nin Dağıstan sınırında bir obaya rastlanmaktadır) obalarından oluşuyordu. Bu yüzyılda Revan ve Gence bölgelerinde 1.500 kişi, Karabağ'da 12 bin hane Kaçarlu yaşıyordu.60

Karakoyunlular; 15. yüzyılda Azerbaycan'a gelen Karakoyunlular, Sa'dlu, Baharlu, Duharlu, Karamanlu, Alpagud, Çekirlü, Ayinlü, Hacılu, Ağaçeri, Döger ve Bayramlu oymaklarının bir araya gelmesinden oluşmuş bir konfederasyondu.61 Azerbaycan coğrafyasında derin izler bırakan bu ulusun obaları, Gence, Karabağ, Revan, Hoy, Meraga ve Tebriz bölgelerinde yaşardı. 1591'de Revan merkez, Aralık ve Ağçakal'a, 1593'de Gence'nin Kürekbasan, Berda'nın Sir nahiyelerinde yaşayan obalar vardı. 1727'de Gence'nin Halha kazasının Hasansuyu ve Tavus nahiyelerinde Kür nehri kenarında kışlayıp, Göyçeli, Emirli ve Karakaya'da yaylayan bir grup vardı. Bir başka obası da Otuzikili oymakları arasında yaşıyordu. Bu oba, Karabağ'a tâbi olup, Arasbar'da Yarkemer'de kışlar, Revan'da Ramsaklı'da yaylardı. Hoy'un Süleymansaray nahiyesinin Girân, Hoşabulak, Akbaba, Menebulak, Halifekenti, Ereğli, Melik, İnice, Kepe, Kayacı, Mezkin, Karacalı, Sufî, Şekerli, Cenlar ve Karazemin köylerinde dağınık halde yaşayan bir kol bulunmaktaydı. Diğer bir oba, Meraga'nın Acrî nahiyesinin aynı adı taşıyan köyünde sakindi. Bir başka oba, Tebriz'in Sarıkurgan kazasının Acrî-i ulya nahiyesinde yine aynı adı taşıyan köyde yaşardı. Bir takım obalar da Revan'ın Iğdır, Aralık ve Gerni nahiyelerinde kendi adlarını verdikleri kışlak ve köyde konar-göçer hayat sürerdi. (Bk. Tablo- 2, 3, 4, 6, 9, 10 ve

11). 1727 yılı itibariyle Karakoyunluların Azerbaycan coğrafyasında, 404 hane, 18 bekar bir nüfusu bulunmaktaydı. Karakoyunlu ve Akkoyunlu aşiretleri, 19. yüzyılın başlarında Hoy-Revan bölgesinde 8 bin hane kadardı. Güney Azerbaycan'da da 10 bin hane kadar bir nüfusa sahiptiler.62 20. asır başlarında Maku bölgesinde Maku-Zengmar çayıyla Akçay arasında yaşıyorlardı. Tamamen yerleşik hayata geçen Karakoyunlular, Şiî inancını muhafaza ediyorlardi. Başlarındaki reise, "ahund" denirdi.63 Karakoyunlu Devleti'nin asıl dayanağını teşkil eden teşekküllerden biri Baharlu taifesidir. Baharlu, aslen Hemedan taraflarından olup,64 1727 itibariyle Azerbaycan'da Hoy ve Gence bölgelerinde konar-göçer olarak hayat sürmekteydiler. Nitekim Hoy Baharlu obalarından biri Gence taraflarında kışlar, Hoy'un Mincuvan nahiyesinde yaylardı. Diğer bir oba, Bağbirut nahiyesinde Kadalı yaylağında yaylardı. Gence'de Gül Baharlu adını alan oba da Berda'nın Ayrıca köyünde yaşardı (Bk. Tablo- 3 ve 4). 19. asır ortalarında 2 bin hanelik nüfusa sahipti.65

Karamanlılar; Karakoyunlu fedarasyonuna bağlı bu teşekkül, adını Gence ve Berda hâkimi Emir Karaman'dan almıştır. Emir Karaman, Kara Yusuf'un beglerbegisi idi.66 Azerbaycan tarihi ve coğrafyasında büyük rol oynayan bir taifedir. Nitekim Gence'nin bir nahiyesinin adı Yavlak Karamanlı'dır. 1593'de Şemkir Aranı ile Ahıstabâd nahiyesinin Yalnızağaç ve Hanlık köylerinde ziraat yaparlardı. 1727'de Gence'nin Şemkirbasan'ın kendi adlarını ve Kürekbasan'ın Zivan köyleri ile Berda'nın İncesu nahiyesinde Şilek ve Alacık köylerinde ve Tiflis'in (Borçalı) Demircihasanlı nahiyesinde Karamanlı aşiretleri yaşamaktaydı (Bk. Tablo- 2 ve 3). Demircihasanlı'da Yüzbaşı taifesine bağlı Karamanlı Hasan (Alaağaç köyü) ve Karamanlıbeli namında iki oba bulunmaktaydı.67

Karapapaklar; Azerbaycan halkını oluşturan Türk aşiretlerinden biri olup, soyları Kazaklara dayanan Karapapaklar, 1828 tarihine kadar Kuzey

Azerbaycan'ın Kazak-Şemseddin Hanlığı arazisinde, Borçalı nehri kıyılarında ve Revan-Gence arasındaki Gökçegöl civarında yaşarken, daha sonra bir kol güneye inerek Meraga'nın Suldus nahiyesine, diğer bir kol batıya göç ederek Kars, Çıldır, Sarıkamış, Arpaçay, Iğdır, Akbaba, Çaldıran, Sökmenova, Karaköse ve Taşlıçay (Ağrı) taraflarına gittiler.[68] Urmiye Gölü çevresinde yaşayanlar "Suldus" adını aldılar.[69] Suldus bölgesinde, Ağcarevane, Ali Dervişli, Çakal Mustafa, Çelebi, Delice Ahi, Hamidşah, Kızanlu-yı Şiran, Mamaşalu, Okçı, Sultanlu, Tavuklu, Timur gibi aşiretler yaşardı (Bk. Tablo- 6). Burada, 19. asır ortalarında bin beş yüz ev, 20. yüzyıl başlarında 250 kadar köyde takriben 3 bin hane nüfusa sahip Karapapak oturuyordu.[70]

Kargınlar; Oğuzların Kargın boyuna bağlı obaların, Dulkadir ulusuyla birlikte Azerbaycan'a göç ettiği tahmin edilmektedir. 1591 ve 1727 tarihli kayıtlarda Revan'ın Şerür nahiyesinde Kargın-ı ulya ve sufla köylerinde yaşadığı tesbit edilmektedir (Bk. Tablo- 9 ve 10).

Kebirliler; Hazar Türklerinden olan bu taife,[71] 1727'de Karabağ'a tâbi olan aşiretlerden olup, kalabalık bir nüfusa sahip olmasına rağmen 1726'da Şahsevenlerin çıkardığı karışıklık sırasında dağılmış ve Azerbaycan'ın muhtelif bölgelerinde dağınık (perakende) halde yaşamaya başlamıştır. Bunlardan koyunculuk yapan bir grup, Civanşir oymakları arasına girerek, onlarla birlikte yaşamıştır (Bk. Tablo- 3). Civanşir Kebirli isimli bir oba da Tiflis'in Baydar nahiyesinde (33 hane, 15.000 akçe vergi) yaşıyordu.[72] 19. asır ortalarında Karavandlı, Ulubabalı, Kızılahmedli ve Arıkahmedli isimli dört kola ayrılmıştı.[73]

Kengerlü; Ustacalu boyuna bağlı olan bu aşiretin,[74] 1727 yılına ait kayıtlarda Nahçivan aşiretlerinden olduğu belirtilmektedir. Bu aşiret, önceden Nahçivan'da Salpartan yaylağında yaylar, Karabağ'da kışlardı. Arasbar ve Bayat'ta mal, mülk, bağ ve üzüm bağlarına sahip idiler. 1726'da

Şahsevenlerin çıkardığı şekavet sırasında Kengerliler de bu harekete katılmıştır. Bunun üzerine devlet, Kengerli aşiretlerinden bir kısmını Seylan bölgesine sürmüştür. Zikredilen tarihten sonra göç ettirilmemiş aşiretler, Civanşir ve Otuzikili aşiretleri arasında yaşıyordu. Hayvancılık yapan diğer bir grup, Gencebasan dağlarında yaylayıp, Arran'da kışlıyordu (Bk. Tablo- 3 ve 8). 19. yüzyıl başlarında Aras'ın kuzeyinde 5 bin hane, Nahçivan'da 920 hane Kengerlü yaşamaktaydı.75 Ancak, Azerbaycan topraklarını Ermenistan yapmaya çalışan Ruslar, 1830 yılında Kengerlilere baskı yaparak onları yurtlarından sürdü. Bu meyanda yaklaşık 1.270 Kengerli ailesi (6.300 kişi) yurtlarından tehcir edildi.76 Günümüzde Nahçivan'ın Şerur ilçesindeki Hok, Gıvrak ve Karabağlar köyleri halk arasında Kengerli köyleri olarak bilinmektedir.77

Kınık; Selçuklu Hanedanını çıkaran bu Oğuz boyuna mensup bir oba, 1591'de Revan merkez nahiyede Kınık Hacı köyünde yaşamaktaydı (Bk. Tablo- 9).

Muganlu; Aras nehrinin güneyinde yer alan Mugan bölgesine yerleşen Türkmenlere verilmiş bir isimdir.78 Sonraki yıllarda Mugan'dan ayrılarak, Tiflis (Borçalı-Kazak) (Baydar, Demricihasanlı ve Ağçakal'a nahiyelerinde 92 hane, 41.660 akçe vergi),79 Meraga (Seracu nahiyesi), Nahçivan (Derealakeş nahiyesi), Revan (Gerni, Şerür, Şüregel nahiyelerinin Karabulak ve Alişar köyleri) ve Tebriz (Bedustan nahiyesi Develi ve Kocakehriz köyleri)'de yerleşmişlerdir (Bk. Tablo- 6, 8, 9, 10 ve 12). 19. asır başlarında Mugan yöresinde 6 bin kişilik Muganlı grubu yaşıyordu.80

Mukaddemler; Erzurum-Pasin arasında yaşarken buradan göç ederek Meraga ve etrafında yerleşmiş bir Türkmen grubuydu. Meraga'ya "il-i Hülagu" adını vermişlerdi. 19. asırda Meraga-Urmiye havalisinde yerleşik hayata geçmiş 5 bin hane Mukaddemli yaşardı. Asrın başında teşekkülün beyi Azerbaycan beglerbegisi Ahmed Han'dı.81 1593'de

Gence Arasbar nehiyesinde Otuzikili taifesine mensup bir Mukaddem obası bulunmaktaydı (Bk. Tablo- 2).

Otuzikili; Karabağ Türkmenlerinden olan bu taife, otuz iki oymaktan meydana geldiği için bu adla anılmıştır.82 Bu teşekküle bağlı oymaklar, Karabağ, Gence, Revan, Tebriz ve Meraga'da hayat sürüyorlardı. Meraga'da yaşayan Halilvend kolu, 1736'da Nadir Şah tarafından Horasan'a sürüldü.83 1727'de Karabağ reayası olarak kaydedilen ve Gence vilayetinin merkez kazasına bağlı Şemkirbasan ve Şutürbasan nahiyeleri, Berda kazasının Bayat, Verende, İncerud, Haçin ve Çalaberd nahiyeleri ile Arasbar kazasında kışlayan ve Revan ile Tebriz vilayetinin Kapan Sancağı'nda yaylayan bu federasyona bağlı aşiret ve oymaklar şunlardı (Bk. Tablo- 3);

Bayahmedli Aşireti; Gence'nin Şemkirbasan nahiyesinin Kedek Alikulu kışlağında Kırkağaç ve Şeyh Karanlık köylerinde kışlar, Tağlı Dağı'nın eteğinde yaylardı Diğer bir Bayahmedli grubu da Kedde tarafından gelip, Şemkir'in yaylalarında yaylar, Arran'da perakende halde kışlarlardı.

Savalanlı Aşireti; Gence'nin Şutürbasan nahiyesinde Dirdevan köyünde kışlardı.

Üçoğlan Oymağı; Yatalı, Hacıtar ve Köçevan çaylarının kenarında ve Hasankoca'da ziraat yapar, Revan'da Kırkpınar ve Yıkılmış'ta yaylar, Bayat ve Çalaberd'de kışlardı.

Mafruzi Oymağı; Karabağ'a tâbi olup, Revan'da Alakolyeri, Çitkolu, Aralık, Çevilice ve Muhur'da yaylar, Yazır çayının kenarında ziraat yapardı. Haçin'de Gargarbaşı ve Alpagud'da yaylakları vardı.

Gıyaslı Oymağı; Hasır'da kışlar, Kotan ve Keleki çaylarının kenarında ziraat yapardı. Karabaldır çayının kenarında ve Derdan köyünde

yaşayanların yaylakları Alpagud, Kühistanyeri, Alaköy, Ardaş ve Binek adlı yerlerdi.

Deliler Oymağı; Bayat’ta Hasaneken çayının kenarında kışlardı. Ayrıca, Gence’nin Şemkirbasan nahiyesinin Zamanbay ve Molla Kadim köylerinde hayvancılık ve ziraatle uğraşan bir başka grup vardı.

Begselli Oymağı; Karabağ’a tâbi olup, Verende’de Hacıözü’nde kışlar, Honeşin, Toğtadaş, Alpagud, Katardaş ve Çakmak’ta yaylar, Okbulak ve Koşacıklar’da ziraat yapardı.

Hacı Turali Oymağı; Karabağ’a tâbi olup, Bayat’ta Doyuran arkının kenarında kışlar, Alpagud’da Sargıbulak ve Hoşman adlı yerlerde yaylardı.

Halil Fahreddinli Oymağı; Bayat’ta Akçabedi, Curban ve Muğur’da kışlar, Kotan, Kızıltepe, Börk ve Babalıçay’da kışlardı.

Baranı Oymağı; Arasbar’da Sarısu, Baranı, Sağırbulak ve Hazun’da kışlardı.

Şekerbegli Oymağı; Berda’da Zorkeran’da kışlar, Revan’da Kırkbulak ve Kızıltepe’de yaylardı.

Karakoyunlu Oymağı; Karabağ’a tâbi olup, Arasbar’da Yarkemer’de kışlar, Revan’da Ramsaklı’da yaylardı.

Mollalar Oymağı; Karabağ’a tâbi olup, Arasbar’da Hanarkı Taşkay’da kışlar, Tebriz’de Kapan’da Kocababa ve Karagöl adlı yerlerde yaylardı.

Dögeri Oymağı; Hüseyinli’de kışlardı.

Eymirli Oymağı; Karabağ’a tâbi olup, Arasbar’da Erişe ve Yolbaş adlı yerlerde kışlar, Tebriz’de Kapan Sancağı’nda Üçtepe adlı yerde yaylardı.

Ozan Oymağı; Arasbar’da Erişe ve Yolbaş’da kışlayıp, Tebriz’de Kapan Sancağı’nda Üçtepe’de yaylar iken, 1727 yılı itibariyle Berda’da Bedhallafat köyünde kışlıyorlardı.

Mehmedşahlı Oymağı; Karabağ'a tâbi olup, Berda'nın İncerud nahiyesinde İnce çayının kenarında ziraat yapardı.

Buğdayözü Oymağı; Karabağ'a tâbi olup, Bayat'ta Düznek çayının kenarında ve Tosta adlı yerde kışlar, Revan'da Urnud adlı yerde yaylardı.

Zengişalı Oymağı; Megaviz deresi yanında ve Alpagud'da Periçatıklı adlı yerde yaylar, Kür nehri kenarında Sadabad'ın karşısında kışlar, Celaberd nahiyesinde Hacözü adlı yerde ziraat yapardı.

Atlıcalı Oymağı; Karabağ'a tâbi olup, Kür nehri kenarında Yastıyol ve Togayziyadlı'da kışlar, Revan'da Karahaç adlı yerde yaylardı.

Begahmedli Oymağı; Bir oba, Kür nehrinin kenarında Karasu'da kışlar, Haçin'de Karasu ve Kabarta çayının kenarında ve Calaberd'de ziraat yapardı. Diğer bir oba, Revan'da Kilitözü, Derbend, Uzunhaç, Güzeltepe, Gelencevir ve Salimkervansarayı adlı yerlerde yaylar, Barde'de Gaklı, Molla Bedeli ve Nebatiyan, Kutehan köyünün Karaağaç ve Çukur, Celaberd'in Aldaş arklarının kenarında ziraatle uğraşırlardı. Ayrıca, Halha kazasının Tavus nahiyesinde kendi adlarını taşıyan köyde yaşayan bir oba bulunmaktaydı.

Yosunduz Oymağı; Karabağa tâbidir.

Peçenek; Oğuz boylarından birisi olup, asıl yurtlar Sir Derya nehrinin aşağı arazisiydi. 13. asırda Azeraycan'a geldiler. 1593'de Berda kazasında ve 1727'de Gence vilayetinin Ahıncı nahiyesinde küçük bir Peçenek obası yaşıyordu (Tablo- 2 ve 3).

Rişteli/Reşteli; 1727 yılı kayıtlarına göre, Tebriz vilayetinin Dihcuarkân nahiyesinde obalar halinde yaşayan bir taifedir. Hazar Denizi'nin güney kıyısında, Elburz Dağlarının kuzeybatısında yer alan Gilan'ın Reşt yöresinden gelen bir Türkmen grubudur. Bu grubun; Hamzalu, Kethüdalı, Sutguzlu, Üçtepe ve Zireddinlü isimli oymakları vardı

(Bk. Tablo- 12). Rişteli taifesinin toplam 100 hane, 25 bekar (525 kişi) nüfusu bulunmaktaydı.

Rumlu; Safev Devlet’nin kuruluşunda etkin rol oynayan Türkmen gruplarından biriydi. 1593’de Gence’nin Gargar nahiyesinde Ekinci Urumlu ve İnce Urumlu adlı iki oba bulunmaktaydı. “el-i Rum” adı zamanla bozularak “Ayrûm” ismini almıştır.85 1727’de Ayrûm adlı obalar, Revan’ın Gerni nahiyesinde aynı adlı ve Şüregel’in Kalacık köyünde meskûndular (Bk. Tablo- 2 ve 10).

Salur; Önemli Oğuz boylarından biri olan Salurların, büyük nüfus kitlesi Anadolu ve İran’da yaşarken, küçük birer oba Erdebil ve Revan’da yaşıyordu (Bk. Tablo- 1).

Şah(ı) sevenler; Selçuklularından itibaren Azerbaycan’a yerleşen Türkmenlerden Safevîlere gönülden bağlı oymaklara Şah Abbas iltifat etmiş ve itibar göstermişti. Bunların, yaptıkları hizmet ve bağlılık Şah’ı etkilemiş, böylece onlara “Şahı-seven” adını vermiştir.86 Şahsevenler, çeşitli taifelerden meydana gelmiş büyük bir federasyondu. Konar-göçer olup, yazın Halha, Erdebil ve Karabağ mıntıkalarındaki dağlarda, kışın da münbit ovalarda ve Aras kıyısında çadırlarda yaşarlardı. Bu federasyon bazı büyük kollara ayrılmıştı. Bu kollar şunlardı; 1- Erdebil’de yaşayanlara “Erdebil Şahsevenleri” adı verilirdi. 19. asır başlarında Erdebil ovalarında 8 bin Şahseven yaşıyordu. Aynı yüzyıl ortalarında Erdebil ve Mişkin87 bölgelerinde bin çadırlık Şahseven grubu hayat sürüyordu.88 2- Meraga civarında yaşayanlara da “İnanlu (İnallu) Şahsevenleri” denirdi. 3- Karadağ’da yaşayanlara “Karadağ Şahsevenleri” denirdi. Karahanlu, Karaçorlu, Kul Beğlü, Mehmed Hanlu, Hüseyneglü, Çalbeyanlu, Hoca Alilü, Koca Beglü, Hacı Hocalu, Nevruzlu, Geyiklü, Alarlu, Yurteci, İsa Beglü, Rıza Beglü, Deklanlu, Tursun Hocalu, Aşranlu, Hamslu ve Şatırlu aşiretleri, Karadağ Şahsevenlerinin önemli obalarıydı. Yaz aylarında

havalideki yaylalara çıkıp, kış aylarında ovalara inen bu obalar, özellikle Aras nehri kıyısında çadırlarını kurarlardı.89 19. asır ortalarında Karadağ bölgesinde 800 çadırlık bir grub bulunmaktaydı.90 4- Yazın Karasu vadisinde, kışın da Mugan'da oturanlara "Sebelân Şahsevenleri" adı verilirdi. Bunların en önemli aşiretleri; Kara Kasımlı,91 Delikanlu, Tekle, Kuzatlu, Yurtçu, Pulatlu, Şeyhlü'dür. Bunların yirmi bin çadırı vardı.92 Mugan Şahsevenleri, 1709 yılında Safevî Devleti'ne karşı isyan etti.93

1726'da da Arasbar kazasında Aşağı Balanurku, Mehmedcelil ve Ebulfettan köylerinde yaşayan Hacı Alili aşireti ile beraber 15 bin Şahseven, Kebirli ve Kengerli, Osmanlılara karşı şekavet hareketine girişti.94 Bunun üzerine devlet, 16 haneyi (80 kişi) Mugan'a yerleştirdi.95 Mugan'da yaşayan Şahseven aşiretleri, 1736-1746 yılları arasında cereyan eden Şah Nadir zulmü sırasında zorla Horasan'a göç ettirildi.96 5- Mişkin bölgesinde yaşayanlara "Mişkin Şahsevenleri" adı verilirdi. Kocabeglü, Hacı Hocalu, Beğdilli, Ağaçerilü, Yedi-Oymak, Zergerlü, Çakırlu, Ilhıçı, İnallu, Karamanbegü gibi obalar bu taifeyi oluşturuyordu. 6- Azerbaycan'ın güneydoğusunda Zencan bölgesinde yaşayan gruba "Deviran Şahsevenleri" adı verilirdi. 7-Irak-Acem bölgesinde yaşayanlar da "Bağdadî Şahsevenleri" ismiyle anılırdı.97

Şahsevenlerden ayrılan İri oymak, Livanlu, Delikanlu, Amulu gibi bazı taifelerde Meyâne ve Garmerûd civarlarında yaşıyorlardı. 1814 yılı itibariyle, yalnız Tebriz-Zencan hattında Haştarûd, Garmerûd, Meyâne bölgelerinde konar-göçer hayat süren yaklaşık elli bin çadırdan oluşan bir Şahseven topluluğu vardı. Azerbaycan coğrafyasında Şahsevenlerin kurduğu 130 kadar köy bulunmakta olup, bu köyler, aşiret isimleriyle anılmaktadır.98 Erdebil, Halhal ve Mugan bölgelerinde yaşayan Şahseven grubları, Erdebil Hanlığı'nı kuran Nazarali Han Şahseven tarafından birleştirilmesiyle Azerbaycan'da siyasî bir güç

haline geldi. Savalan yaylakları ile Mugan arasında konar-göçer hayat süren Şahseven aşiretlerinin göçmeleri, 1828 Türkmençay anlaşmasına göre, Rusya ile İran arasında yasaklandı.99 1727 yılında Gence vilayetinin, Gencebasan, Şemkürbasan, Tavus ve Arasbar nahiyelerinde obalar halinde yaşayan Şahseven taifesine bağlı Hacı Alilü aşiretinin bir obası, Manzurlu ve Girzanlı'da kışlar, Karakaya ve Göyçeli'de yaylardı. Bir obası da, Tağlı Dağı ve Kızılcabaş'ta yaylar, Eylemezin ve Anbarlı'da kışlardı. Diğer obası Sorluk'ta kışlar, Şemkür'de yaylardı. Arasbar obası az sonra Mugan'a göç etti. Gencebasan nahiyesinde Kuşkara köyünde de hayvancılık ve ziraatle uğraşan bir Şahseven grubu bulunmaktaydı (Bk. Tablo- 3).

Şamlu; Safevî Devletinin kuruluşunda etkin rol oynayan Türkmen gruplarından biriydi. Şeyh Cüneyd'le birlikte yaşadıkları Haleb-Antep bölgesinden Azerbaycan'a göçettiler.100 Revan, Makü, Erdebil ve Gence'nin Gencebasan nahiyesinde Şamlulara (Dımaşklı) tesadüf edilmektedir. 1727'de Gence'de Şamkürek çayının kenarındaki Şamyeri ve Makü'de Türkân, Dik, Kara Hasanlı, Mezra, Meydan, Karakilise, Cancan, Ozanlı ve Muratverdi köylerinde oturuyorlardı. Meraga'dan Makü'ye gelen bir Şamlu aşireti de Meraga Dımaşklı adını verdikleri köyde yaşıyordu. Revan Şamluları, Aralık ve Hayderik nahiyelerinin Muradverdi, Güllüce, Hatunkehriz, İsahan, Molla Halil, Derebeg, Begengân, Sukutlu, Hacı İslâm, Begköyü, Ahırgân ve Sugünlü köylerinde hayat sürüyordu. Şamlu boyunu oluşturan obalar; Beğdilli, İnallu (İnanlu), Hudebende, Avcı, Balabanlu, Biçerlü, Acirlü, Arablı, Arabgirlü ve Kerametlü'ydü.101 1593'de Gence'nin Şemkir Arran'ında bir Avcılu aşireti bulunuyordu. 1727'de Erdebil'in Kermerud kazasının Pervane nahiyesinde bir Biçerli obası, Revan'ın Iğdır ve Gerni nahiyelerinde Karamemet köyünde Arapkirli obaları yaşıyordu. Şamlu teşekkülerinden biri de Arablı102

taifesiydi. Aslen Beğdilli boyundan olan Arablı taifesine bağlı obalar, Erdebil (Heşterud nahiyesinin Arablı köyü), Gence (Berda kazasının Arablı köyü), Makü (Arablı köyü) ve Urmiye (Benaberuç nahiyesinin Pirçavuş, Begen ve Pircevad/Çakır köyleri) bölgelerine dağılmıştı (Tablo-1, 2, 3, 5, 10, 13). Şah Abbas Devri'nde Şamlular devletin en itibarlı boylarından biri oldu. Şah Abbas, mühim emirliklere bu boyun beylerini tayin etti. Onun halefi Şah Safî zamanında da (1628-1642) bu itibarlarını devam ettirdiler. Ancak, 18. yüzyılda zayıf düşmüşler ve eski itibarları kalmamıştır. Bundan sonra İnallu gibi bir kısım obalar Şahsevenlere katılarak varlıklarını devam ettirdiler.[103] Azerbaycan'da 19. yüzyıl başlarında 3 bin hane, asrın ortalarında Karadağ bölgesinde iki yüz hane Beğdilli yaşıyordu.[104]

Şekakîler; Timur tarafından bölgeye getirilip yerleştirildiği öne sürülen bu grup, Meyâne'nin kuzeyinde Germerûd ve Serab havalisinde sakindi. Germerûd'ta bulunanların bir kısmı konar-göçerdi. Bu mıntıkada Şahsevenler ile birlikte yaşadıklarından kimi zaman Şahsevenlerden, kimi zamanda Ekrad taifesinden sayılmışlarsa da özbe öz Türkmendirler. Şakakî federasyonu, Mehmed Rızalu, Begzâde, Cafer Hanlu, Eskanlu, Begzâde-i Serab, İzzeddinlü, Kelaranlu, Vermezyar, Şemganlu Talib, Gulaman ve Şabanlu gibi taifelerden oluşuyordu.[105] 1831 yılında Tebriz-Erdebil arasında yaşayan Şakakîler 60 bin aile kadardı.[106]

Ulu Hıtaylar; Sarı Nehir ile Çin Seddi arasındaki Hıtay[107] bölgesinden Cengiz Dönemi'nde Tebriz'e göç eden Uygurlardan bir kabiledir. Tebriz'in bir nahiyesi bunların adıyla tesmiye olunmuştu. 1727'de Ulu Hıtay, Mir Alilü, Molla Ahmedlü, Pirhanlu ve Şeyh Hasanlu obalarından oluşuyordu (Tablo- 12).

Ustaclu; Safevî Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynayan Ustacalular Bingöl çevresinde iken Şah İsmail'e katıldılar. Bunlara bağlı aşiretler; Çavuşlu, Şeyhler, Kengerli, Şereflü, Kerempa, Koçulu, Sofulu, Mahi

Fakihlü, Karahisarlu, Kızıllu, Damlu ve Gözübüyüklü'dür.[108] Tahrir kayıtlarında bu aşiretlerden Sofulu (Haçin/Gence), Karahisarlu (Şerür/Revan), Kızıllu(ca) (Serab/Erdebil, Kavdan/Meraga, Ermuy/Revan), Çavuşlu (Serab/Erdebil) ve Damlu'ya (Hadamlu, Erdebil-Damdavdekli, Ovacık/Hoy) rastlanmaktadır (Bk. Tablo- 1, 3, 4, 6 ve 9). 19. yüzyıl başlarında Azerbaycan'da 3 bin Ustacalu yaşıyordu.[109]

Varsaklar; Varsaklara bağlı bazı aşiretler, Şeyh Cüneyt'e bağlanarak onunla birlikte 1456'da Uzun Hasan'a katıldılar.[110] Daha sonra İran'a geçerek, Erdebil tekkesinin hizmetine girdiler. Bu Varsaklar, diğer Anadolu Türklüğüyle birlikte Safevî Devleti'nin kuruluşunda büyük rol oynadılar. 1500 tarihinde Şah İsmail'in Anadolu'ya gelmesi üzerine bir kısım Varsak daha Erzincan dolaylarında ona katıldılar.[111] Çukurova'yı yurt tutmuş iken, Azerbaycan coğrafyasına göç eden Varsak aşiretlerinden bazıları Arıklı, Ozanlu, Sarubeglü ve Toguz'dur. Bunlar, Varsakların Kusun boyuna mensuptular.[112]

Arıklı; 1727'de Gence'nin Şemkirbasan nahiyesinde Artapa ile Hünesin arasında yaylayıp, Köhneli köyünde kışlayan ve Halha kazasında Toprakkale'de kışlayıp, Karakaya'da yaylayan iki grubu vardı (Bk. Tablo- 3).

Sarubeglü; 1727'de Urmiye'nin Belde nahiyesine bağlı Seydî Kuşi, Lütuf, Kultıbaş ve Çöptüraş köylerinde yaşıyorlardı (Bk. Tablo- 13).

Toguz; III. Murat Devri'nde Tebriz'in Sarıkurgan kazasının Ahneci nahiyesinde aynı adlı köyde bir oba yaşamaktaydı. 1727'de Meraga'nın Ahneci ve Revan'nın Gerni nahiyelerinde aynı adlı köylerde yaşayan iki Toguz obası vardı (Bk. Tablo- 6,10 ve 11).

Tiflis vilayetinin Ağçakal'a nahiyesinde Varsakların Ulaş boyuna mensup Büyük, Küçük ve Orta Ulaşlı adlarıyla anılan aşiretler yaşamaktaydı.[113]

Yazır; Azerbaycan coğrafyasında Gence bölgesinde Yazır boyunun adını taşıyan bir çay vardı. Otuzikili aşiretlerinden Mafruzî boyu bu çayın kenarında ziraat yapardı (Bk. Tablo- 3).

Yıva; Yıva Oğuzları, Seyhun boylarından Avşar ve Salgurlarla birlikte 1130'da İran ve Urmiye bölgesine göç etmiştir. 1230'lu yıllarda Moğol istilasının başlaması üzerine diğer Azerbaycan Türkmenleriyle birlikte büyük nüfus kitlesi batıya gitmiştir. Safevî Devri'nde Kaçar obaları arasında bir Yıva obasına tesadüf edilmektedir.114 Nitekim 1593 tarihli kayıtlara göre, bazı küçük oymaklar Gence vilayetinin Şemkir nahiyesi, Karaağaç ve Berda kazalarında yaşamaktaydı. Bir oba da Kaçar taifesine bağlı oymaklar arasında zikredilmiştir. Bunlar Yıvalı Kaçarlı, Yıva Kaçar ve Taylı Yıvalân oymaklarıdır (Bk. Tablo- 2). Hattâ ünlü Kaçar beyi İmam Kulu Han, Yıva Kaçarlı obasına mensuptur.115

Yigirmidörtlüler; Kaçar obaları arasına sonradan katılmış bir boylar federasyonuydu.116 1593'de Gence ve Berda Sancaklarının muhtelif nahiyelerinde meskûn olan bu ulusa; Alişarlı, Sarıhacılu, Bahşayışlu, Tüllü, Bahtiyarlu, Tokacılu, Dedehalillü, Tubilü, Yüreki, Molla Alilü, Seydi Zenk, Alpavut, Yasavullu, Derebeglü, Göde Ahmedlü, Gökçekli, Peyre Mahmudlu, Sarı Hacılu, Varvan, Zend aşiretleri bağlıydı. Bu aşiretlerin vergi gelirleri Sultan haslarına ayrılmıştı. Yasavullu aşiretinin, 1727'de Berda'nın Divanabadan köyünde yaşadığı görülmektedir (Bk. Tablo- 2 ve 3).

Yüregir; Çukurova ve Halep Türkmenleri arasında büyük bir nüfus kitlesi bulunan Oğuz boyu Yüregirlerden bir oba, tahminen Dulkadirlü ulusu ile birlikte Azerbaycan'a göç etmiş ve Gence'nin Zegem bölgesine yerleşmiştir (Bk. Tablo- 2).

DİPNOTLAR

1 Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1998, s. 3; Z. Velidî Togan, “Azerbaycan”, İslâm Ansiklopedisi (İA), C. II, s. 97-100.

2 İbn Hişam’a ait bu söz için bk. Firidun Ağasıoğlu, Azer Halkı, Bakı 2000, s. 10 ve Osmanlı Devleti İle Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri, Karabağ-Şuşa, Nahçivan, Bakü, Gence, Şirvan, Şeki, Revan, Kuba, Hoy-I (1578-1914), Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara 1992, s. 5.

3 Geniş bilgi için bk. Saleh Muhammedoğlu (Aliev), “Azerbaycan Türklerinin Etnik Menşeine Dair Üç Ana Görüşün Eleştirisi”, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, sayı; 116, (İstanbul 1998), s. 91-104; Azerbaycan Tarihi, (En Kadim Zamanlardan XX. Asradek), (Redaktör; Z. M. Bunyadov-Y. B. Yusufoav), Bakı 1994, s. 228-231.

4 Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekâyinamesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli, (Çev. H. D. Andreasyan, Notlar; E. Dulaurer, Çev. M. H. Yinanç), Ankara 1987, s. 49-50.

5 Azerbaycan Tarixi, (Redaktör; Süleyman Aliyarlı), Bakı 1996, s. 214-216; M. Fahrettin Kırzıoğlu, “1593 (H. 1001) Yılı Osmanlı Vilayet Tahrir Defterleri’nde Anılan Gence-Karabağ Sancakları ‘Ulus’ ve ‘Oymak’ları”, Atatürk Üni. Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi Ahmet Ceferoğlu Özel Sayısı, sayı: 10, (Ankara 1979), s. 201.

6 Mirza Bala, “Erdebil”, İA, c. 4, s. 290.

7 Togan, “Azerbaycan”, s. 101; Aynı Yazar, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. 199.

8 Kırzıoğlu, “Gence-Karabağ Sancakları ‘Ulus’ ve ‘Oymak’ları”, s. 201.

9 Argun, Orta Asya’dan göç eden kesif bir Türkmen kitlesini Azerbaycan ve Doğu Anadolu’ya nakletti. Türkmenlerin bu topraklara

göçmesini cazibeli hale getirmek için de Gazan Han, beylere iktâlar dağıttı Hülagu bu ülkeyi Türk-Moğol yurdu haline getirme politikası güderek; Halep ve Şam Türkmenlerini göç ettirdi (Bk. Azerbaycan Tarixi, (Red; Aliyarlı), s. 276-282, 295-296; Bertold Spuler, İran Moğolları, (Çev. C. Köprülü), Ankara 1987, s. 105; Mehmet Eröz, Yörükler, İstanbul 1991, s. 244; Togan, “Azerbaycan”, s. 104; Faruk Sümer, “Azerbaycan’ın Türkleşmesi Tarihine Umumî Bir Bakış”, Belleten, XXI/83, (Ankara 1957), s. 435-443; Bala, “Erdebil”, s. 296.

10 Ağasıoğlu, Azer Halkı, s. 15; Togan, “Azerbaycan”, s. 94.

11 Togan, “Azerbaycan”, s. 104, 107; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991; Nasib Nasibli, “Osmanlı-Safevi Savaşları ve Azerbaycan”, Azerbaycan Tarixinin Çağdaş Problemleri, (Redaktör; Hamlet İsaxanlı), Bakı 2000, s. 233; Sümer, “Azerbaycan’ın Türkleşmesi”, s. 443-444; John E. Woods, Akkoyunlular, Aşiret, Konfederasyon, İmparatorluk, 15. Yüzyıl Türk-İran Siyaseti Üzerine Bir İnceleme, (Çev. S. Özbudun-Ek; N. Sakaoğlu), İstanbul 1993; Saim Savaş, “XVI. Asırda Safevîlerin Anadolu’daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devleti’nin Buna Karşı Aldığı Tedbirler”, Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi (1999), Konya 2000, s. 184.

12 Mirza Bala, “Hoy”, İA, c. 5, s. 572.

13 Woods, Akkoyunlular, s. 97.

14 Geniş bilgi için bk. İsmail Aka, Timurlular, Ankara 1995.

15 Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 1-56. 1514’de Safevîlerin Diyarbakır valisi Ustaclu Muhammed, bölgedeki aşiretleri yanına alarak Azerbaycan’a götürmüştür İdrîs-i Bidlisî, Selim Şah-nâme, (Haz; Hicabİ Kırlangıç), Ankara 2001, s. 162. Şah İsmail Erzincan’a geldiğinde 7 bin

nefer Türkmen kendisine katıldı [Azerbaycan Tarihi, (Red; Bunyaduv,), s. 399].

16 Adel Allouche, Osmanlı-Safevî İlişkileri, Kökenleri ve Gelişimi, (çev. Emin Dağ), İstanbul 2001, s. 59-60, 70; Mazlum Uyar, “Safevîler Öncesi İran’da Tasavvuf ve Safevî Devleti’nin Ortaya Çıkışı”, Akademik Araştırmalar Dergisi, 7-8, (İstanbul 2001), s. 85-98.

17 R. Paul Lindner, Orta Çağ Anadolusu’nda Göçebeler ve Osmanlılar, (Çev. M. Günay), Ankara 2000, 171-172.

18 Togan, “Azerbaycan”, s. 112.

19 Devlet yönetiminde Şiîliğin etkisi için Mehmet Saray, Türk-İran Münasebetlerinde Şiiliğin Rolü, Ankara 1990.

20 Allouche, Osmanlı-Safevî İlişkileri, s. 146; Sümer, Safevî Devleti, s. 149; Efendiyev, Azerbaycan Safeviler Dövleti, s. 59-62; H. Memmedov Karamanly, “XVI-XVIII Yüzyıllar Osmanlı-Safevî Savaşları”, Yeni Türkiye Osmanlı Özel Sayısı, (Ankara 1999), c. 1, s. 502-503.

21 Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münâsebetleri 1578-1590, s. 27, 152, 191-192; Oqtay Efendiyev, Azerbaycan Safeviler Dövleti, Bakı 1993, s. 132-179; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas-Elleri’ni Fethi (1451-1590), Ankara 1993, s. 369-370; Feridun Emecen, “Kuruluştan Küçük Kaynarca’ya”, Osmanlı Devleti Tarihi, Devlet ve Toplum, C. I, s. 39; Karamanly, “Osmanlı-Safevî”, s. 504.

22 Sümer, Safevî Devleti, s. 148, 168, 192, 199; Orhan Yeniaras, Karapapak ve Terekemelerin Siyasi ve Kültür Tarihine Giriş, İstanbul 1994, s. 43-45.

23 Karamanly, “Osmanlı-Safevî”, s. 505.

24 John R. Perry, “Forced Migration in Iran during the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, Iranian Studies, C. VIII, Autumn 1975, N. 4, s. 202-208.

25 1635’de Revan’ı ele geçiren IV. Murad, 4-5 bin Şiîyi şehirden sürdü (Karamanly, Osmanlı-Safevî, s. 505).

26 Togan, “Azerbaycan”, s. 113-114; Arşiv Belgeleri, s. 35.

27 Karamanly, “Osmanlı-Safevî”, s. 505.

28 Tahrir teşebbüsü 1591-1593 döneminde de yapılmıştır. Bu dönemde Tebriz, Gence ve Revan vilayetleri tahrir edilmiştir. Ardından 1724-1727 tahriri yapılmıştır. Bu araştırmanın temel kaynağı olan bu tahrir defterleri şunlardır; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Tapu-Tahrir Defterleri (TTD), nr. 633, 645, 699, 895, 898, 901, 902, 903, 904, 905, 907, 908, 909, 910, 911. Bu defterlerde “hali an er-reâyâ” tâbirine sık rastlanması aşiretlerin topraklarını terk edip geri dönmediklerini gösteriyor.

29 Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, (Redaktör; H. Dursun Yıldız), İstanbul 1988, C . 9, s. 563.

30 Azerbaycan Tarixi, (Red; Aliyarlı), s. 497-498.

31 H. D. Halilov, Karabağ’ın Elat Dünyası, Bakı 1992, s. 21.

32 Büyük İslâm Tarihi, c. 9, s. 569.

33 Azerbaycan Tarixi, (Red; Aliyarlı), s. 509-511.

34 Geniş bilgi için bk. Karamanly, “Osmanlı-Safevî”, s. 506-507.

35 Togan, “Azerbaycan”, s. 115; Azerbaycan Tarihi, (Red; Bunyadov), s. 569-597.

36 Bölgenin Türklüğü hakkında bk. Aziz Elekberli, Gedim Türk-Oğuz Yurdu “Ermenistan”, Bakı 1994.

37 Lindner, Göçebeler ve Osmanlılar, s. 168-169.

38 Halilov, Karabağ’ın Elat Dünyası, s. 61.

39 Şeşen, Türk ülkeleri, s. 180. .

40 Sümer, Safevî Devleti, s. 5; Woods, Akkoyunlular, s. 325; Sümer, “Azerbaycan’ın Türkleşmesi”, s. 444.

41 Woods, Akkoyunlu, s. 97; Azerbaycan Tarixi, (Red; Aliyarlı), s. 318-322; Anadolu için bk. Tufan Gündüz, Anadolu’da Türkmen Aşiretleri, “Bozulus Türkmenleri 1540-1640, Ankara 1997.

42 Sümer, Oğuzlar, s. 359.

43 Faruk Sümer, Kara Koyunlular I, Ankara 1984, s. 27; Aynı Yazar, Safevî Devleti, s. 197; Asker Zahidov, Gence (Tarihi Ma’lumatlar, Fakıtlar ve Tapıntılar), Gence 1998, s. 34. Bu taife 1467’den sonra Akkoyunlulara katıldı (Bk. Woods, Akkoyunlu, s. 326).

44 BOA, TTD 633, “Kanunnâme”.

45 Reşidbey İsmayilov, Azerbaycan Tarihi, Bakı 1993, s. 22; Sümer, Safevî Devleti, s. 56, 98, 188 vs.; Togan, “Azerbaycan”, s. 101, 112; İran Tetkik Raporu, s. 44-45; Woods, Akkoyunlular, s. 325.

46 Avşarlar hakkında bk. Sümer, Oğuzlar, s. 220-223, 354, 361. .

47 Sümer, Safevî Devleti, s. 55, 106, 139, 192 vd.; Aynı Yazar, Oğuzlar, s. 181; İran Tetkik Raporu, s. 46; İsmayilov, Azerbaycan Tarihi, s. 21.

48 İran Tetkik Raporu, s. 46; İsmayilov, Azerbaycan Tarihi, s. 21.49 Şam Bayatı, Dulkadir ilindendi (Bk. Gündüz, Bozulus Türkmenleri, s. 56).

50 Sümer, Oğuzlar, s. 187, 357.

51 Tiflis Eyaletinin Mufassal Defteri, Borçalı ve Kazak (1728. il), (Şahin Mustafayev-redaktör, H. Memmedov), Bakı 2001, s. 43.

52 Togan, “Azerbaycan”, s. 93. Sümer bu nüfusu 6 bin-8 bin kişi olarak vermektedir (Oğuzlar, s. 359).

53 Sümer, Oğuzlar, s. 194-195.

54 Tiflis Eyaletinin Mufassal Defteri, s. 86.

55 Sümer, Safevî Devleti, s. 48, 178.

56 Sümer, Oğuzlar, s. 255.

57 İran Tetkik Raporu, s. 48.

58 Büyük İslâm Tarihi, C. 9, s. 567-572.

59 Tiflis Eyaletinin Mufassal Defteri, s. 89-90.

60 Togan, “Azerbaycan”, s. 93; Sümer, Oğuzlar, s. 355. .

61 Geniş bilgi için bk. Sümer, Karakoyunlular, s. 19-32; Azerbaycan Tarixi, (Red; Aliyarlı), s. 313-317.

62 Togan, “Azerbaycan”, s. 93.

63 İran Tetkik Raporu, s. 47.

64 Sümer, Kara Koyunlular, s. 23-24; Aynı Yazar, Oğuzlar, s. 264; Azerbaycan Tarihi, (Red: Bunyadov), s. 359.

65 Sümer, Oğuzlar, s. 361.

66 Sümer, Karakoyunlular, 26-27; Woods, Akkoyunlular, s. 336.

67 Tiflis Eyaletinin Mufassal Defteri, s. 59-60, 63-64.

68 Mirza Bala, “Kara-Papak”, İA, c. 6, s. 330-331; Fahrettin Kırzıoğlu, “Khazarların Borçalı ve Kazak Boylarından Oluşan Karapapaklarda Çağımızda İnsan-Heykelli Kabirtaşı Yapma Geleneği”, Türk Kültürü Araştırmaları, XXXI/1-2, (Ankara 1995), s. 229-251; Orhan Yeniaras, Karapapak ve Terekemeler, s. 17; İran Tetkik Raporu, s. 46. Karapapakların soyunu Hazar Türklerine bağlayanlar (Bk. Zahidov, Gence, s. 35) olduğu gibi, bunların Peçenekler ile Kıpçakların karışımından meydana gelmiş bir teşekkül olduğunu (Esmed Muhtarova, Türk Halklarının Tarihi, Bakı 1999, s. 230; Rasovski, “Eski Rus Tarihinde Karakalpakların Rolü”, Ülkü Halkevleri Dergisi, X/57, (Ankara 1937), s. 248; P. P. İvanov, “Karakalpakların Tarihine Dair Materyaller”, Ülkü Halkevleri Dergisi, XI/65, (Ankara 1938), s. 418) söyleyenlerde bulunmaktadır.

69 İran Tetkik Raporu, s. 46.

70 Bala, “Kara-Papak”, s. 331; Sümer, Oğuzlar, s. 361; İran Tetkik Raporu, s. 47.

71 Zahidov, Gence, s. 27; G. Geybullayev, Kadim Türkler ve Ermenistan, Bakı 1989, s. 125.

72 Tiflis Eyaletinin Mufassal Defteri, s. 45.

73 Zahidov, Gence, s. 27.

74 Sümer, Safevî Devleti, s. 164; Aynı Yazar, Oğuzlar, s. 354. Bir başka görüş, Kengerlerin Peçeneklerin veya Kıpçakların bir boyu olduğudur. Bu görüşe göre, Kengerler 4-5. asırda Nahçivan'a gelmişler, Orta Çağ boyunca Revan bölgesinde yaşamışlardır. 1766'da Gürcü saldırılarının artması üzerine bir grup Kazak ile birlikte Karabağ'a göç etmişlerdir (Bk. Zahidov, Gence, s. 26; Geybullayev, Kadim Türkler, s. 125; Ebülfez Amanoğlu, "16-18. Yüzyıl Osmanlı Kaynaklarına Göre Güney Kafkaslar'da Yer İsimleri", Kök Araştırmalar, (Ankara 2000), Osmanlı Özel Sayısı, s. 91).

75 Togan, "Azerbaycan", s. 93; Sümer, Oğuzlar, s. 356; Zahidov, Gence, s. 27.

76 Azerbaycan Tarixi, (Red; Aliyarlı), s. 673-674.

77 Amanoğlu, "Güney Kafkaslar'da Yer İsimleri", s. 92. .

78 Muganlu Türkmenlerinin geçmişini Hunlara kadar götürenler de vardır (Bk. Zahidov, Gence, s. 37).

79 Tiflis Eyaletinin Mufassal Defteri, s. 47, 48, 74, 83, 176.

80 Sümer, Oğuzlar, s. 358.

81 Togan, "Azerbaycan", s. 93; İran Tetkik Raporu, s. 45; Sümer, Oğuzlar, 355, 361; Aynı Yazar, Safevî Devleti, s. 154, 199.

82 Sümer, Safevî Devleti, s. 119, 131, 153, 198-199.

83 Azerbaycan Tarixi, (Red; Aliyarlı), s. 497.

84 Muhtarova, Türk Halkları, s. 230.

85 Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi, s. 348.

86 İsmayilov, Azerbaycan Tarihi, s. 20.

87 Mişkin bölgesinde Türkmen mevcudiyeti İlhanlılar Devri'ne kadar iner. Mişkin Türkmenleri, yedi şehirden ibaret bir vilayet halinde yaşamakta idi (Bk. Bala, "Erdebil", s. 296).

88 Togan, “Azerbaycan”, s. 92. F. Sümer bu nüfusu 3 bin kişi olarak vermektedir (Oğuzlar, s. 357-358, 361).

89 İran Tetkik Raporu, s. 43-44.

90 Sümer, Oğuzlar, s. 361.

91 İsmayilov, Azerbaycan Tarihi, s. 20.

92 Togan, “Azerbaycan”, s. 93.

93 Azerbaycan Tarixi, (Red; Aliyarlı), s. 467.

94 T. Mustafazade, Azerbaydjan i russko-turetskiye otnoşeniya v I treti XVIII veka, Bakı 1993, s. 152.

95 BOA, TTD 903, s. 532-533.

96 Azerbaycan Tarixi, (Red; Aliyarlı), s. 497.

97 İran Tetkik Raporu, s. 44.

98 İsmayilov, Azerbaycan Tarihi, s. 20.

99 Azerbaycan Tarixi, (Red; Aliyarlı), s. 509, 670.

100 Sümer, Safevî Devleti, s. 172; Efendiyev, Azerbaycan Safeviler Dövleti, s. 193.

101 Sümer, Safevî Devleti, s. 173; Aynı Yazar, Oğuzlar, s. 232; Woods, Akkoyunlular, s. 327.

102 Dulkadir iline mensup aşiretlerdendir (Bk. Gündüz, Bozulus Türkmenleri, s. 51).

103 Sümer, Oğuzlar, s. 232-234.

104 Togan, “Azerbaycan”, s. 93; Sümer, Oğuzlar, s. 361.

105 İran Tetkik Raporu, s. 47.

106 Togan, “Azerbaycan”, s. 93.

107 Ahmet Taşağıl, “Hıtâynâme”, TDVİA, c. 17, s. 405.

108 Sümer, Safevî Devleti, s. 160-168; Azerbaycan Tarihi, (Red; Bunyadov, s. 399).

109 Sümer, Oğuzlar, s. 359.

110 Aşıkpaşa-zâde, Tevârih-i Al-i Osman, (Neş. Ali Bey), İstanbul 1332, s. 264-266; Walther Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, (çev. Tevfik Bıyıkoğlu), Ankara 1992, s. 16-36.

111 Sümer, Safevî Devleti, s. 3, 18-19.

112 Varsaklar hakkında geniş bilgi için bk. Ali Sinan Bilgili, Osmanlı Döneminde Tarsus Sancağı ve Tarsus Türkmenleri, Ankara 2001, s. 188; Aynı Yazar, “Osmanlı’ya Karşı Bir Türkmen Boyu; Tarsus Türkmenleri”, Yeni Türkiye Osmanlı Özel Sayısı, C. 4, Ankara 1999, s. 170-179.

113 Tiflis Eyaleti Mufassal Defteri, s. 168.

114 Sümer, Oğuzlar, s. 264, 267.

115 Sümer, Oğuzlar, s. 267.

116 Sümer, Safevî Devleti, s. 188.

Bakü Hanlığı / Dr. Merziye İskenderova [s.44-56]

Azerbaycan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü / Azerbaycan

On sekizinci yüzyılın ortalarına doğru İran İmparatorluğu'nda yaşanan derin ekonomik ve politik çöküşün başlıca nedeni kendi devlet anlayışlarının Azerbaycan arazisindeki başarısızlığıdır. Azerbaycan topraklarında halk kurtuluş hareketleri ve 1740'lı yılların sonunda feodal ilişkilerin yeni bir boyut kazanması sonucu 20 kadar hanlık meydana gelmişti. Bu hanlıklardan biri de Bakü Hanlığı idi.

Tarafımızdan araştırılan konunun farklı yönlerinin açıklanıp incelendiği birçok Azerbaycan ve Rus tarihçilerinin çok ciddiyyetle yazılmış eserlerine hakettikleri önem ve değeri vererek onlardan en iyi şekilde yararlanacağımızı, makalede geniş çapta çeşitli kaynakların ve bilimsel araştırma alanına çoğunlukla ilk kez getirilen zengin arşiv malzemelerinin karşılaştırmalı incelenmesi için çaba göstereceğimizi, Bakü Hanlığı'nın sosyal-ekonomik ve politik tarihiyle ilgili meselelerin daha derinden aydınlatılmasına çalışacağımızı belirtmek istiyoruz.

Nadir Şah Afşar'ın askeri güce dayanan birleşik devleti, politik yönden pek sağlam ve dayanıklı değildi, çünkü onun farklı illeri ekonomik bakımdan kopuk-parçalanmış bir hale gelmişti. Civar köyleriyle birlikte Bakü Hanlığı da bu illerden biriydi. Büyük toprak sahiplerinin çoğalması İran'da olduğu gibi, Azerbaycan'da da merkezi hâkimiyetten uzaklaşmaların esas nedenini oluşturuyordu… Bu arada, Nadir Şah kendisinin baskıcı rejiminden kaynaklanan ve giderek şiddetlenen halk hareketini bastırmakta başarısız olunca, feodalların büyük bir kısmını kendisinden soğutup uzaklaştırdı1 ve bununla da merkezi hâkimiyete bitirici darbeyi indirmiş oldu. Bunun yanı sıra, 1730-1740'lı yıllarda İran

egemenliğine karşı Azerbaycan halkının bağımsızlık uğruna verdiği savaş, sadece Nadir Şah devletinin direklerini temeline kadar sarsmakla kalmayıp, aynı zamanda Azerbaycan arazisi üzerinde İran egemenliğinin tamamen kaldırılmasına ve bağımsız hanlıkların meydana gelişinin tümüyle durdurulmasına neden oldu. Yerli feodaller, halk kurtuluş harekatından yararlanarak ülkenin farklı yerlerinde hâkimiyeti ele geçirdiler ve kendilerini bağımsız hükümdar, han ilan ettiler. Bu nedenle de ünlü Azerbaycan bilgini, tarihçi Abbaskulu Ağa BaküHanov, İran askeri kuvvetleri ülke dışı edilince “hemen her bölgede bağımsız hâkimlerin meydana geldiğini”[2] yazmıştır. Bakü’de İran rejimi aleyhine mücadeleye Dergah-Kulu Han’ın oğlu Mirza Muhammet önderlik ediyordu. Kendisini bağımsız “Badkuye hâkimi veya Bakü hükümdarı”[3] ilan eden Mirza Muhammet Han, Bakü Hanlığı’nın kurucusu idi.

Böylece, Bakü bölgesinde büyük toprak sahiplerinin az sayıda olmasına rağmen, burada merkezi Bakü olan bağımsız hanlığın teşekkülü, kendi imkanlarının çok üzerinde vergilerin ağırlığı altında ezilen yerel nüfusun, ortaya çıkan olaylar dışında kalmak istemedikleri, isteseler bile zaten kalamayacakları gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Hatta Mirza Muhammed Han’ın askeri gücü, Nadir Şah’ın ordusuna yakın olsa bile [4] kendisinin İran egemenliğinden kurtulma ve bağımsız hanlık kurma yolundaki çabaları başarısız kaldı ve hiç bir zafer kazanamadı.

Bakü şehri ve 39 köy[5] dahil, Bakü Hanlığı çok da büyük olmayan araziyi kapsıyor (uzunluğu 75 verste ve en fazla genişliği de 30-40 verste yakın) ve tüm Apşeron yarımadasını içine alıyordu.[6] Hanlık doğudan, kuzeyden ve güneyden Hazar denizi ile, batıdan ve güneybatıdan Şamahı Hanlığı ile, kuzeybatıdan ise Guba Hanlığı ile çevrilmişti. 1810 yılına ait veriler, Bakü Hanlığı’nın nüfusunun az sayıda olduğunu gösteriyor; 7622 erkek nüfus (şehirde 2235 kişi, köylerde 5387 kişi) [7] toplam nüfus sayısı ise

15244 kişiydi. Hanlığın nüfusu karışık olsa da, çoğunluğu Azerbaycan Türkle

ri oluşturuyordu. Bilindiği üzere, Ermenilerin Bakü'ye gelişi daha XVIII. yüzyılın birinci yarısında Çar hükümetinin izlediği göç siyaseti ile lilgilidir.8 Fakat bu siyaset bütünlükte başarısızlığa uğramıştı. Sadece bazı Ermeni aileleri Hazar Denizi kıyısındaki eyaletlere yerleştirilmiş ve Bakü de bundan nasibini almıştı. XIX. yüzyılın başında Bakü'ye 24 Hane9 yerleşmişti. Bakü köylerinde ise ermeni aileleri genellikle hiç yaşamıyorlardı.

Kuşkusuz, Bakü Hanlığı'nın arazice küçük ve nüfus sayısı itibabariyle de az olması burada karmaşık ve çok dallı bir yönetime gerek bırakmıyordu. Ama Bakü Hanlığı, diger hanlıklarla eşit düzeyde gelişme göstermiş ve tipik bir feodal devlet gibi formalaşmıştı. Burada yönetim (mali, askeri, yargı) tamamen Han'ın ellerinde toplanmıştı ve "Han, Hanlığı özel malikanesi gibi yönetiyordu".10 Başka bir deyişle, her Hangi bir feodal devletinde olduğu gibi, Bakü Hanlığı'nda da siyasi hâkimiyet feodalın elindeydi ve bu sistem başlıca olarak köylülerin yerleştiği topraklarda feodalların mülkiyet haklarını savunuyordu.

Bakü Hanlığı'nın bağımız durumu burada üretici güçlerin artmasına, köy ekonomisinin, zenaatın ve ticaretin kalkındırılmasına koşullar hazırlıyordu. Diger hanlıklarla aynı sırada bulunan Bakü Hanlığı komşularından sadece arazi küçüklüğü ile değil, nüfusunun azlığı ile de ayrılmaktaydı. Bunlar da Bakü Hanlığı'na kıyaslanamaz avantajlar sağlamaktaydı. Bu özellikler diğer hanlıklar içinde Bakü'nün özel yerini belirliyor ve hatta bu verilerle kendisinin birincilik sırasını pekiştiriyordu. Bu belirleyicilere Bakü'nün jeopolitik durumu ve zengin doğal kaynaklarını da eklemek gerekir. Petrol, tuz, safran, vb. gibi Bakü hâkimlerinin başlıca gelir kaynağını oluşturan tüketim maddeleri, ticaretin gelişmesine yardımcı

oluyordu. Bütün bunlara bir de limanları eklersek XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Bakü Hanlığı ekonomisinin canlanmasının doğal olduğunu söyleyebiliriz.

Verimli topraklardan yoksun Bakü Hanlığı petrol, tuz gibi bol mineral, endüstriyel maddeler ve madenlerle zengindi. Apşeron yarımadasının başlıca petrol kaynakları Balahanı, Surahanı, Binegedi köylerinde toplanmıştı. Bakü'den güneye beş verstlik mesafede ise küçük, ama pek verimli Bibi Heybet petrol alanı bulunuyordu. Bu çeşitli verilere dayanarak, XVIII. yüzyılı sonlarında Apşeron'da 100'ü aşkın siyah ve 15'ten fazla da beyaz petrol kuyusunun bulunduğunu söylemek mümkündür.11 Beyaz petrol yüksek kaliteye sahip olduğundan günlük yaşama çabuk girdi ve sadece aydınlatma ve ısıtmada kullanılmakla kalmayıp, tedavi amaçlı olarak da yararlı tüketim kaynağı oldu.12 Başlıca olarak Bakü yakınlarında bulunan Masazır gölünde ve Zığ köyünde çıkarılan tuz özellikle Şamahı, Şeki Hanlıkları'na, aynı zamanda da Rusya ve İran'a ihraç ediliyordu.13 Bakü Hanlığı'nın toprağı pek değerli tarım bitkisi olan ve özel sulama gerektirmeyen safranın yetiştirilmesi için gayet uygundu.14 Burada yıllık 400-500 kadar safran üretiliyordu.15

Bu üretime rağmen, Bakü Hanlığı'nda sahte safran imal edenlere de rastlanıyordu. Bunu yapan sahtekar tespit edildiğinde hemen 100 manattan 200 manata kadar (ruble) para cezası ile cezalandırılıyor, ayrıca, sahtekarın yüzüne safran sürülüyor ve sakalı kesiliyordu.16

Bakü Hanlığı'nın toprak ve iklim şartları burada pamuk, kırmızı boya (kızıl kök), zire (anasongillerden pek aromalı tohum), susam vb. gibi baharat bitkilerinin yetiştirilmesi için uygundu. Ama bu, çiftçiliğin geniş çapta yapılmasına da engel oluyordu. İşte bu yüzden, adı geçen bölgede nüfustan 'malcahat' diye adlandırılan vergi alınmıyordu. Bu verginin yerine

ise köylüler yılda üç gün Bey'in toprağında çalışarak 'biyar' adı verilen mükellefiyeti kesinlikle yerine getiriyorlardı.17

Petrol kuyularına yakın bölgelerde oturan köylüler ise Han'a ayrıca bir vergi ödemiyorlardı. Bunun yerine çok az miktarda petrol karşılığında han için bedava petrol çıkarmakla görevliydiler.18

Buğday ürününün kıt olduğu yıllarda hanlık sakinleri beyaz petrol ve tuzu esas itibariyle Guba ve Talış Hanlıklarından getirilen buğdayla takas ediyorlardı.19

Şehir nüfusu değişik zenaat işleri ve ticaretle uğraşıyordu. Zenaatlardan en çok gelişen dokumacılık ve halıcılık idi. "Nov Hanı", "Goradil", "Kala" vb. gibi Apşeron halıları meşhurdu.20

Coğrafî konum ve elverişli limanların bulunması burada gemi yapımının geliştirilmesi ihtiyacını doğuruyordu. Önemli ithal malların, özellikle Guba ve Talış Hanlıklarından ithal edilen hammaddelerin getirildiği Bakü, Azerbaycan'ın tek gemi yapım merkezi idi.21

Volga-Hazar transit yolu üzerindeki uygun coğrafi konumu, büyük limanların var olması, Apşeron yarımdası'nın doğal zenginlikleri, özellikle petrol, tuz ve sanayii eşyaları Bakü ticaretinin sadece Azerbaycan'ın diğer şehirleri ile değil, güney Kafkasya, doğu ve batı Avrupa ülkeriyle ilişkilerinin de gelişmesini sağlıyordu. Bir başka deyişle bu özellikler, Bakü Hanlığı'nı tüm bölgenin ticaret merkezine çevirdi ve Azerbaycan'ın feodal sistemi burada şekilleniyordu.

Bakü kalesinde günümüze kadar gelen Hint, Multanı, Buhara, Lezgi Hanları vb. Bakü Hanlığı'nda aynı dönemde kervan ticaretinin de yaygın olduğunu göstermektedir. Hazar Denizi'nin tüm batı kıyıları Bakü Hanlığı için doğal koruma görevinin dışında, kıyı boyu doğal limanlar da Bakü'nün stratejik ve ekonomik konumu açısından eşsiz önem taşımaktaydı.22 Doğanın ortaya çıkardığı bu tabii ve güvenli gidiş geliş

yolu üzerindeki limanların güvenirliliği birçok kimse tarafından kabul görmüştür.23 Elverişli ve kısmen güvenli limanların mevcutluğu XVIII. yüzyılın ikinci yarısında doğu ticaretinin merkezini İran'dan Azerbaycan'a, özellikle de Batı ile doğu arasında köprü oluşturan Bakü'ye taşınmasına neden olmuştur. Üretim malları, özellikle, petrol, tuz, safran gibi Bakü Hanlığı'na has ticaret maddeleri, uluslararası piyasada büyük rağbet görüyordu. Bu şehir transit ticaret alanında da ilk sıralarda yer alıyordu. Çok sayıda arşiv belgesi de Bakü'den Volga-Hazar yolu ile Azerbaycanla Rusya arasında geniş çapta ticaretin yapıldığını göstermektedir. Bununla da Azerbaycan, Rusya'nın gelişmekte olan dokumacılık sanayii için hammadde kaynakları deposuna çevrilmiş durumdaydı.24 Bunun dışında, Rusya vasıtasıyla batı Avrupa mallarının ithali de gerçekleşitiriliyordu.25

Hattâ Bakü'de Rus konsolosluğunun kapatılması,26 iç münakaşalar, tek bir para sisteminin, ölçü ve ağırlık sisteminin bulunmaması, Bakü Hanlarının gümrük siyaseti, eşit olmayan ticaret koşulları gibi Rus-Azerbaycan tüccarlarının ticaretinin normal akışını engelleyen olumsuz faktörlere rağmen, XVIII. yüzyılın ortalarında Bakü civarı ve Hazar Denizi Rus-Doğu ticaretinin kalıcı bir merkezi olarak rol almıştı.

Rus ve Bakü makamları Hazar ticaretinin önemini ve bu ticarette de Bakü Hanlığı'nın egemen rolünü pek iyi anlıyorlardı. Bu sebeple Rusya'nın her şeye rağmen, Hazar Denizi'nin tek sahibi olmak uğruna harcadığı çabalar, Çar hükümetinin 1732 yılında İran (Reşt), 1735 yılında imzalanan Gence anlaşmalarının yerine getirilmesi için kendi iradesini dayattığı bağımsız Bakü hâkimiyetinin sürekli direnişleriyle karşılaşıyordı.27

Kendi niyetlerine ulaşmak yolunda Rusya her türlü yönteme başvuruyordu. XVIII. yüzyılın 90'lı yıllarında Bakü'de Rus askerlerinin küstah davranışları, edepsizlikleri, Azerbaycan-Rusya şehirlerinde bulunan Bakü tüccarlarının malları da dahil, mamüllere gümrük rüsumunun

arttırılması, Rus memurlarının yolsuzlukları vb. sebeplerden dolayı, Bakü Hanları da benzeri tepkiler vermeye başladılar. Onların emri ile Rus tüccarlarından özel olarak, büyük miktarda ‘rahtari’ olarak adlandırılan gümrük rüsumu alıyorlardı, ayrıca Bakü Hanı Hüseyin Kulu Han’ın hükümdarlığı döneminde Bakü rahtari başgediklisine gümrük vergisi ödemekten imtina eden, yani rusum vermek istemeyen Rus tüccarlarına karşı kaba kuvvet kullanma hakkı tanınmıştı.28 Rusya Devleti Hazar Denizi bölgesinde egemenlik insiyatifini tam olarak kendi elinde tutma çabaları gösterdiği dönemde Bakü hâkimlerinin de faaliyetleri ticarette dengesiz koşulların kaldırılmasına karşı yöneltilmişli ve bu doğrudan doğruya kişiliğini kabul ettirme çabasından başka bir şey değildi.

Bununla birlikte, sözü edilen dönemde bazı engeller olmasına rağmen Bakü Hanlığı ile Rusya arasında ticaret ilşkileri, yine de istikrarlı bir seyir takip ediyordu. İki devlet arasında ticari ilişkiler gelişiyordu ve Bakü şehri de Rusya’nın Yakın ve Orta Doğu ülkeleriyle ticaretinde köprü rolünü oynuyordu. Bu da rastgele değildi, Bakü’nün çeşitli ülkeler arasında bir köprü oluşturması üzerine Rus kaynaklarının birinde bunun kanıtı özellikle şu şekilde öne çıkarılıyor, “Müslüman şehirleri arasında kendisine hiç bir rakip yoktu hiç bir şehir de, şu ana dek Rusya ile bu kadar daimi ilişkilerde bulunmamıştır”.29

Fakat Apşeron’da petrol üretiminin artışı, ticaretin gelişimi vb. gibi Bakü’nün bütün bu avantajları sadece ekonomik büyümelere yol açmakla kalmayıp, eninde sonunda Bakü Hanlığı’nın, Rusya da dahil, çeşitli güçlü devletler tarafından hedef haline gelmesine neden olmuştur. Buna göre, Bakü Hanlığı var oluşundan bu yana, onun hâkimleri aralarındaki tüm çelişkilere rağmen, tartışılmaz ideali olan bağımsızlığını hep kanla savunmaktaydı. Ona Bakü Hanlığı’nın kurucusu Mirza Muhammet Han liderlik ediyordu. Kendisinin hâkimiyete gelişi 1747 yılında Nadir

Şah'ın ölümü sıralarına rastlar. Mirza Muhammet Han, Şahın ölümü sonrası İran'da şah hâkimiyeti uğrunda şiddetlenen feodal savaşının ortaya çıktığı durumda şahlık iddiasında bulunan ayrı ayrı kişiler arasındaki liderliği ele geçirdi ve İran egemenliğine tabi olmaktan vazgeçti. Bakü Hanlığı ve diğer Kuzey Azerbaycan Hanlıklarını da kendisine tabi kılmaya çalışan İbrahim Şah tahta oturunca Bakü hükümdarının asıl amacı meydana çıktı. 1749 yılında İbrahim Şah, Azerbaycan Hanlıklarının liderlerinden 10 bin askerin kendisine hizmet etmek üzere İran'a gönderilmesi talebinde bulunurken, Bakü Hanı Mirza Muhammet Kulu Han, şaha karşı koyarak, talebini yerine getirmedi. Bunun üzerine de şah kendisini sultana şikâyet etti.30 Ama, şahın onu şikâyet etmeye hiç bir tüzel hakkı yoktu. Bakü Hanı şahın fermanını saymayarak, İran tarafından beklenen saldırıdan korunmak için hazırlıklara başladı.31

Bakülü Muhammet Han'ın böyle davranışı, bazı Azerbaycan Hanları tarafından da destek buldu. Onlar da Muhammed Han'la birlikte hareket etmeyi kararlaştırdılar. Fakat müttefiklerin birleşik kuvvetleri, İbrahim Şah'ı destekleyen Şamahılı Hacı Muhammet Ali Han'la savaşta yenilgiye uğradı.32

Bu yenilgiye rağmen, Azerbaycan hanlıklarının en önemlilerinden olan Bakü ve Kuzey Azerbaycan'ın diğer hanlarında kendi bağımsızlıklarını korumak uğruna çabaların doğmasına neden oldu ve onların sonraki mücadelelerine özendirici etki yaptı.

Yeni oluşmaya başlayan Bakü Hanlığı, doğal olarak ekonomide olduğu kadar, askeri bakımdan da henüz pek kuvvetli degildi. Bu yüzden de Hanlığı İran'ın işgalin

den ve köleleştirme harekatından korumak için Bakülü Mirza Muhammet Han, kendisinden daha güçlü bir devlet olan, komşusu Rusya'dan destek almayı kararlaştırdı. Bu amaçla da, o, Rusya devletinin

temsilcisi, A. Çerkasski'ye saygı ve itibar gösterdi.33 Bakü Hanı Mirza Muhammet Han malikanesinde kendisini ziyarete gelen Çerkasski'ye Nadir Şah'ın torunu Mirza'nın İbrahim Şah aleyhine seferiyle ilgili Reşt'e gitmemesini tavsiye etti.34 Çerkasski Apşeron'da kaldı ve hatta Bakü Hanı'na iki vizon manto ve iki samur kürkü hediye etti.35

Rusya'nın şahsında kendisine kuvvetli müttefik kazanmaya çalışan Bakülü Mirza Muhammet Han, destek almak amacıyla Rusya'ya başvurdu. 1749 yılı sonunda kendi temsilcisi Hacı Rehim'i Astrahan'a gönderdi. Ayrıca, Astrahan valisine kendisine un göndermesi ve bir de "İmparator majestelerinin onu kendi sadık tebaalarının Hanı ve Bakü'nün koruyucusu olarak lütfedip tanımasını" rica etti.36

Diğer taraftan da, XVIII. yüzyılın ortalarında Azerbaycan hükümdarları arasında şiddetlenen iç çekişmeler ortamında, çok büyük ve kuvvetli olmayan bir Hanlığın lideri olan Mirza Muhammet Han, yeteri kadar askeri güce sahip değildi. Ama kendi hanlığının bağımsızlığını korumak için çeşitli manevralar çeviriyor, zaman zaman da taraf değiştirerek diger feodal hükümdarıyla da birleşmek zorunda kalıyordu.

Bakü Hanı'nın faaliyet ve davranışlarında gözetilen ikilik, hanlığın bağımsızlığını sağlamak, onu herhangi bir saldırıdan korumak, savunmak vb. gibi hanlığın çıkarları uğruna yapılmış olduğu anlaşılmaktadır. 1757 yılında İran tahtı iddiasında bulunan Muhammet Han, (Kacar'ın tehlikesi ile yüz yüze kalsa bile) Gence'ye Şahverdi Han'a kendi elçisini göndererek, Gence Hanlığı'nın top ustalarından kendisi için top (kendisinde bulunan beş adet küçük bakır topun dışında) yapmalarını talep etti.37 O sırada Muhammet Hasan Han tarafına geçen ve çarpışma alanında karşı karşıya gelmekten kaçınan Şahverdi Han'dan red cevabı alınca, Mirza Muhammet Han, diğer Azerbaycan hükümdarlarının yanı sıra, kendi elçisi Hacı Abdul Ali'yi hediyelerle Muhammet Hasan Han'a gönderdi.38

Fakat bu da Muhammet Hasan Han'ı kendi saldırgan niyetlerinden alıkoyamadı. Türk sultanınca Şamahı, Bakü, Guba şehirlerinin kendi hâkimiyeti altına verilmesi üzerine Muhammet Hasan Han, Kacar'ın talebine cevap olarak Bakü Hanı diğer Hanlarla birlikte "… eğer onlar Türk sultanınca güçlendirilirseler, o zaman biz de İmparator sarayına yazıp onların39 tarafımızdan yıkıma uğratılmayacaklarına neden böyle kesin bir şekilde inandıklarını soracağız" diye görüş bildirdiler.

Tüm Azerbaycan Hanları dahil, Bakü Hanı da, kendi hanlıklarının çıkarlarını savunmaya çalışarak İran Şahlığı iddiasında olanlara karşı mücadelede Rusya tarafından İran'a karşı savaş açabilirlerdi. Ama, çok geçmeden, Azerbaycan Hanları ve Gürcü feodollarının birleşik güçlerinin baskısı altında Muhammet Hasan Han geri çekilmek zorunda kaldı.40

Böylece, müthiş fetih karşısında, diğer Kuzey Azerbaycan Hanlıkları ile beraber, Bakü Hanlığı'nın da bağımsızlığı korunmuş oldu.

1750 yıllarından başlayarak güçlenen Guba Hanlığı kendi arazisini genişletmek için mücadeleye başladı. Bu mücadeleye önderlik eden Feteli Han Gubalı, Azerbaycan topraklarını tek devlette birleştirmeyi kendine amaç edindi. Kendisinin başarılı siyaseti sayesinde Salyan (1756 yılında) ve Derbent Hanlığı (1759 yılında) Guba Hanlığı'na katılmışlardı. Fetheli Han Gubalı, Derbend'i feth etmesi sonrası, gözlerini sadece ticarî-ekonomik yönden değil, askeri-stratejik yönden de büyük önem taşıyan Bakü Hanlığı'na çevirdi. Bundan başka, Feteli Han, Bakü Hanlığı'nın Azerbaycan'ın diğer bölgelerle, ilk önce yıllardan beri ekonomik ilişkilerinin bulunduğu Rusya bölgesiyle arasında bir bağlantı halkası oluşturduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak, Hazar'da doğal limanlarla ticaret yapılması üzerine kendi zenginlikleri ile (mineralleri) beraber Bakü'yü, kendisinin siyasi ve ekonomik planlarının gerçekleştirilmesinde dayanak noktasına çevirmek istiyordu. Bakü Hanı da, öncelikle, Feteli Han

Gubalı’nın şahsında kuvvetli bir müttefik desteğine sahip olmak amacıyla, onun askeri operasyonlarına, özellikle de 1765-1767 yıllarında Şamahı Hanlığı’na karşı harekatlarına katılmıştır.41 Guba hâkiminin siyasetini destekleyen Bakü Hanı, Şamahı tüccarlarının Bakü’ye gelmesini yasakladı.

Feteli Han, kendisinin siyasi amaçlarını başarıyla gercekleştirebilmek için bir evlilik diplomasisi kullandı. 1766 yılında Feteli Han Gubalı, Emir Hamze Karakaytak adlı birisine vadettiği pek enerjik kızkardeşi Hatice Bike’yi, Mirza Muhammed Han’ın iradesi zayıf oğlu Melik Muhamed’e vererek onunla yazılı bir sözleşme yaptı. “O, her zaman Guba Hanı Feteli Han’a olduğu kadar, onun Hanlığı’nın haleflerine de itaatte bulunacaktı”.42 Böylece kız kardeşi Hatice Bike’yi Melik Muhammed’e vermek yoluyla Feteli Han, hükümlü ve kesin karakterli kızkardeşi Hatice Bike sayesinde Bakü Hanlığı’nın Guba Hanlığı’na bağımlılığını sağlamış oldu. O zamandan başlayarak Bakü hükümdarı Melik Muhammet Han’ın (1768-1784) iç işleri sırf Guba Hanı’nın isteği üzerine yürüyordu.

Böylelikle, Bakü Hanı, Derbent’in işgali sonrası Feteli Han’ın Derbent Hanı’nı tahtan indirdiği gibi kendisini de tahttan yoksun kılacağından korkuyordu.43 Bakü Hanı kendisine teklif edilen ittifakı imzalayarak, Guba Hanı’na kendisinin fiilen bağımlılığını itiraf etti ve özel hâkimiyet güvenliğini sağlamış oldu.

Bakü Hanı, her şeyden önce, Feteli Hanın ilk talebi üzerine, askeri kuvvetlerini bildirecek, herhangi bir askeri harekat olduğunda kendi kuvvetlerinin başında savaş yerine gelecek, Guba Hanı tarafından esir alınan sahiplerin beslenme ve bakımı gibi görevleri yerine getirecek idi.44

Guba Hanı, hemen her türlü konuşma ve görüşmelerine katılan Bakülü Melik Muhammet Han’a pek güvenmiyordu. Şöyle ki, 1779 yılı başlarında

Melik Muhammet Han, Guba Hanı ile “genel dostluk anlaşması” yapmak üzere Karabağlı İbrahim Han’ın yanına gönderilmişti. Fakat İbrahim Han, Melik Han’ın misyonundan şüphe ettiği için, onu esir aldı. Ama iki yıl sonra Melik Muhammet Han’ı serbest bırakmak zorunda kaldı, çünkü Feteli Han kendi elçisinin serbest bırakılıp gelmesini beklemeyerek, büyük bir ordu toplayıp Bakülü Melik Muhammet Han’ın “imdadına koşmak üzere” sefere çıktı. Bunu duyan İbrahim Han Bakü Hanı’nı serbest bıraktı. Serbest kalan Melik Muhammet Han, 1781 yılının Ocak ayında Bakü’ye döndü.45

Feteli Han’ın siyaset işleriyle meşgul olduğunu fırsat bilen Melik Muhammet Han, gümrük vergisini artırmak yoluyla hazineyi doldurmak amacıyla, “rahtari” parasının alınmasında, Rus tüccarları da dahil olmak üzere, dışardan gelenlere karşı gayet kaba siyaset yürütmeye başladı.46 Tabii ki, ticari açıdan Hazar Denizi’nin önemini anlayan Rusya Devleti bu durumdan hoşnut değildi. Bu ticaret yolunu ve buradan elde edilen gelirleri de kaybetmek istemiyordu. Bu yüzden de 1781 yılının Haziran ayında kendi kumandanlığı altında Azerbaycan’a askeri müdahelede bulunan Graf Voyniç’e diğer taleplerin yanısıra…”Bakü Hanından 50 bin ruble almak, Bakü’yü topa tutup tahrip etmek ve Melik Muhtar (Melik Muhammet-M. İ.) Han’ı tahtan indirip, Bakü tahtına başka bir hükümdar getirmek, her ne pahasına olursa olsun, Rus tüccarlarının haklarını savunmak” gibi görevler verilmişti.47

Böylece, bu siyasi hareket Rusya’nın söz konusu bölgeye münasebetinde sömürgeci kimliğini tümüyle ortaya çıkardı. Rusya’nın bu niyeti, askeri müdaheleden bir yıl sonra, 13-26 Ağustos 1782 yılında Feteli Han arasında Bakü’de yapılan aralıklı konuşmalar sonucu Rus tüccarlara kolaylıklar sağlanması ve onların korunmaları da garanti altına alınmış oldu.48

Voynoviç'in bu seferi İran ve Türkiye hâkim çevreleri arasında bir telaşa neden oldu. Bununla ilgili olarak Türk sultanı, Bakü Hanı Melik Muhammet Han dahil, Azerbaycan hükümdarlarına Rusya'ya karşı, kendilerine özel himayesi ve desteğini teklif etmek üzere, kendi elçisini muhtelif hediyelerle Azerbaycan hanlıklarına gönderdi. Diğer Hanların yanısıra, Bakü Hanı Melik Muhammed Han'a da 5 bin ruble ve saatlar gönderilmişti.49 Gubalı Feteli Han, kendisi bu zamana kadar Osmanlı Devleti'nden yardım için ricada bulunmuş olmakla birlikte kendisini tüm Azerbaycan hükümdarı olarak Rusya'ya tanıtmak ve hükümdar olarak kabullendirmek için çaba harcıyordu. Bunun için de kendisine gönderilen mektup ve hediyeleri kabul etmedi ve Bakü Hanı'na "Paşanın gönderdiği elçiyi, getirdiği tüm hediyeleriyle beraber geri göndermesini…" emretti.50 Fakat Astrahan valisi Jukov'un kinez Potyemkin'e bir ihbarında, Bakü Hanı'nın, Rus kuvvetlerinin gelmesi üzere Osmanlıya, gönderdiği arabulucu ile Rusya'yı şikâyet etmek istediğini belirtiyor ve şu şekilde uyarıyordu: "o limanda tüm karşı koyma tedbirleri alınsın, Rus filosu kuvvetleri Hanı sıkıştırmak istiyorlar.51 Feteli Han Gubalı'nın Voynoviç'le yaptığı konuşmalar Feteli Han'ın Bakü Hanı üzerinde büyük etki sahibi olduğunu açıkça göstermektedir. Bununla birlikte, Melik Muhammed Han'ın Osmanlıyla gizli ilişkileri ve Rusya'ya aldırış etmeyişi, Bakü Hanı'nın kendisinden önceki hükümdar gibi, Hanlığın bağımsızlığını kaybetmekten korkarak siyasi manevralar çevirmek istediğini göstermektedir. Astrahan valisi Jukov, Rus tüccarlarının Melik Muhammed Han tarafından baskıya uğraması ve Melik Han'ın Osmanlıya olumlu ilgisini göz önünde bulundurarak Bakü Hanı'nı başka türlü değil de açıkça 'Rusya için zararı dokunabilecek birisi…' ve 'uzun zamandan beri Rusya tarafına düşmanca bakan biri' olarak karakterize ediyordu".52

1784 yılında Melik Muhammet Han, Mekke'yi ziyaret için sefere çıktı ve yolda öldü.53 Onun yerine kardeşi Hancan Bey'i hükümdar yapmak istediler. Fakat Melik Han'ın eşi "Hanım" Hatice Bike buna izin vermedi ve kocasının yerine henüz 11 yaşını doldurmamış olan oğlu II. Mirza Muhammet Han'ı tahta çıkardı. Reşit olmayan hükümdar, Feteli Han Gubalı'nın himayesi altında bulunuyordu. Bu yüzden de Hanlığın yönetimi fiilen küçük yaştaki Han'ın naibesi "Hanım" Hatice Bike'nin eline geçti.

1780 yıllarında İran'da Gacar Hanedanı'nın temsilcisi Ağa Muhammet Han'ın açıkça Azerbaycan Hanlığı'nı tehdit ettiği sırada Feteli Han Gubalı kendisinin kuzeydoğu Azerbaycan hudutlarını kapsayan devletinin tehlike ile yüz yüze kalmasından sakınarak, güneyden gelen tehlikeden korunmak için, aynı dönemde Azerbaycan topraklarında gözü olan ve bu yönde planlarını gerçekleştirmek isteyen, fakat niyetini saklayan Rusya'ya dayanmayı kararlaştırdı.

Feteli Han Gubalı'nın öğütü üzere küçük yaştaki II. Mirza Muhammet Han, kendi namına 1785 yılında kendi topraklarının Rusya tarafından himaye altına alınması hususundaki rica mektubunu P. S. Potemkin'e gönderdi.54 1787 yılında ise Guba hâkimi Feteli Han kendisi başta Mirza Sadık Mamet Veliyev olmak üzere S. Peterburg'a, elçiliğe mektup gönderdi… Mektupta, Feteli Han "kendisine söylenenlerin hepsini yerine getireceğini… kendi sadakatının belirtisi olarak, hiç çekinmeden Bakü ve Derbend'i vereceğini" vaat ediyordu.55 Nitekim bu iki şehir stratejik ve ticari açıdan Rusya için büyük önem taşımaktaydı.

Ama Guba Hanı ile Rusya arasında yapılan sonraki görüşmeler Feteli Han'ın ölümü nedeniyle 22 Mart 1789 yılında Bakü'de yarıda bırakılmıştı.

Feteli Han hayattayken, kuzeydoğu Azerbaycan'ın siyasi birliğinin üst seviyede gerçekleştiği görülüyordu, ama ölünce, pek sağlam ekonomi

temeli olmayan ve silah gücüyle kurulan devlet, hemen çöktü. Devlet temelinde ortaya çıkan bu dağılma Guba Hanlığı'ndan sonra Bakü Hanlığı'na da geçti. Bakü Hanlığı'nın Guba Hanlığı'na vassal bağlılığı bir taraftan onu dış saldırılardan koruyor, üretici güçlerin gelişimine yol açıyor olsa da, diğer taraftan Bakü hükümdarlarının özgür faaliyetlerini kısıtlıyordu. Fakat hanlıkta hâkimiyet uğruna sürekli mücadeleler başlatılmıştı. Bu mücadele ve münakaşalar önce II. Mirza Muhammet Han (1787) ile onun amcası Muhammet Kulu Ağa (1791-1792) arasında başladı ve daha sonra da II. Mirza Muhammet Han ile Mirza Muhammet Han'ın amcazadesi Hüseyin Kulu Han (1792) arasında devam etti.

Fakat Feteli Han'ın halefleri, özellikle de, büyük oğlu Ahmet Han, Bakü Hanlığı'nın kaybedilmesini bir türlü içlerine sindiremiyorlardı. Feteli Han'ın ölümü sonrası Guba Hanlığı tahtına oturan (Mart 1791 y.) Şeyh Ali Han, II. Mirza Muhammet Han tarafından defalarca Bakü'den kovulmuştu. Bu iç çekişmeler sonucunda zaten büyük olmayan Bakü Hanlığı birkaç kere daha parçalandı.

Hüseyin Kulu Han, 1792 yılında tahta çıktığı andan itibaren hâkimiyet uğruna Şeyh Ali Han'la56 mücadelede kendi hâkimiyetini koruma çabası içinde olmuştur. Ama Şeyh Ali Han'dan her tür destek alan II. Mirza Muhammet Han, Bakü'ye iki saldırı düzenliyor ve ilkinde pek başarılı olamasa da Guba askeri güçleriyle Bakü'ye yaptığı II. saldırısında ise Bakü Hanlığı ile Guba Hanlığı arasındaki birçok anlaşmanın bitmesine neden olmuştur.57

Bakü hükümdarlarının kendi aralarında hiç dinmeyen münakaşalar ve yine Gubalı Feteli Han'ın halefleri arasındaki hoşnutsuzluklar, Bakü Hanlığı'nı zayıf düşürdü ve dış düşmanların Hanlık üzerine iddialarının artmasına zemin oluşturdu. 1790 yıllarında, Ağa Muhammed Kacar'ın

İran’da güçlü bir konuma gelmesi ile İran saldırısı Azerbaycan’ı tehdit etmeye başladı. Bir taraftan böyle karmaşık siyasi durum, iç feodal savaşları, Guba Hanlığı’nın eski kudret ve gücünü yeni baştan canlandırmaya çalışarak Bakü Hanlığı’nı kendisine tabi kılmaya çalışan Şeyh Ali Han’ın baskısı, diğer taraftan da Ağa Muhammet Kacar tehlikesi Bakü Hanı’nı Rusya’ya yönelmek zorunda bıraktı.

Tahta çıkan Hüseyin Han bağımsızlığını sağlamak ve Hanlığı dağılmaktan, İran ve Guba Hanlarının işgalinden korumak amacıyla Rusya’dan destek almak istiyordu. Bu amaçla da Bakü Hanı iki defa (1792 yılında58 ve 1795 yılında) Bakü Hanlığını kendi himayesine alması konusunda Rusya Devleti’ne başvuruda bulundu.

II. Katerina da I. Petro’nun olağan doğu siyasetini sürdürmekteydi. Azerbaycan hükümdarlarının kendi aralarında çıkan geçimsizliklerin çözümünde Rusya’yı kendilerine “hakem” olarak görmek istemelerinden yola çıkan II. Katerina bölgede düzenin sağlanmasını sabırsızlıkla bekliyordu. Gelişmeleri dikkatle izleyen Rusya kabinesi “Bakü Hanı’nın bağımsızlığını tanımakla”, kendi himayesi altına almak” konusunda ikilem içindeydiler. Çünkü Şeyh Ali Han, Rusya’da kendilerini himayesi altına almaları isteğiyle yazdıkları dilekçede (1793) Bakü Hanlığı’nı da kendi mülkleri olarak göstermişti.59 Fakat bu ikileme rağmen, II. Katerina, Bakü şehrinin transit önemini ve Şeyh Ali Han’ın dış siyasetine pek uymadıklarını da göz önünde bulundurarak, Bakü Hanlığı’nı Rusya’nın egemenliği altına almaktan yanaydı. Azerbaycan’ın tamamını ve özellikle de Bakü Hanlığı’nı işgal etmek üzere kafasında tasarladığı planlarını gerçekleştirmek için bu uygun şansı asla kaçırmak istemiyordu. Fakat İran tarafından gelen tehdit dolayısıyla, Rusya beklemeyi tercih etti ve hiçbir harekette bulunmadı. 1795 yılı sonbaharında Şeyh Ali Han’la Hüseyin Kulu Han arasında bir barış anlaşması yapıldı. Barış anlaşmasının

aslı şuydu: “Bakü Hanlığı’ndan gelen gelir üçe ayrılacaktı: biri Bakü Hanı’na, diğeri Şeyh Ali Hana, üçüncüsü de Balahan köyü’ne yerleşen II. Mirza Muhammet Han’a verilecekti.60 Fakat 1795 yılına kadar Bakülü Hüseyin Kulu Han bu şartları bozarak Balahan kalesine saldırdı ve II. Mirza Muhammet Han’ı Guba’ya saldırmak için zorladı.

II. Katerina hükümeti bu çatışmalara müdahale etmedi. Ama Hüseyin Kulu Han Bakülü’nün Rusya’ya başvurusunu bir fırsat olarak kullanıp 1795 yılının Eylül’ünde Bakü Hanlığı’nı Rusya’nın himayesi altındaki protektorat devlet olarak kabüllenmeye razı oldu. Fakat 1795 yılının yazında Ağa Muhammed Han Kacar’ın Güney Kafkasya’ya saldırmasıyla bu mutabakat tam olarak gerçekleştirilemedi, yani resmileştirilmesi durduruldu.

Hüseyin Kulu Han Bakülü, Rusya’dan hiçbir somut cevap almaması üzerine ve kendi topraklarını korumak amacıyla Ağa Muhammed Han’ın Gürcistan zaferini (12 Eylül 1795) kutlayan Guba, Şeki ve Şamahı Hanlarıyla birleşti. Fakat Tiflis’te bozguna uğrayan Ağa Muhammet Han, bu kez silahlarını Azerbaycan’a karşı yöneltti.

Bakü şehrinden savaş tazminatı olarak büyük meblağda para ve eşya götürerek Hüseyin Kulu Han’a ve diğer Azerbaycan hanlarına, kendisine boyun eğme simgesi olarak rehinelerini göndermek konusunda bir ferman yolladı.61

Daha Rusya’dan destek almak için ümitli olan Hüseyin Kulu Han, Ağa Muhammet Han’ın kendisine yaptığı itaat teklifini reddetti. Olayların akışı Hüseyin Kulu Han’ın çıkarları doğrultusunda ilerliyordu. 1795 yılı sonuna yakın II. Katerina, Rus ordularının Güney Kafkasya ve Kafkaslar ötesine getirilmesi ve burada İran egemenliğinin güçlenmesini engellemek için general Gudoviç’e emir verdi. Bu da Bakü Hanlığını dağılmaktan kurtardı. Fakat İran’ın tekrar saldırmayacağından pek emin olmayan Hüseyin Kulu

Han, tehlikesizlik konusunda bir garantisinin olmadığı için, Ağa Muhammet Han'ın ordusu Azerbaycan'ı terk edince, kendi elçisi Muhammet Selim Bey'i Rusya'ya göndererek "Hüseyin Kulu Han ve kendi halkı adına Rusya'ya sonsuza dek sadık kalacakları hususunda yemininin, tüm inançla kabul edilmesi üzere" Rusya devletine başvuruda bulundu.62 Bakü hükümdarı kendi dilekçisinde Bakü limanının önemini, burada güçlü kale duvarlarının bulunmasının süregelen iç çekişmeler ortamında bile tüccarlar için tehlikesiz bir ortam oluşturmuş olduğunu vurgulayarak teklifinin kabul edilmesini istiyordu.63 Bununla da o, kendi inancını şöyle dile getiriyordu: "eğer Bakülüler 'Haşmetmehap İmparatorun' iltifat takdirnamesine layık görülürlerse, hiçbir düşman Bakü kalesine saldırmaya cesaret etmez ve ahali de 'Yüce Rusya sarayına özenle hizmet göstermeye gayret ederek' hayatını huzur içinde sürdürebilir".64

Bakü elçisinin Rusya tarafından sıcak karşılanması, Rusya Devleti'nin Bakü Hanlığı'nı sadece himayesi altına almakla kalmayıp, sömürgecilik siyasetine yöneldiğini kanıtlıyor.

Bakü Hanı'yla aynı zamanda Güney Kafkasya'nın diğer hükümdarları da Rusya Devleti'nin himayesine baş vurdular ve bu da II. Katerina'ya 1796 yılında general V. Zubov'un kumandanlığı altında silahlı kuvvetlerin buraya getirmesi için güzel bir bahane oldu.

Bilindiği gibi, Rusya Devleti buraya ordu gönderirken Azerbaycan hanlarına yardımda bulunmayı düşünmüyordu bile. Bu davranışın altındaki amaç, Rusya'nın Güney Kafkasya'da varlığını kuvvetlendirmekti. Bunun dışında Rusya'nın ileriye yönelik planları vardı, fakat Ağa Muhammet Han'ın buraya saldırması Rusya'nın bölgedeki işgalci planını tehlikeye sokmuş oluyordu. Ayrıca, bu saldırı yalnız Rusya'nın güney sınırlarının güvenliğini tehdit ediyor ve Doğu ile Rusya arasında ticareti engelliyordu.

Askeri seferden önce, II. Katerina tarafından yayınlanmış manifestoda ve Zubov adına Azerbaycan Hanlarına gönderilmiş duyuruda da bu söylenenler doğrulanıyordu. Bu bildiride Rus askerlerine “bedhahlık etmek ve direnmek isteyen” hanlara karşı bir tehditler yer almaktaydı.65 Sözü geçen duyuruya bakılırsa, Bakü’nün işgali birinci derecede önemli idi. Çünkü bu yolla Rus askerlerine besin maddeleri ve giyecek sağlanması kolaylaşacaktı.

Rusya hükümeti Hüseyin Kulu Han’ın başvurusunu maharetle kullanmaya gayret etse de, sonuçta bu başvurular, kendi işgal planlarını ne pahasına olursa olsun gerçekleştirmek isteyen Rusya’nın takip ettiği siyasete hiç bir kesin katkıda bulunmadı. Hüseyin Kulu Han sadece savunmaya hazırlanmakla kalmayıp, kendi elçisini tüm Azerbaycan hâkimlerini tahttan devirmek için Rus askerlerinin saldıracağı haberiyle Mustafa Han Şemahılı’ya gönderdi.66 Fakat çok geçmeden, karşı koymanın hiçbir sonuç vermeyeceğini anlayan Bakü Hanı 13 Haziran 1796 yılında Gilgil Nehri’nin sağ kıyısındaki Rus askeri karargahına gelerek şehir anahtarlarını teslim etmek zorunda kaldı.67

Rus askerleri, sanıldığı gibi tüm Bakü nüfusunca değil, yalnızca Hıristiyan nüfus tarafından büyük konukseverlikle karşılanmışlardı.68 Müslüman nüfus, tarihin sonraki aşamalarında da defalarca tekrarlanan bu zorunlu eylemi hiçbir şekilde kabul etmiyordu. Böylece, Rusya bu defa da, saldırının sömürgecilik karakterini büyük bir beceriyle saklayarak, bunu, Bakü hükümdarlarının irade özgürlüğüne dayanan eylem gibi açıkladı. General Zubov’un Hüseyin Kulu Han’a hediyeler göndermesi69 Rusya hükümetinin ince ve hileci siyasetini gözler önüne seriyordu.

Bakü’nün işgali sonrası V. Zubov’un bu askeri seferde yakın silah arkadaşı P. D. Sisyanov, Bakü kumandanı olarak görevlendirildi.70

P. D. Sisyanov, Bakü'yü askerî donatım üssüne ve aynı zamanda da büyük bir ticaret merkezine çevirmeyi düşünüyordu. Hazar Denizi'nin batı kıyılarında en güzel koya sahip bulunan Bakü Şehri için onarım ve pekiştirme projeleri tasarlanmıştı. Tark ve Russey Bulak'ın sağlamlaştırılması71 fazla geniş capta olmayacaktı, ama Bakü limanına 12 palet (yüzgeç) gemilerin gelmesiyle ilgili Hazar filosu kadrolarının güçlendirilmesi gerekli idi. Bakü limanında kalkınma işlerinin yürütülmesi için para ayrılmış ve Petersburk'tan ustalar gönderilmişti. Bakü'nün geliştirilmesi Rusya Devleti için çok önemli idi ve Russey Bulak'ta kale inşası için 10.838 ruble ve Tark'ta 90.634 ruble tutarında para ayrılması öngörülmüştü. Bakü için 283.859 ruble ayrılması planlanmıştı.72 Bunun yanı sıra Rus ticaretini genişletmek ve geliştirmek için Rusya Hükümeti Hazar Denizi'nin beş limanında-Astra han, Mazandaran, Enzeli, Salyan ve Bakü'de "dışarıdan gelen tüccarlar için güvenilir bir barınak" ve "iyi temelli gümrük" yapmak niyetindeydi.73 Bununla da Rusya, bu bölgede geniş boyutlarda yerleşme planı

nın "İran ve Buhara yoluyla iki taraftan" Hindistan'la ticaret yolunu açacağını, bunun da Avrupa'daki kıyı devletlerinin bazılarını endişelendirdiğini çok iyi anlıyordu.74

Fakat tüm bu planların gerçekleşmesi kaderin hükmüyle yarıda kaldı. 6 Kasım 1796 yılında II. Katerina öldü ve çok geçmeden Rus askerleri Rusya tahtına çıkan, Katerina'nın oğlu I. Pavel tarafından geri çağrıldı. Rusya'nın yeni sahibi annesinin siyasetine tamamen zıt davranarak, 7 Temmuz 1797 yılı kararnamesi ile Bakü limanının güçlendirilmesi kararını "buna hiç bir lüzumun olmaması" gerekçesi ile iptal etti ve Astrahan'da bu liman için ayrılmış gemilerin serbest bırakılmasını emretti.75

Bununla beraber V. Zubov'un buraya seferi daha I. Petro tarafından bu bölgede başlatılan yayılma siyasetinin sürüdülmesi ile ilgili

Rusya hükümeti tarafından atılmış önemli bir adım idi. Bu askeri sefer ileride bağımsız Azerbaycan Hanlıklarının kaldırılmasının temelini atmış bulunuyordu.

Rus askerlerinin çekip gitmesi sonucu 1797 yılında Ağa Muhammet Şah Kacar Azerbaycan'a saldırdı.76 Bu saldırı Şah tarafından Şuşa'nın ele geçirilip, Güney Kafkasya'da tüm feodal hükümdarların kendisine itaat etmelerini talep etmesi sonrası gerçekleşmişti. Ağa Muhammet Şah, kendi kuryesini bir müfreze ile Şuşa'dan Bakü'ye gönderdi. Şahın amacı kendisine itaat etmekten imtina eden ve görüşmeye gelmekten vazgeçen Hüseyin Kulu Han'ı yanına getirtmekti. Bakü Hanı, Rus devletinden yardım almak ümidini kaybetmişti ve daha önceleri alınamayan Şuşa Kalesi'nin çöküşünü duyarak itaat etmek ve Şuşa'ya gitmek zorunda kaldı. Burada, Ruslarla ilişkisi olması ve Bakü Şehrini savaşsız Rus askerlerine verdiği gerekçesiyle Ağa Muhammet Şah'ın hiddetli sitemleri sonrası Hüseyin kulu Han tutuklandı. Şahın kararnamesi üzerine Bakü, Şeyh Ali Han'ın yönetimine verildi. Hüseyin Kulu Han'ın ailesi ve akrabalarının bir kısmı Tahran'a gönderilecek ve geriye kalan Bakü sakinleri Şaha tazminatı ödeyeceklerdi.77 Fakat saray hadimlerince 4 Haziran 1797 yılında katledilmek istenen Ağa Muhammet Şah'ın aniden ölümü, Bakü Hanı'nın hayatını kurtarmış oldu. O, salıverildi ve kendi topraklarına geri döndü.

1797 yılında kendi hâkimiyetlerini Bakü'de ihya etmek isteyen Hüseyin Kulu Han'la II. Mirza Muhammet arasında yapılan uzun görüşmeler sonrası, Bakü Hanlığı merkezin Bakü olması ve tüm gelirlerin ikiye bölünmesi konusunda anlaşma sağlandı. Nitekim Hüseyin Han Bakü'de kaldı, II. Mirza Muhammet ise Maştağa köyünde yeni bir kale inşa ettirdi.78

Ağa Muhammet Şah'ın yeğeni, Feteli Şah'ın İran tahtına geçmesiyle, II. Katerina'nın siyasetine, her şeyden önce de doğu meselesine kendi

tutumunu ve ilişkisini yeni baştan gözden geçiren I. Pavel siyasetini kökünden değiştirdi. Rus hükümeti İran askeri kuvvetlerinin Azerbaycan'a tekrar saldırmasına hiçbir türlü yol vermemeyi kararlaştırdı.

Hüseyin Kulu Han da kendi sırasında hâkimiyeti tekrar ele alması dolayısıyla Rusya devletiyle olan ilişkilerini de netleştirdi. Bazı yüksek kıdemli Çar asker ve memurlarının I. Pavel'in, II. Katerina'nın siyasetine düşmanca yaklaşımını, özellikle de "kimsenin kişiliği ve mülk varlığı hiç bir hakarete ve baskıya uğramamalıdır, tam tersi her bir kişinin hem kişiliği, hem de mülkü güvencede tutulmalı ve korunmalı" diye vaadlerin yer aldığı beyannameyi79 küçümseyerek açıkça yağmacılık ve yolsuzluklara başlamışlardı. Derebeylik başını alıp gitmişti. Çar subayları genç delikanlıları ve kızları esir alıyorlardı. Nüfusun büyük çoğunluğu zarara uğramıştı.80 Çok sayıda muhtar, keza bu sırada Bakü'de bulunan Derbentli İmam Kulu bey tutuklanıp Rusya'ya gönderilmiş ve mülklerine de el konulmuştu. Bununla birlikte Bakü Hanı'nın 100 atına da el konmuştu.81

Rus askeri kuvvetlerinin Bakü'ye geldikleri dönemde Bakü Hanı'nın kendisine, etki ve otorite sahibi feodallare ve dolayısıyla tüm nüfusa verilen zarar, Bakü Hanı ile Rusya arasında ilişkilerin olumsuz gelişmesine yol açtı. İlk kaynaklardan açıkça belli olduğu üzere, Rusya şehirlerinde Bakü tüccarlarının baskı altında tutulması vb. gibi olaylar durumu çıkmaz hale getirmişti. Karşılıklı baskı, sonuçta askeri çatışmayla bitti. Özel olarak Enzeli'den Bakü'ye geri çağrılmış olan Rus konsolosu M. Skibinevski'nin anlaşmazlığın barış yoluyla çözümü üzere çabaları sonuç vermedi. 6 Şubat 1800 yılında yüzbaşı, filo teğmeni Moçakov I. Pavel'in emriyle "Kızılyar" gemisinden şehire ateş açtı. Rus silahının baskısı altında taahhüdün82 ve hatta daha sonra 1802 yılında Rusya tüccarlarının baskı altında tutulmayacağı konusunda sözleşmenin imzalanmasına rağmen, Hüseyin

Kulu Han’ın Rusya’ya münasebeti Bakü Hanlığı’nın işgaline kadar düşmanca kalmış oldu.83

Hüseyin Kulu Han yine de kendi hâkimiyetini ve bağımsızlığını korumak amacıyla İran’la Rusya arasında siyasi manevralar yapmak zorunda kaldı. Rusya ile ortaya çıkan askeri olay sonrası 1800 yılında Hüseyin Kulu Han tekrar İran hükümdarı Feteli Şah’a, Bakü Hanlığı’nı himaye etmesi ve askeri yardım göndermesi ricası ile başvuruda bulundu. Fakat Feteli Şah, petrol ve tuz kaynağı olan Bakü’yü kendisi zaptetmek niyetindeydi. Şahın İran tüccarlarının şikâyetçi olmaları bahanesiyle verdiği red cevabı sonrası84 Hüseyin Kulu Han, kendi elçisi Mirza Gazi Bey’i aynı konuda himaye ve destek verilmesi ricasıyla Petersburg’a göndermek zorunda kaldı.85 Ama, Feteli Şah, 1802 yılında Hüseyin Kulu Han’ı

İran askeri kuvvetlerinin baskısı ile boyun eğdirmek istediğinde, Bakü hükümdarı 1803 yılı Mart ayında kendi elçisi Allahverdi Bey’i yardım talebiyle Tiflis’e, Rus ordu komutanı Sisiyanov’a gönderdi.86 Hüseyin Kulu Han Bakülü’nün Rusya’ya başvurusu bir feodal hükümdarının kendi Hanlığı’nın bağımsızlığını koruyup sağlamak ve onu dış tecavüzlerden uzak tutmak isteğinden başka hiçbir şekilde yorumlanamaz. İran tarafından gelen tehlikenin şiddetlendiği dönemlerde Rusya’nın kendi konumunu Hazar denizinin batı kıyılarında güçlendirmek için Bakü hükümdarının ve XVIII. yüzyıl başları ve XIX. yüzyıl sonlarında diğer tüm Azerbaycan Hanlarının Rus hükümetinden himaye ricalarını bahane ederek bölgede işgalci siyasetini uygulamaya başladı. Bu yüzden de Rusya hükümeti Hüseyin Kulu Han’ın dilekçesine olumlu cevap verdi. Bakü hükümdarları adına Petersburg’a gönderilen Mirza Gazi Bey, temsil ettiği Hüseyin Kulu Han ve tüm halkı Rusya’nın himayesine kabul edildi.87 1802 yılında Hüseyin Kulu Han’ın Allahverdi Bey’i bir rica mektubu ile yollaması88 Güney Kafkasya üzerine çoktan beri hazırlanan planları

gerçekleştirmek için etkin tedbirler almaya koyulan Çarlık hükümetinin ekmeğine yağ sürmüş oldu ve kesin surette Azerbaycan şehirlerini ve ilk önce de Bakü şehrini işgal etmek için hazırlıklara başladı. 12 Eylül 1801 yılında Gürcistan'ın Rusya ile birleştirilmesi Bakü ve Hazar Denizi'yle bağlantı kurma arzusunu daha da kabarttı.

Fakat Hüseyin Kulu Han Bakülü'nün Rusya hükümetine zorunlu başvurusuna rağmen, Bakülüler sadece Gürcistan'ın değil (1801 y.), kendilerinin de Rusya'ya tabi olma hususunda olumsuz düşüncelerini saklamıyorlardı, bu da Rusya konsolosu M. Skibinevski'nin 26 Şubat 1802 yılı tarihli raporunda açıkça görülmektedir. Şöyle ki, Gürcüstan'ı himayesi altına almayı başaran Rusya, şüphesiz, Bakülülerin ve diğer Azerbaycan halkının gönül rızasıyla Rusya'nın kendileri üzerinde egemenliğini kabullendirmeye çalışıyordu. Bu sebeple de Rusya konsolosu, İran tehlikesi ve bundan da onları "yalnız Rusya kurtarabileceği" fikrini Bakülülere var gücüyle telkin ediyordu.[89] Fakat ne Bakü hükümdarı Bakü Hanlığı'nın bağımsızlığını kaybetmek istiyor ne de Bakülüler, Han yönetimini Hıristiyan fatihinin baskısına değişmek istemiyorlardı.

Katı sömürgecilik siyaseti güden Sisyanov, Bakü'yü tutmak üzere kesin talimat almıştı ve bu yüzden Bakü elçisi Allahverdi Bey'in Petersburg'a gönderilmesine razı olmayarak, onu Tiflis'te durdurmuştu. Uzun görüşmeler sonrası Hüseyin Kulu Han'ın Rusya Devleti'nin himayesine kabul edilmesi üzerine anlaşmaya varıldıysa da[90] çok geçmeden bu anlaşma, Mustafa Han Şemahılı'dan çekinen Bakü hükümdarı tarafından bozuldu. 1802 yılında Bakü Hanlığı'nın tek hükümdarı Bakı Hanı[91] yıllık para ve mal şeklinde 120000 ruble tutarında haracı vermek için gönderdiği Allahverdi Bey[92] geri dönerken, Rus ordusu tarafından yarı yolda alı konmuş, tüm belgelerle, Rus sarayının hediyeleri elinden alınmıştı.

Şimdi yeniden Rus ordusunun Bakü Hanlığı'na doğru hareket ettiğini öğrenen Bakü Hanı, Rus ordusunun son davranışından yola çıkarak köylerinin yıkılacağı kanaatiyle Bakü hükümdarlarını tehdit eden ve sürekli güçlenen Mustafa Han Şemahılı'nın güdümüne girdi.93 Hüseyin Kulu Han, Şamahı Hanı'nın tehditlerine cevap olarak Bakü yoluyla Astrahan'da ticaret yapan Şamahı tüccarlarına saldırabilirdi. Bu yüzden de Bakü'de fazla taraftarı olan Şamahı Hanı'nın tehditleri Bakü Hanı'nı fazla etkilemedi.94

Anlaşmanın Hüseyin Kulu Han tarafından bozulmasının başlıca sebebi 1803 yılı Mart ayında askeri stratejik öneme sahip Çar-Balaken arazilerinde, General Gulyakov'un komutalığındaki Rus ordularının yerli halka karşı saldırganlığı ve yolsuzlukları olmuştu.95 Gence Hanlığı'nın işgali, Cevat Han'ın katledilmesi96 ve ardı sıra 1804 yılında halkın toplu kıyıma uğraması97 Azerbaycan hanlıklarına ve özellikle de Bakü Hanlığı'na karşı sömürgecilik siyaseti yürüten Rusya Devleti'nden yardım beklemenin anlamsızlığına Hüseyin Kulu Han kesinlikle inanıyordu.

Rusya hükümeti, Bakü Hanlığı'nın elden çıkmasına razı değildi, çünkü Bakü onun için bir kilit konumundaydı. Bu yüzden de Bakü Hanı'nın "dönekliği", yahut kararsızlığı sebebiyle onu cezalandırmaya kalkıştı. Rusya hükümetinin Hazar bölgesinde faaliyetlerinin aktifleşmesi, Rusya ile İran arasında askeri harekatlarına (1804-1813 yy.) neden oluyordu. O'nun kuvvetlerini başlıca askeri harekat gibi göstererek başka yöne çekmekle Şahın saldırganlık niyetlerine engel olmak amacını güdüyordu. 1805 yılı Mart ayında Sisyanov Reşt'i ve Bakü'yü tutmak üzere general-binbaşı Zavalişin'in kumandanlığı altında Hazar filosunu harekete geçirdi. İşgal kuvvetleri Bakü şehrini alarak "ahaliyi korku altında tutacak yerlere top koyacaklardı".98

Rus filosu daha 29 Ağustos'ta şehri hem karadan, hem de denizden bombardımana tuttu. Hüseyin Kulu Han, Bakü'yü vermekten vazgeçti ve Rus kaynaklarında doğrudan doğruya sözü edildiği gibi, etkili bir savunma başlattı. Bu kaynakların birinde kaydedildigi gibi, iki toplarının ve üs alay sancaklarının Ruslarca ele geçirilmesine rağmen, "hiçbir şey kaledekileri, kaleyi savunma düşüncelerini zayıflatmıyor, aksine, yaptıkları ani saldırılar düşmanın (Bakülülerin-M.İ.) moral gücünü kaybetmediğini ve savunmalarının başarısına inandıklarını kanıtlıyordu".99 Şeyh Ali Han'ın çok sayıda silahlı birlikleriyle Bakü Hanı'nın yardımına gelmesi,100 başlarında Hüseyin Kulu Han bulunan Bakülülerin çok özverili mücadelesi Zavalişin'i şehri abluka altından çıkarmaya zorladı. Üstün direnişe karşı koymanın ve Hüseyin Kulu Han'ı teslim olmaya zorlamanın imkansız olduğundan emin olan Rus filosu 6 Eylül 1805 yılında Lenkeran yakınlarında yerleşen Sara adasına hareket etti.101

Rus filosunun başarısızlığını görerek, meselenin acil çözümü amacıyla, Sisyanov'un ordusu Elizavetpol'dan (Gence'den) Bakü'ye doğru hareket etmeye başladı. Hareket sırasında Sisyanov, Şamahı'nın Rusya'nın hâkimiyeti altına geçmesi üzerine Mustafa Han'la bir anlaşma imzaladı. Mustafa Han kendi hâkimiyetini yıkımdan kurtarmak için bu ittifakı yapmak zorunda kaldı.102

Rusya'nın Mustafa Han'la yaptığı bu ittifak taktik bir adım idi: Rusya tarafından Şamahı Hanlığı'nın itaat altına alınması, Bakü Hanlığı'nın da Rusya yönetimine geçmesini hızlandırmış oldu. 30 Ocak 1806 yılında Sisyanov'un ordusu Bakü'ye yaklaştı. Şubat 1806'da Sisyanov, Bakü'den 2 verst uzaklıkta Zavalişin'in çıkarma kuvvetleri ile birleşti ve Nehir Bulak yakınlarındaki kampa yerleşerek Hüseyin Kulu Han'la görüşmelere başladı.103

Sisyanov'un mektubunun içeriğinden ve ileri sürülen şartlardan Bakü Hanlığı'nın özgürlüğünü ve bağımsızlığını fiilen kaybetmesini anlamak zor değildi.104 Hüseyin Kulu Han, Bakü Kalesi'nin anahtarlarını ertesi gün vereceğini vaadetmiş olsa da105 olayların daha sonraki akışı, bunun yalnız Hüseyin Kulu Han'ın yapmacık itaat tavrı almak zorunda olduğundan kaynaklandığını göstermektedir. Hüseyin Kulu Han, başı üzerinde Rusya Çarlığı'nın egemenlik tehlikesini pek iyi anladığından, gerek Sisyanov'un süslü vaadleri, gerek kendisine "kardeşim, dostum" diye davranması ve güya kendisine "canıyla ve kalbiyle" gülünç denecek kadar samimi tavır takınması, Bakü Hanını hiç aldatmadı.106 Rus silahlı kuvvetlerine doğrudan olarak açıkca karşı koymayacağını anlayan Hüseyin Kulu Han, acımasız düşmandan öç almak için pek hilekar bir plan tasarladı. 8 Şubat 1806 yılında Bakü Hanı maiyetinin refakatinde kaleyi hemen terk etmek ve şehir anahtarını Sisyanov'a teslim etmek zorundaydı. Şehrin anahtarını kabul ettiği sırada Sisyanov ve yanı başındaki kinez (prens) Elizbar Eriston beklenmedik surette Han'ın maiyetinden iki kişi tarafından öldürülmüştü.107 Sisyanov'un öldürülmesine Bakü Hanı'nın katılmadığını söylemek pek doğru olmaz. Yok eğer bu katlin Hüseyin Kulu Han'ın bizzat kendisi tarafından yapılması ihtimalini düşünürsek, tarihi literatürde mevcut olan görüşlere aykırı olarak, büyük inançla bu işin asıl yurtsever bir kişinin davranışı olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, Hüseyin Kulu Han'ın Rusya devletine münasebetini incelerken, kendi hâkimiyetini ne pahasına olursa olsun korumaya, Hanlığın yıkılmasına karşı koymaya, onun bağımsızlığını sağlamaya ve bu bağımsızlığı hiçbir türlü kaybetmemeye çalışan Bakü Hanı'nın, çıkarlarına göre hareket ettiğini görürüz. Kanaatimizce, Çarlık Rusya'nın acımasızca sömürgecilik siyasetinin katı yürütücüsü, Müslümanlardan nefret eden ve şüphesiz, bununla ilgili Azerbaycan Hanlıklarının bağımsızlığı fikri ile hiç barışmayan Sisyanov'un

ölümü, Hüseyin Kulu Han'ın iştirakı ile olmuştur. Sonuncu fikir genellikle bazı kaynaklarda ve arşiv belgelerinde de kaydedilir.108 Fakat Hüseyin Kulu Han'ı bir hain olarak, İran casusu ve İran uşağı gibi karekterize etmek Rus düşünce tarzıdır. Sisyanov, Çarlık hükümetinin işgalci niyetlerini gerçekleştirmeye gayret ediyordu. Hüseyin Kulu Han'ın, destek için Rusya Devleti'ne başvurması İran tehlikesiyle mücadelede kendi bağımsızlığını ve kendi kişiliğini kabul ettirme amaçlarını izleyen Bakü hükümdarının yalnız feodal çıkarlarını takip etmesi olarak değerlendirilmesi gerekir.

Rusya-İran savaşı sırasında Bakü'nün kaybedilmesi, önceden işgal edilmiş toprakların sonradan Rusya'nın terkibinde kalması demek idi. Bu fikir Rus generallerinin haber ve raporlarında özel olarak vurgulanıyor. General-binbaşı Nesvetayev Bakü limanının Rusya için yararlılığını vurgulayarak: "Bakü'yü işgal etmeden Gürcistan'ı elde tutmanın pek çok güçlükler ve kayıplar pahasına gerçekleşeceğini" belirtiyor.109 3 Mayıs 1806 yılında General Glazenap tarafından Çara sunulmuş olan bir yazıda şunları okumaktayız: "Her ne kadar, Bakü ele geçirilmemişse, Şirvan'ı ve Karabağ'ı almak da her zamanki tehlikeye maruz kalacak, Gürcistan kendisi de Perslerin saldırısını bekleyecek".110 İşte bu yüzden Rusya hükümeti 1806 yılının Mayıs ayında Bakü'yü almak için yazılı emirle Bakü'ye bir sefer yapmasını ve şehri alınca da Hüseyin Kulu Hanın kendisini ve varislerini Bakü Hanlığından yoksun bırakmasını General Glazenap'a havale etmişti.111

General Glazenap'ın yerini alan General Anşef Bulgakov, önce Guba'ya, sonra da kendisiyle birleşen II. Mirza Muhammet Han'la beraber Bakü'ye gitti.112

Bulgakov Bakü'ye girmeden önce şehir sakinlerine şehri gönüllü olarak vermeleri için bir beyanname gönderdi, bu bildiride "şehrin temelini sarsacağı" hususunda şehir sakinlerini tehdit ediyordu. Kazım Bey

Hanlığında Bulgakov'a gelen etkin kişilerden biri şu beyanda bulundu; "eğer Han aff edilmezse, şehir son kişi kalıncaya dek savunulacak, çünkü Han'ın iradesi ve hükmü olmaksızın, halk hiçbir işe başlanmayacaktır".113

Bakü yakınlarında bulunan Bulgakov yeniden askeri harekat başlatmak istemeyerek, Rus askeri kuvvetleri tarafından Bakü Hanı'nın can güvenliğini sağlamayı garanti etti. Hüseyin Kulu Han da son dakikaya kadar şehir sakinlerini şehri savunmaya ikna etti. Fakat Hüseyin Kulu Han yaklaşmakta olan Rus silahlı kuvvetlerini ve denizden hareket eden Hazar filosunu görerek ve durumun da pek iç açıcı olmadığını anlayıp, kendi ailesiyle

beraber İran'a kaçmak zorunda kaldı. 3 Ekim 1806 yılında Rus orduları Bakü'ye girince lidersiz kalmış ve Sisyanov'un öcünün alınmasından korkan şehir sakinleri kale kapılarını Rus ordularına açmak zorunda kalmışlardır.114 Aynı gün Bakü Hanı tüm çevresiyle beraber tahttan indirilmiş ve şehir sakinlerinin tamamına "Rusya'ya sadakat" yemini ettirilmişti.115 Fakat bu işgale haklılık kazandırmak için ve ona "güya Rus egemenliği Bakülülerce gönüllü olarak tanınıyor ve kabul ediliyor" görüntüsü vermek için Bulgakov, yerel beylerden Mehmet Bey isminde birisini 9 Ekim 1809 yılında "tüm Bakü halkı adına, kendilerine merhamet gösterdiklerini ve hâkimiyetleri altına almalarından dolayı teşekkürlerini izhar etmek üzere" Petersburg'a gitmek için zorladı".116

Hanlarını kaybeden ve lidersiz kalan Bakü nüfusu 13 Ekim 1806 yılı tarihinden İmparator I. Aleksandr'ın gözüne girmeye çalışan Gudoviç tarafından "yaltak" gibi takdim edilerek hakarete uğramıştı.117 Üstelik Çar hâkimiyeti, genelde yerel nüfusun hiç bir isteği ve arzusuyla ilgilenmiyordu. Bundan başka, bağımsız Bakü Hanlığı'nın kaldırılması ve onun "normal Rus eyaletine" çevrilmesi, asla yüksek kademeli bir memurun katledilmesinin intikamı değildi. Bu adım, Rus hükümetinin

Azerbaycan topraklarını işgal etmek üzere sömürgecilik amacına yönelik siyasetinin gerçekleştirilmesi için de olağan bir davranıştı.

Graf Gudoviç'in yazılı emri üzere Bulgakov Garnizonu, General Binbaşı Guryev'in komutası altında Bakü şehrinde bıraktı ve Bakü eyaletinin yönetilmesini de kendisine havale etti. Ayrıca, Bulgakov güvenilir ve saygın beylerden Guryev için yardımcılar buldu.118 Rus askerlerinin 1809 yılında Bakü'ye girmesinde özel hizmetleri dolayısıyla II. Mirza Muhammet Han'a Guba Hanlığı'nın yönetilmesi havale edildi.119

İngilizlerin aktif çabalarına rağmen Şah hükümeti, Rusya ile savaşı sürdürmek durumunda olmadığından ve Tebriz'e henüz yeni ilerlemiş olmaları sebebiyle barış görüşmelerini yenilemeyi kararlaştırdı. 12 Ekim 1813 yılında Karabağ'ın Gülüstan köyüne imzalanmış antlaşmaya uygun olarak İran, Bakü Hanlığı da dahil Kuzey Azerbaycan'ın tüm Hanlıklarının (Nahçivan, Erivan ve güney Hanlıkları istisna olmak üzere) , Rusya'nın tabiyetinde bulunduğunu tanıdı. Hazar Denizi aracılığıyla ticarette Rusya ve İran'ın ticaret gemilerine karşılıklı hak tanındı. Hazar Denizi'nde yalnız Rus askeri filosu bulunabilirdi. Gülüstan anlaşmasına yüzde beş gibi düşük bir gümrük konulmuştu. Rus tüccarları İran'da iç gümrük rusumları ödemekten muaf tutulmuşlardı, bu da Rusya-İran ticaretinin geliştirilmesine ve keza İran'dan başka ülkelere transit ticareti yapılmasına elverişli koşullar sağlıyordu.120

İngiltere tarafından kışkırtılan Şah, İran'ın verdiği kayıplara dayanamayıp Rusya ile yeniden savaşmayı kararlaştırdı. 16 Temmuz 1826 yılında Azerbaycan'ın kuzey kısmı prens Abbas Mirza'nın kumandanlığı altında 60 bin kişilik İran ordusunun beklenmedik saldırısına uğradı. 1806 yılında İran'a kaçan Hüseyin Kulu Han, Kuzey Azerbaycan'ın bazı eski Hanları gibi şah ordusunun Kuzey Kafkasya'ya saldırmasını kullanarak

Bakü Hanlığı üzerinde kendi hâkimiyetini yenilemek istedi. Hüseyin Kulu Han'ın Bakü eyaletlerinin bulunduğu araziye girdiğini duyan Bakü halkı ve civar köylerin nüfusu hemen Han'ın ordugâhına gidip Rus işgalcilerine karşı savaşmaya hazır bulunduklarını bildirdiler.121

Bakü Kalesi, bu sırada gayet sağlam bir yapı olarak kalmaktaydı, buna bağlı olarak İran askeri kuvvetlerinin başkomutanı Prens Abbas Mirza, Rus kuvvetlerini felce uğratmak ve merkezle ilişkisini kesmek amacıyla Hüseyin Kulu Han'a ek olarak yedek kuvvetler göndermeye karar verdi. Fakat kalenin denizden, karadan, abluka altında tutulmasına rağmen Hüseyin Kulu Han'ın kaleyi tutmak üzere tüm gayretleri başarısızlıkla sonuçlandı.122 Rus kuvvetlerinin takibinden korkan çok sayıda Bakü şehir sakinleri hanla beraber İran'a kaçtılar.123

İkinci Rusya-İran savaşı (1826-1828 yy.) sonucunda imzalanmış Türkmençay Barış Antlaşması Hüseyin Kulu Han Bakülü'nün önceki haklarını ihya etmek ümitlerini kesin olarak kırdı.

Türkmençay Barış Antlaşması'na uygun olarak Nahçıvan, İran Hanlıkları Rusya ile birleştirilmişti.124 Bu antlaşma fiilen Gülüstan antlaşmasının şartlarını tasdik ediyordu ve İran'ı Güney Kafkasya'ya olan iddialarından tamamen vazgeçmeye zorluyordu. Böylece XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Rus-İran savaşları son bulmuş oldu. Kuzey Azerbaycan'ın tüm hanlıkları Rusya'nın yönetimine girmiş oldular. Güney Azerbaycan ise İran'ın hâkimiyeti altında kaldı.

Böylece, Rusya'nın Hazar havzasında kendi hâkimiyetini kurmak ve Hazar'ı Rusya'nın iç denizine çevirmek, başkenti Bakü olan Bakü Hanlığı'nı kaldırmak çabaları Çarlık için nerdeyse ölüm kalım meselesi olmuştu. Rus kuvvetlerine karşı koyan Hüseyin Kulu Han'ın hâkimiyetten alınması bir rastlantı değildi, Bakü Hanlığı ise Çarlığın ileride sömürgeci politikasının icracısı ve yürütücüsü olan bir kumandanın komutasında

eyalete dönüştü. Hatta kendi Hanlığı'nın bağımsızlığını savunan Hüseyin Kulu Han, askeri rejimle yönetmenin böylesine "devlet gelirleri için yıkıcı, yurdun refahı için ve onun sakinlerinin saadeti için son derece tehlikeli olduğunu bir türlü düşünemiyordu".125 Günümüzde, Azerbaycan'ın kendi kökenine döndüğü ve bağımsız gelişim yoluna girdiği bir dönemde, kendi Hanlığı'nın devlet bütünlüğünü her ne pahasına olursa olsun koruyup sağlamaya gayret eden Azerbaycan halkının saygın ve liyakatli oğlu Hüseyin

Kulu Han'ın hak ettiği değeri alması gerektiği kanaatindeyiz.

1 A. P. Novoseltsev, "İz İstorii Klassovoy Borbı v Azerbaycane i Vostoçnoy Armenii v XVII-XVIII vv." İstoriçeskie Zapiski, no 67, 1960, s. 249-251.

2 A. K. Bakihanov, Gülüstan-i İrem, Baku 1926, s. 127.

3 M. G. Baharlı, Biografiçeskiy Oçerk Abbas Kuli Ağa Kudsi Bakihanova. Bak: A. K. Bakihanov, a.g.e., s. 9; İ. ya. Lerh. Svedeniya o Vtorom Puteşestvii v Persiyu v 1745-1747 gg. Nauçnıy Arhiv İnst. İstorii (NAİİ) Azerb. Cumh. Bilimler Akadem. enventar N. 490, s. 129; S. B. Aşurbeyli, Oçerk İstorii Srednevekovogo Bakü VII. Naçalo XIX v. Bakü 1964, s. 283.

4 M. Culkov, İstoriçeskoe Opisanie Rossiyskoy Kommersii, t. 2, II. kitap, M., 1785, s. 622-623.

5 B. S. Legkobıtov, Obozrenie Rossiyskih Vladeniy za Kavkazom v Statistiçesko-Etnografiçeskom, Topografiçeskom i Finansovom Otnoşeniyah, IV. Bölüm, Sankt-Peterburg 1836, s. 44.

6 1 verst=1 km'den fazla. K. A. Pajitnov, Oçerki po İstorii Bakinskoy Neftedobıvayuşey Promışlennosti, M-L., 1940, s. 19.

7 Azerbaycan Devlet Tarih Arşivi (sonra DTA) f. 24, liste I, 1810-1813 yy. dosye 21, 11. vv. 109-116.

8 T. T. Mustafazade, Azerbaycan i Russko-Turetskie Otnoşeniya v Pervoy Treti XVII v, Baku 1993, s. 142-143.

9 Azerb. Cum. DTA, f. 24, liste I, dosye 21, 11, varaklar 109-110.

10 Hanlıkların İdare Edilmesi Üzerine Detaylı Melumat almak için bak: G. B. Abdullayev, Azerbaycan v XVIII Veke i Vzaimootnoşeniya Ego s Rossiyey, Baku 1965, s. 105-112.

11 ACDTA (Azerb. Cumh. Devlet Tarih Arşivi), f. 24, liste I, dos. 161, varaklar. 20-21-in öbür tarafı.; dos. 179. 20-21'in öbür tarafı.

12 Dj. Forster, Puteşestvie iz Bengalii v Angliyu, (Fransızcadan çeviri), S. B. Aşurbeyli, Azerb. Cumh. TELA, Enventar no 380, s. 13-14, 15; S. G. Gmelin, Puteşestvie po Rossii Dlya İssledovaniya Vseh Treh Sarstv Yestestva v Prirode, ç. III, Sankt-Ppeterburg 1785, s. 71.

13 "Opisaniye Russkih Solyanıh Promıslav", Gornıy Jurnal, no 3, 1862, s. 511-512 yüz tarafları da; 27-72'nin öbür-ters tarafı.

14 Azerb. Cumh. DTA, f. 24, liste I, dos. 51, vv-lar 5'in ve 26'nın ters yüz tarafları da; 27-72'nin öbür-ters tarafı.

15 Otnoşeniye Gen. Tormasova k. d. t. s. Guryevu ot 2 Av_usta 1810 g. Kafkas Arheografi Komisyonunca Toplanan Belgeler, KAKTB, c. IV, d. 37, s. 38.

16 "Puteşestvie Professora Eyhvalda po Kaspiyskomu Moryu i po Kavkazskomu Krayu" Biblioteka Dlya Çteniya, t. 26, S. Peterburk 1838, s. 156.

17 Azerb. Cumh. DTA, f. 32, l. I, 1842, dos. 13, varaklar 49, 65; yine orada, f. 144, l. I, 1847-1856, d. 7a, listeler 34, 43; yine orada, f. 24, l. I, d. 21, vv-lar 37-38 in öbür tarafı da.

18 Azerb. Cumh. DTA, f. 32, l. I, 1842, d. 13, v. 47 ve öbür tarafı.; Genel Yönetim Kurulu Üyesi Raporu, S. S. Semyonova, gen. Neydgardtu ot 22 dekabrya 1844 g. KAKB, t. IX, d. 550, s. 654.

19 S. G. Gmelin, a.g.e., s. 82.

20 Rossiyskiy - Osudarstvennıy İstoriçeskiy Arhiv, RDTA, f. 1268, l. I, 1842, d. 218, 1. 6; Kerimov, Azerbaydjanskiy Kover, I. cilt, Bakü-Len, 1961, s. 18.

21 Astrahan Vilayeti Devlet Arşivi (sonra AVDA), f. 394, l. I, dos. 201, 1. 34, Bak.: G. B. Abdullayev, a.g.e., s. 306-307

22 K. Petriçenko, Nekotorıye Svedeniya o Portah Kaspiyskogo Morya, Zapiski Kavkaz. otd. Rus. tehn. ob-va, c. IV, Tiflis 1872, s. 248.

23 A.g.e., s. 248-249.

24 Devlet Kurulu Arşivi, II. cilt, s. 692-693; Rus İmparatorluğunun Dış Siyaseti Arşivi (RİDSA), Rusya'nın İran'la İlişkileri Fonu, /RİİF/, f., 1. 77/7., 1768, d. 143, 1. 66; Kaspiyskaya Torgovlya, Kartina Kavkazskogo Kraya., I. bölüm, s. 206, vb.

25 İ. G. Drenyankin, Opisanie Şirvana, 1796, İstoriya, Geografiya, Etnografiya Dagestana, M., 1958, s. 170.

26 AVDA, f. 394, op. I, d. 163, vv. 3-3'ün öbür tarafı. G. N. Mamedova, Russkie Konsulı Azerbaycane 20-60-e Godı XVIII veka, Baku, s. 82-83.

27 Rus İmparatorluğu'nun Kanunlar Kitabı, veya Rus İmparatorluğunun Düstur Külliyatı, RİTTK veya RİDK, s. 8, Sankt P., 1830 s. 614-620; A.A. Abdurrahmanov, Azerbaycan vo Vzaimootnoşeniyah Rossii, Tursii i İrana v I. Polovine XVIII Veka, Baku 1964, s. 59-68.

28 Askeri Deniz Filosu Merkez Devlet Arşivi (ADFMDA), f. 198, l. I, 1799, d. 67, vv. 180-180'ın öbür tar., 188-188'ın öb. t.

29 KAKB, C. XII, d. 327, s. 391.

30 AVDA, f. 394, l. I ek, 1749, d. 90, vv. 204-205'in öb. t.

31 RİDSA, f. RİİF, l. 77 /I, 1749, d. 5, vv. 51, 53-53'ün öb. t.

32 AVDA, f. 394, l. I ek, 1749, d. 90, vv. 296-296'nın öb. t., 297'nin öb. t; F. M. Aliev, Antiiranskiye Vıstupleniya i Borba Protiv Turetskoy Okkupasii v Azerbayjane v I Polovine XVIII veka, Baku 1975, s. 226.

33 AVDA, f. 394, l. I ek, 1749, d. 90, vv. 204-205-205'in öb. tar; F. M. Aliyev, a.g.e., s. 228-229.

34 AVDA, f. 394, l. I ek, 1749, d. 90, vv. 45-45-46'nın öb. tar

35 RİDSA, f. RİİF, l. I, 1749, d. 5, vv. 122, 123.

36 AVDA, f. 394, l. I ek, 1749, d. 90, vv. 461-461'in öb. t; M. F. Aliyev, a.g.e., s. 230.

37 AVDA, f. 394, l. I ek, 1749, d. 90, vv. 461-461'in öb. t.

38 RİDSA, f. RİİF, l. 77 /I, d. 2, vv. 62-62'nin öb. t.

39 RİDSA, f. RİİF, l. 77 /I, 1757, d. 2, vv. 35 öb. t. 89 öb. t.

40 RİDSA, f. RİİF, l. 77 /I, 1753, d. 4, v. 16.

41 G.N. Mamedova, a.g.e., s. 91.

42 RİDSA, f. RİİF, l. 77/7, 1767, d. 141, vv. ob. t. -28; mufassal bilgi için bak: G. B. Abdullayev, a.g.e., s. 214-221.

43 Rusya Devlet Askeri-Tarih Arşivi /RDATA/, f. Askeri-kayıt Arşivi /AKA/, 1796, d. 18474, v. 50; G. B. Abdullayev, a.g.e., s. 209.

44 RİDSA, f. RİİF, l. 77/7, 1764, d. 86, vv. 3-öb. t-4.

45 RİDSA, f. 52, l. I/194, 1782-1789, d. 270, v. 27, S. B. Aşurbeyli, Oçerk İstorii Srednevekovo_o Baku VII-Naçalo XIX v., Baku 1964, s. 292.

46 RİDSA, f. 52, l. I/194, 1765-1797, 15, vv. 126-126'nın öb. t.; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s.294, AVDA. F.394, l. I, 1781, s. 5353, v. 260-öb. t.

47 RİDSA, f. 52, l. 77/6, 1755-1796, d. 477, vv. 109 öb. t-110.

48 A. P. Berje, Graf Voynoviç v Persii v 1781 Godu-Russkaya Starina, t. XXXII, 1881, s. 450; A. Şatılko, Voljsko-Kaspiyskoe Sudohodstvo v Starinu, Sankt-P., 1896. s. 51.

49 A. S., “Ekspeditsiya Grafa Voynoviça k Vostoçnomu Beregu Kaspiya, 1781-1782 gg.,” Morskoy Sbornik, t. IV, no 9, 1850, s. 235; RİDSA. F. RİİF, l. 77/5, d. 15, d. 15 vv. 134-135; mufass. Bilgi için bak: G. B. Abdullayev, İz İstorii Severo-Vostoçnogo Arezbaycana 60-80 ıh gg. XVIII v., Baku 1958, s. 102-103.

50 RDTA, f. 52, l. 203, d. 32 vv. 159-169-TEİA-Azerb. Bilimler Akad., Enventar no 1795/1782-1785 yy.

51 RDTA, f. 52, l. I/194, 1782, d. 263, v. 75.

52 Yine orada, v. 104

53 Yine orada, v. 103-öb. tar.

54 KAKB, IV. cilt, d. 861, s. 573; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 296.

55 RDTA, f. 52. Lis. I/194, 1785, d. 350, ç. V, v. 46.

56 RDTA, f. 52, Lis. I/194, 1780, 1791, d. 72, vv. 228 öb. t. 229.

57 R. G. Butkov. Materialı Dlya Novoy İstorii Kavkaza s 1722 g. Po 1803 god, Sankt P., 1869 g., II. bölüm s. 293; RİDSA, f. RİİF, 1. 77/6, 1782-1798, d. 484, vv. 448-448’in öb. t.

58 A. K. Bakihanov, a.g.e., s. 141; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 297, 298.

59 P. G. Butkov, a.g.e.,. II. Bölüm, s. 293; AVDA, f. 476, l. I, 1792, d. 484, vv. 29 ve öbür tarafı 75-75’in öbür tarafı V. M. Sısoyev, Baku Prejde i Teper, Baku 1928, s. 8.

60 RİDSA, f. RİİF, liste 77/5, 1765-1797, d. 15 vv. 148-149, 152’nin öb. t., 180’in öb. tar., 181; N. F. Dubrovin, Pohod Grafa V. A. Zubova v Persiyu v 1796 Godu, Voennıy sb; no 2, 1874, s. 194; SSCB Bilimler Akademisi Arşivi, f. 99 1. 2. d. 14, vv. 6-8. Bak: TEİA-Azerb. Cumh. BA., env. no 3650, s. 183-186; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 299.

61 Butkov P. G., a.g.e., II, böl. s. 296-298; SSCB BA Arşivi, f. 99, l. 2, d. 14, v. 102, Bak: Azerb. Cumh. BA TEİA, no 3650, s. 100; S. B.

Aşurbeyli, a.g.e., s. 300.

62 N. F. Dubrovin, a.g.e., Voennıy sbornik, no 2, 217; V. Leviatov, Oçerki iz İstorii Azerbayjana v XVII Veke, Baku 1948, s. 173-174

63 RİDSA, f. RİİF, op. 77/6, 1796-1800, d. 473, vv. 6146, 158’in öb. t., Devlet Kurulu Arşivi, I. cilt, II. böl, 799-800.

64 RİDSA, f. Rİİ, 1. 77/6, 1796-1800, d. 473, vv. 13 ve öb. tar 14 14’ün öb. t. 15.

65 A.g.e., vv, 14’ün öb. t., 15-15’in öb. tarafı.

66 RİDSA, f. RİİF, 1. 77/1, 1722-1796, d. 2, 1. 369’un öb. t., RİDSA, f. RİİF, 1. 77/1, 1791-1796, d. I, v. 53’ün öb. t.; A. M. Gribovskiy, Zapiski o İmperatirse Ekatenine Velikoy, M., 1864, s. 64.

67 RİDSA, f. RİİF, 1. 77/1, 1791-1796, d. I v. 70.

68 R. G. Butkov, a.g.e., II. böl. s. 389; “Pisma Ekaterinı Vtoroy k Baronu Grimmu”, Rus Arşivi, 3 kit., no 10, 1878, s. 236.

69 Dj. M. Mustafaey, Severnıye Hanstvo Azerbaydjana i Rossiya (kones XVIII naçalo XIX v.), Baku 1989, s. 91.

70 AVDA, f. RİİF, 1. 77/7, 1796, d. 158, v. 185.

71 İstoriya Sarstvovaniya İmperatora Aleksandra I i Rossii v Ego Vremya, I. Cilt, Sankt P., 1869, s. 284-285.

72 Rusça Daha Dürüst-Bulak.

73 N. F. Dubrovin, Pohod…-Voenn. Sb., no 6, s. AVPRİ, f. RİİS, 1. 77/1, 1791-1796, d. I, vv. 57’nin öb. t. 58, RİTKK, s. XXIV Sankt P., 1830, s. 505-506.

74 AVDA, f. AKA 1796, d. 2801, v. 7.

75 A.g.e., vv. 7-7’nin öb. t.

76 Astrahanskiy Port s 1783 do 1827 god s. 3., Dokument, Otnosyaşiesya k Sarstvovaniyu İmperatora Pavla 1/1796-1801 gg.; Bu

kitapta: Materialı Dlya İstorii Russkogo Flota, XVI böl. Sankt P. 1902, s. 117; DFMDA, v. 227, 1. I, d. 62, v. 264; f. 212, 1. II, d. 847, v. 297.

77 1796 Yılında Ağa Muhammet Han Tahran'a Gelip, Orada Şah Unvanını Kabülleniyor, Bak: A. K. Bakihanov, a.g.e., s. 147.

78 P. G. Butkov, a.g.e., II. böl., s. 429-431; A. K. Bakihanov, a.g.e., s. 147; S. A. Aşurbeyli, a.g.e., s. 304.

79 G. E. Alkadari, a.g.e., s. 108; RDATA, f. 482, 1796-1817, d. 143, vv. 10'un öb. t; 11.; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 305.

80 RİDSA, f. RİİF, 1. 77/1, 1796, d. 2, vv. 5'in öbür t, 6; P. G. Butkov, a.g.e., II. böl., s. 371-372.

81 RİDSA, f. RİİF, 1. 77/6, 1796-1800. d. 473, v. 465; RİDSA, f. Baş Arşiv / BA/, 1-6, 1800, 1810. d. I, vv. 23-24.

82 RİDSA, f. RİİF, 1. 77/6, 1796-1800, d. 473, vv. 222-223ve öb. tar, 252, 378-378'in öb. t., 257, 243, 328, 463-463'ün öb. t., 465, 406'nin öb. t. -407; ADFMDA, f. 198, 1 I, 1799, d. 67, vv. 180-180'in öb. t. 185-185'in öb. t., 187-187'nin öb. t. 188-188'in öb. t.

83 RİDSA, f. RİİF, 1. 77/6, 1796-1800, d. 473, vv. 222-223ve öb. tar, 252, 378-378'in öb. t., 257, 243, 328, 463-463'ün öb. t., 465, 406'nin öb. t. -407; ADFMDA, f. 198, 1 I, 1799, d. 67, vv. 180-180'in öb. t. 185-185'in öb. t., 187-187'nin öb. t. 188-188'in öb. t.

84 KAKB, t. I, II böl. d. 962. S. 677-678, S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 306.

85RİDSA, f. Baş Arşiv. 1-6, 1800-1810, d. I, vv. 1-1'in öb. t., 5'in öb t. -8'in öb.

t., 160-163, 165-168, 199 öb. t. 201-in öb. t.

86 KAKB, c. II, d. 1498, s. 729; F. Dubrovin, Zakavkazye v 1803-1806 Godah, Sankt P., 1836, s. 107; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 309.

87 RİDSA. F. Baş arşiv. 1-6, 1800-1810, d. I, vv. 79-80; Polnıy Svod Zakonov / RİTKK, c. XXVI, Sankt P., 1830, s. 763-767;

Gürcistan Cumhuriyeti Devlet Tarih Arşivi (GSDTA) f., 2. 1. I. d. II, v. 67; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 307.

88 Vsepoddanneyşiy Raport kn. Sisyanova ot 31 Marta 1803 g. KAKB, c. II, d. 1498, s. 729; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 309.

89 RDATA, f. AKA, 1802, d. 6165, 3. Böl., vv. 229-229'un öb. t.

90 KAKB, II c. d. 1498, s. 729; N. F. Dubrovin, Zakavkazye…, s. 107; RİDSA, f. Baş Arhiv, 1-10, 1803, d. 2, v. 54'ün öb. t.; Gürcistan Cumh. DTA, f. 2, 1. I, d. 12150, II böl. vv. 33-33'ün öb. tar; RİDSA, f. Baş Arşiv. 1-10, 1803, d. 2, vv. 63-65-65'in öb. t.; RİDSA, Baş Arşiv f., 1-13, 1803-1806, d. 9, vv. 105-106-106'nın öb. t.

91 KAKB. t. IV d. 994, s. 642; N. K. Keremov, Puteşestvie Gudsi, M. 1977, s. 10; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 308.

92 RİDSA. Baş Arşiv f. 1-6, 1800-1810, d. 1, vv. 190-190'in öb. tarafı.

93 KAKB, c. II. d. 1504, s. 733; RİDSA, Baş Arşiv f. 1-13, 1810-1814, d. 5. vv 28-28'in öb. t., 29-29'un öb. t., 32-33; Baş Arşiv f. 1-10, 1803, d. 2, vv. 83-83'ün öb. t.

94 RİDSA, Baş Arşiv f., 1-13, 1801-1814, d. 5. vv. 31-31'in öb. t. -32

95 İstoriya Azerbaydjana, II. cilt, Bakü 1960, s. 3.

96 Yine orada: Pokorennıy Kavkas: Oçerki İstoriçeskogo Proşlo„o i Sovremennogo Polojeniya Kavkaza, Sankt P., s. 1904, s. 320.

97 Pokorennıy Kavkaz. s. 306.

98 RDATA, AKA f., d. 4258, 2 böl. vv. 219'un öb. tar. 220.

99 V. Potto, Kavkazskaya Voyna v Otdelnıh Oçerkah, Epizodah, Legendah i Bio„rafiyah, T. 1, vıp. 3, Sankt P., 1887, s. 397.

100 RDATA, 1805-1806, d. 6164, 51 böl. vv. 22'nin öb. tar. 23; ADFMDA, f. 166, 1. I, 1805, d. 831. Vv. 7-13; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 311; Ekspedisiya na Persidskie Berega Kaspiyskogo Morya v 1805 Godu-Slavyanin, XVI böl., no 19, s. 5-18, 20-22; "İstoriçeskiy Oçerk

Rasprostraneniya i Ustroystva Russkogo Vladıçestva Pod Kavkazom i v Zakavkazye”, Yurnal Ministerstva Vnutrennih Del (İç İşleri Bakanlığı Dergisi) II. BD 30 böl. no 4, 1850, s. 62-63.

101 RDATA, AKA f., 1805-1806 d. 6164, 51, böl. vv. 29-30; DTA Gürc. Cumh., f. 2. 1. I d. 12150, II böl. vv. 77

102 KAKB. c.II. d. 1519, s. 744; İstoriya Azerbaydjana, II. cilt, s. 9-10.

103 Gürcistan Cumh. DTA, f. 2. 1. I., d. 12150, II böl. v. 81’in öb. tar.; P. G. Butkov, a.g.e., II. böl. s. 383; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 311.

104 Gürcistan Cumh. DTA, f. 2, 1. 1, d. 12150, v. 326’nin öb. t.; N. F. Dubrovin, a.g.e., s. 477-478; Kavkaz Gazetesi, no 7, 1846, s. 28.

105 Yine orada, v. 82’nin öb. tar.; RDATA, f. 482, 1806, d. 16, v. 5.

106 Yine orada, v. 82; İstoriya Sarstvovaniya…, s. 129-130.

107 P. G. Butkov, II böl., s. 383; Mirza Djamal Djavanşir Karabaği, İstoriya Karabaha, Bakü 1959, s. 95-96; RDATA, f. AKA, 1805-1806, d. 6164, 52. d. vv. 31’in öb. t. 32’nin öb. t.; Astrahanskiy port…, s. 11-12; A. V. Viskovatov, “Knyaz Pavel Dmitriyeviç Sisyanov”, Kavkazskiy Kalendar, na 1848., Tiflis, 1847, s. 167-168, vb.

108 S. Bronevskiy, a.g.e., II b. s. 398; RDATA, f. AKA, 1800-1806, 95 b. v. 16; RDATA, f. AKA, d. 4258, 1 b. vv. 206’nin öb. t., 207-207’nin öb. t.; İstoriya Sarstvovaniya, c. I. s. 130; M. Ostrogorskiy, Zavoevanie Kavkaza, Sankt P., 1880, s. 18, vb.

109 RDATA, f. AKA, 1806, d. 4259, vv. 233-233’ün öb. t.

110 Yine orada. 1806, d. 4258, v. 224.

111 RDATA, f. Baş Arşiv. 1-13, 1806, d. 2, vv. 61-61’in, 85-85’in öb. t.

112 A. K. Bakıhanov, a.g.e., s. 156; S. B. Aşurbeyli, a.g.e., s. 313.

113 Utverjdeniye Russkogo Vladıçestva na Kavkaze, I. cilt, Tiflis 1901, s. 258.

114 RİDSA, f. Baş Arşiv. 1-10, 1803, d. 2. Vv. 198-198’in öb. tar.; RİDSA, f. Baş Arşiv. 1-13, 1804, d. 3, vv. 116, 117’nin öb. t.; K. Artamonov, Persiya Kak Naş Protivnik v Zakavkazye, Tiflis 1889, s. 57, vs.

115 RİDSA, f. Baş Arşiv. 1-10, 1803, d. 2, vv. 182-182’nin öb. t.

116 Gürs. Gumh., f. 2, 1. I, 1806, d. 118, 1. 31.

117 RİDSA, f. Baş Arşiv. 1-10, 1803, d. 2, v. 198’in öb. t.

118 Yine orada, v. 162’nin öb. t.; KAKB. c. III, I b., d. 644, s. 349.

119 RDATA, f. 482. 1796-1817; A.K. Bakihanov, a.g.e., s. 156.

120 T. Yuzefoviç, Dogovorı Rossii s Vostokom, Sankt P., 1869, s. 210-213 no RİTKK, c. XXXII, Sankt P., 1830, s. 642-645; A. İ. Medvedyev, Persiya, Sankt P., 1909, s. 39-40, vb.

121 RDATA, f. AKA, 1826, d. 4294, 1 b. v. 25; H. M. İbragimbeyli, Rossiya i Azerbaydjan v Pervoy Treti XIX v. M., 1969, s. 179; E. B. Paşaev, Zaverşeniye Zavoevaniya Severnogo Azerbaydjana Sarskoy Rossieyey. (Azerb. dilinde), -Avtoref. Diss. Kand., İst. Nauk, Baku 1996, s. 25.

122 Materialı k istorii Persidskoy voynı 1826-1828, Kitapta: Kavkazskiy sbornik, t. -XXVII Tiflis, 1908, c, 40-42; H. M. İbrahimbeyli, a.g.e., s. 180; RDATA, AKA f. 1826, d. 4294, 2 b. v. 71

123 E. B. Paşayev, a.g.e., s. 26.

124 Gürc. Cumh. DTA, f. II, 1. I, 1828, d. II, vv. 129-129’un öb. t.; T. Yuzefoviç, a.g.e., s. 214-217. İstoriya Azerbaydjana, (s Drevneyşih Vremyon do Naçala XX. Veka), Bakü 1995.

125 İstoriya Azerbaydjana, (s Drevneyşih Vremyon do Naçala XX. Veka), Bakü, 1995, s. 288.

Beylerbeylikten Hanlığa: Gence - Karabağ / Dr. Hüsamettin Memmedov [s.57-63]

Azerbaycan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü / Azerbaycan

Safevi Devleti 1501 tarihinde resmen kurulmuş, 1551 tarihinde Şirvan Beylerbeyliği'ne bağlı Şeki ülkesini ve yöresini elegeçirdikten sonra Azerbaycan'ın Kuzeyi ve Güneyi bütünüyle Safevi Devleti idaresine geçmişti. Bu dönemde 13 beylerbeylikten oluşan Safevi Devleti'nin dört beylerbeyliği- Şirvan (merkez şehri Şemahı), Çukursa'd (merkez şehri Revan), Gence-Karabağ (merkez şehri Gence), Azerbaycan veya Tebriz (merkez şehri Tebriz) beylerbeylikleri Azerbaycan topraklarında kurulmuşlardı.

Türk oymaklarına (Ustaclu, Şamlu, Rumlu, Kacar, Dülkadır, Tekelü, Afşar, Baharlu, Alpaut, Bayat, Kazahlu, Esirli, Varsak) dayanılarak kurulmuş Safevi Devleti'nin adları geçen beylerbeyliklerinin başına Devletin kurulmasında emeği geçen ve bu beylerbeyliklerde toplu halde bulunan Türk oymaklarının reisleri getirilmişlerdir. Bu yerlerin nüfusunun çoğunluğunu oluşturmamalarına rağmen, Gence-Karabağ Beylerbeyliği'ni, buralarda Bayat, Şahseven, Afşar, Dülkadır, Kebirli oymakları da bulundukları halde Kacarlardan olan Ziyadoğlular, Çukursa'd Beylerbeyliği'ni, Afşar, Bayat ve Baharlu oymakları da bulundukları halde Ustaclular, Tebriz Beylerbeyliği'ni-Şamluların Abdallu oymağı, Şirvan beylerbeyliğini ise- Safevi şahları tarafından beylerbeyi görevine atanmış Kaçarlar, Ustaclular ve Karamanlılar yönetmişlerdir. Bunlardan Ziyadoğlular 1747 tarihinde kurulmuş Gence Hanlığı'nı, Ustaclular ise Revan ve Nahçıvan hanlıklarını Rusya'nın bu yerleri ilhakına kadar idare etmişlerdir.1

Sadece arazisinin büyüklüğü ve nüfus sayısının yüksekliği ile değil, ekonomik ve askeri gücünün yanı sıra siyasi etkinliği açısından da diğer beylerbeyliklerden ayrılır. Gence-Karabağ Beylerbeyliği tarihi boyunca Kafkasya bölgesinde Safevi Devleti'nin arazi bütünlüğünün koruyucusu

fonksiyonunu üstlenmiş fakat 1736 tarihli Muğan kurultayında Safevilerin yönetimine son verilmesi kararının aleyhinde bulunmasına rağmen, Safevi Devleti'nin devamını temin etmek gücünde olmamış ve beylerbeylikler içinde ilk olarak bağımsızlık yolunu tutmuştu. Bu yazıda Gence-Karabağ Beylerbeyliği'ni örnek seçerek, beylerbeylikten bağımsızlığa (hanlığa) geçişi ele almaya çalışacağız.

Bilindiği üzere Safevi Devleti Türk oymakları tarafından ideolojik temel üzerinde kurulmuş devletlerden birisi olmuştu. Kökü Yeseviliğe kadar uzanan Kızılbaşlık görüşünün taşıyıcıları olmuş Türk oymaklarının kurdukları devlet, Kızılbaş devleti olarak bilindiği ve bu terim Safevi Devleti'nin tarih sahnesinde bulunduğu tüm dönemler için kullanılmış olduğu halde, aslında sadece 16. yy'ın sonları ve 17. yy'ın başlarına kadar olan dönem için geçerlidir. Sözünü ettiğimiz dönemde Safevi Devleti'nde Türk oymaklarının siyasi yönetimden dışlanmaları ve onların yerinin Fars kökenlilere ve din adamlarına verilmesi ile devlet yönetiminde etnik değişimlerin yanısıra ideolojide de bir transformasyonun yer aldığını kaydetmemiz gerekir. Kızılbaşlık yerini Farsların Şiiliğine bırakmış olmalıdır. Safevi Devleti'nin kurulmasındaki siyasi ve ideolojik rolleri hiçe indirilen Türklere karşı Safeviler güç kullanma siyasetine başvurmuşlardır. Bu siyaset sonucu Türkler, Gence-Karabağ, Şirvan ve Tebriz beylerbeyliklerinde oturdukları yerlerden kaldırılarak, Safevi Devleti'nin çeşitli bölgelerine sürgün olunmuşlardır. Bu sürgünler özellikle Safevi Şahı I. Şah Abbas (1587-1629) döneminde çok olmuştu. Örneğin, o dönemin saray tarihçisi, Türk asıllı İskender Bey Münşi'nin (Turkman) verdiği bilgilere göre, 1605-1606 ve 1614-1615 tarihlerinde yer almış sürgünler sonucu adıgeçen yerlerden 25 bin kadar aile Safe

vi Devleti'nin içlerine sürgün olunmuşlardı. Karabağ'ın Ahmedlü ulusu ise sürgün emrini reddettiğinden şahın emri ile katledilmişlerdir.2

Safevilerin bu siyaseti sonucu devlet yönetiminden büsbütün dışlanmış olan Türklere sadece çok etkili oldukları taşra yönetiminde kalmaları uygun görülmüştü: Kaçar, Ustaclu, Bayat, Rumlu, Şamlu, Afşar, Dülkadır vb. merkez hükumet ile yaptıkları ideolojik mücadelede yenilmelerine rağmen, bu yenilgi sonrası Safevilerle işbirliğine geçerek, taşra yönetimindeki siyasi etkinliklerini Safevi Devleti'nin tarihi boyunca koruma imkanı kazanabilmişlerdi. İşte Türklerin Safevi Devleti'nde taşra yönetimindeki etkinliklerini koruyabilmeleri, onların Safevilerin kurdukları taşra yönetim birimleri üzerinde bağımsız devlet kurmaları ile sonuçlanmıştı. Nadir Şah Afşar'ın katlinden hemen sonra (1747) bağımsız devletlerin sadece Azerbaycan'da ve Türkler tarafından kurulmuş olması, sözünü ettiğimiz nedenlerden dolayı mümkün olmuştu. Toprakları üzerinde bağımsız devletler (Gence Hanlığı ve Karabağ Hanlığı) kurulan beylerbeylikten birisi de Gence-Karabağ olmuştu.

Safevi dönemi Gence-Karabağ Beylerbeyliği Kür ile Aras nehirleri arasındaki, eskiden "Aran" olarak bilinen büyük araziyi kapsamıştı. Hudutları ilk Safevi şahları döneminden başlayarak genişlemeye yüz tutmuş Gence-Karabağ Beylerbeyliği 16. yy.'ın ortalarında (şah Tahmasb döneminde) Tiflis şehrine kadar olan toprakları içine almıştı. 17.yüzyıl başlarında (Şah I. Abbas Dönemi) lori ve Pembek Gence-Karabağ Beylerbeyliği'nin idaresine geçmişti.3

Bu dönem Gence-Karabağ Beylerbeyliği'nin idari taksimatı hakkında kaynaklarda kesin bilgi yoktur. Bu beylerbeyliğin Osmanlı idaresi yıllarında da hudutları değişmemiştir. Bu sebeple 1593 tarihinde Osmanlılar tarafından tertip olunmuş "Gence-Karabağ eyaletinin icmal defteri"nin bilgilerine göre burasının idari taksimatına açıklık getirmek mümkündür. Adı geçen deftere göre, Gence-Karabağ Beylerbeyliği (eyaleti) Osmanlı döneminde 39 nahiyeyi içine alan şu 7 sancaktan, Gence

sancağı (Gence, Gence Aranı, Gence Dağıstanı, Şemkür Aranı, Sonkur Dağıstanı, Kürekbasan Aranı, Şütur, Dankı, Zeyem Aranı, Yavlak, Tavus, Temirhasan nahiyeleri ile), Berda sancağı (Berda, Sir, Peteklik, İncerud, Ulusat-i Yigirmidörtlü nahiyeleri ile), Haçın sancağı (Haçın, Karaağaç, Taife-i Ulusat-i Otuziki, Taife-i Ulusat-i Hacılu, Akçabedi, Çelaberd Dağıstanı, Çelaberd, Gargar, Meğaviz nahiyeleri ile), Ahıstabad sancağı (Ahıstabad veya Büyükçay, Kuzay, Güney, İnce Dağıstanı, İnce nahiyeleri ile) ve Dizak sancağından (Arasbar, Dizak Dağıstanı, Dizak nahiyeleri ile), Hakari sancağı (Keştasb, Hakari, Zarıs, Alapaut nahiyeleri ile) oluşmuştu.4

17. yy.'ın başlarında Gence-Karabağ Beylerbeyliği'nin idari birimi olan Lori ve Pembek'in idari taksimatı hakkında bilgiler yine Osmanlı döneminde 16. yy.'ın 90'lı yıllarında tertip olunmuş "Vilayet-i Lori timar ve zeamet defteri"nde vardır. Bu deftere göre, 1584 tarihinde Osmanlılar tarafından kurulmuş Lori Beylerbeyliği 11 nahiyeli 5 sancağa taksim olunmuştu. Lori sancağı Lori, Uzun, Tasık, Gölegiren nahiyelerinden, Ahtala sancağı Ahtala, Sanahin, Hoşoret nahiyelerinden, Penbek sancağı Güney, Kuzay, Hamzaçimeni, Kuzay Ulapert nahiyelerinden oluşmuşlardı. Taşır ve Arpalı sancaklarının nahiyeleri yoktur.5

Şah II. Abbas'ın 1650 tarihli fermanı ile Gence-Karabağ beylerbeyliğine bağlı Dankı nahiyesinin Şeki ülkesinin idaresine geçici olarak verilmesi6 hariç, Gence-Karabağ Beylerbeyliği'nin 17. yy. boyunca idari taksimatında ciddi bir değişim olmamıştı.

18. yy.'ın 20'li yıllarında yazılmış, fakat 17. yy.'ın sonlarındaki durumu içeren anonim "Tezkiretü'l-müluk"ün, kanaatimizce tam olmayan bilgilerine göre, Gence-Karabağ Beylerbeyliği Berda, Ahtabad, Bergüşad, Karaağaç, Sumay, Tergever, Zeyem, Lori, Pembek7 mahallerinden, Cevanşir ve Arasbar ülkesinden oluşuyordu.8

Gence-Karabağ Beylerbeyliği'nin Osmanlı idaresi yılları (1725-1735) idari taksimatı ile ilgili tek kaynak olan 1727 tarihli "Gence-Karabağ eyaletinin Mufassal Defteri'ne göre, Ahıstabad sancağının Kazah sancağı adı ile ve Lori vilayetinin doğu kısmının Tiflis eyaleti idaresine verilmesi hariç, Gence-Karabağ Beylerbeyliği'nin arazisinde başka bir değişimin olmadığını ve bu değişimlerin sadece beylerbeyliğin idari birimlerinin arazilerinin büyütülmesi veya küçültülmesinde gerçekleştiğini görüyoruz. Adıgeçen defterin bilgilerine göre, Gence-Karabağ eyaleti Gence kazasına (Gencebasan, Sunkurabad, Şemkürbasan, Kürekbasan, Kürekbasan-i küçük, Kürekbasan-i büzürg, Şüturbasan, Talış, Gülüstan, Yevlak Karamanlı, Dankı nahiyeleri ile), Lori kazasına (Güney ve Kuzay nahiyeleri ile), Hılhına livasına (Hılhına, Hasansuyu, Tavus, Ahıncı, Esrik, Karakaya, Türkenler -?, Zeyem-i ulya, Zeyem-i sufla nahiyeleri ile), Berda livasına (Berda, İncerud, Sir, Bayat, nahiyeleri ile), Arasbar livasına (Arasbar ve Hakari nahiyeleri ile), Bergüşad livasına (Bergüşad, Zarıs, Dizak, Keştasf9 nahiyeleri ile), Çulender livasına (nahiyeleri Veren-de-i sığnak, Köçez nahiyelerine taksim olunmuştu.10

Safevi döneminde Gence-Karabağ Beylerbeyliği idari açıdan "mahal"lere taksim olunmuştu. Bunun yanı sı

ra beylerbeyliğin taksimatında "ülke" ve "bölük" şeklinde kaydolunan idari birimler de vardı. "Ülke"ler mahallere değil, direk beylerbeyine, "bölük"ler ise "ülke"ye bağlı olmuşlardı. Beylerbeyi emrinde olan "mahal"lerin yöneticilerini (naip) bu göreve beylerbeyi tayin ederdi. "Mahal"lerden farklı olarak, "ülke"ler oymak emirlerine Safevi şahı tarafından "tiul" (geçici veya ömürlük tasarruf hakkı) ve "soyurğal" (nesilden nesile geçen ve vergi muafiyeti ile verilen tasarruf hakkı) olarak veriliyordu. Bu tür tasarruf hakkı olan "ülke" yöneticilere Safevi şahı tarafından "bey" ve "sultan" unvanı veriliyordu. "Ülke"lerin vergi

muafiyeti olmaksızın yönetime verilmesi de yaygındı - bu halde “ülke” yöneticisine “hakim” unvanı veriliyordu. Bazen “ülke” başında duranlara Safevi şahları tarafından “melik” unvanı verildiği de olmuştu. Örneğin, kaynaklarda Şeki ülkesinin yöneticisine “melik” unvanı verildiği yazılmıştır. “Melik” unvanı aynı zamanda Gence-Karabağ Beylerbeyliği’nin dağlık kısmında toplu halde oturan Hıristiyanların cemaat içi idari işlerden sorumlu olan kişilere de verilmiş, fakat burası “ülke” değil, cemaat statüsünde olan “melik”lik olarak tanımlanmıştı.11 Aldıkları unvan ve hiyerarşideki mevkilerine rağmen, mahal ve ülke ile ülkeye bağlı bölüklerin, meliklikl erin başında duranlar idari ve askeri açıdan “han” unvanı taşıyan beylerbeyi emrinde olmuşlardı.

Safevi dönemi kaynaklarından Gence-Karabağ Beylerbeyliği’nin idari taksimatı hakkında edindiğimiz bilgilere göre, Arasbar Şah I. Abbas döneminde Bayburtlu oymağının, 17. yy.’ın sonları ile 18. yy.’ın başlarında ise Bayezidlü oymağının, Lori ve Kazah oymağının, Bergüşat Dumbuli aşiretinin, Zeyem Dülkadırlıların Şemseddinlü oymağının, Berda Yigirmidördlü oymağının, Otuziki aynı adı taşıyan oymağın “ülke”si, Sunkurabad ile Keştek ise “melik”lik olmuşlardı.12

Osmanlı idaresi yılları (1588-1605 ve 1725-1735) ve ihtida etmiş Gürcü asıllı David Han dönemi (1625-1631) hariç, kurulduğu dönemden başlayarak Safevi Devleti’nin sonuna kadar Gence-Karabağ beylerbeyleri eskiden bu topraklarda oturan Kacarların Ziyadoğlu oymağından olmuşlardı. Gence-Karabağ’ın ilk ve bu nesilden olan beylerbeyi Şahverdi Han 1547 tarihine kadar Ziyadlı oymağının beyi, bu tarihten - sultanı, beylerbeyi tayin olununca ise han unvanı almıştı. Kacarların Ziyadoğlu oymağı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Gence, Karaağaç kazaları ile Sir ve Çelaberd nahiyelerinde kışlayan Kacarların Ziyadoğlu oymağının

tahrir sırasında bu eyalette bulunmadığını 1593 tarihli “Gence-Karabağ eyaletinin icmal defteri”nin bilgilerinden anlaşılıyor.13 Herhalde bu oymak da o dönemin Gence-Karabağ Beylerbeyi Muhammed Han tarafından, Osmanlı ordusunun Gence’ye saldırısından önce Gence ve yöresinde oturan “40-50 bin haneden çok ulusları…bütün mal, eşya ve çoluk-çocukları ile”14 buralardan kaldırılarak, Aras nehri kıyısına göç ettirilenler arasında olabileceklerini söyleyebiliriz. 1588-1605 tarihlerinde Gence-Karabağ Beylerbeyliği’nin, Osmanlı idaresine geçmesinden dolayı, Kacarlar geçici olarak beylerbeyilik makamından yoksun olmuşlardı. Buna rağmen, Kacarlar bıraktıkları yurtlarını Osmanlılardan geri almak için defalarca Osmanlılara saldırsalar da, bu girişimleri olumlu sonuç vermedi. 1605 tarihinde Gence kalesinin Osmanlılardan geri alınmasında Safevi ordusunun önünde bulunan Kacarların aktiflik göstermelerinden dolayı, Şah I. Abbas Muhammed Han Ziyadoğlu’yu tekrar beylerbeyi makamına tayin etmişti. 1625 tarihinde Gürcülerin isyanını bastırmakta zayıflık göstermiş Gence-Karabağ Beylerbeyisi Muhammed Kuli Han görevinden alınmış ve beylerbeyiliğe Gürcü asıllı Davud Han getirilmişti. Davud Han Şah I. Abbas’ın fermanı ile aynı zamanda Karabağ’ın Kacar oymaklarının emiri tayin olunmuştu. Fakat Davud han da 1631 tarihinde Kartli valisi I. Teymuraz ile şahın aleyhinde işbirliği yapmakla suçlanarak, beylerbeylikten alınmış ve bu makama tekrar Ziyadoğlu Muhammed Kuli Han getirilmiş ve bu nesilden olanlar 1725 tarihine kadar bu görevde olmuşlardı.15 1725 tarihinde Gence’nin Osmanlıların eline geçmesinden sonra, başta beylerbeyi olmak üzere tüm şehir halkı burayı bırakarak, Şirvan ve diğer yerlere göç etmişlerdi. 1735 tarihinde Osmanlılar Gence-Karabağ Beylerbeyliği’nden çıktıktan sonra, Ziyadoğlular beylerbeylik makamını ele geçirdilerse de, Güney ve Kuzey Azerbaycan da olan beylerbeylikleri fesheden Nadir Şah Afşar (1736-1747), bu topraklarda “Azerbaycan”

beylerbeyliğini kurmuş ve kardeşi İbrahim Bey'i burasının beylerbeyi tayin etmişti. Bundan dolayı eski Gence-Karabağ beylerbeyi hiçbir yetkisi olmayan mahalli bir han statüsü ile İbrahim Han'ın emrine geçmişti. 1739(?) tarihinde İbrahim Han'ın öldürülmesinden sonra Nadir Şah Afşar "Azerbaycan" Beylerbeyliği'ni feshederek, eski idari taksimata dönmek zorunda kalmıştı. Fakat bu idari taksimat da 1747 tarihinde Nadir Şah Afşar'ın katli üzerine eski beylerbeyiler tarafından, onların siyasi amaçlarına uygun gelmediğinden kaldırılmış ve hanlıklar kurulmuştu.16

Arazisinde hanlıklar kurulmuş idari birimlerden birisi de Gence-Karabağ Beylerbeyliği olmuştu. Bu beylerbeyliğin arazisi dörde taksim olunmuş ve burada Gence ve Karabağ hanlıkları ile Kazah ve Şemseddin sultanlıkları kurulmuş, Lori kazası toprakları ise İrevan ve Tiflis hanlıklarına katılmıştı. Arazisi bakımından en büyüğü olmuş Karabağ Hanlığı'nın arazisi kuzeyde eski Kurekbasan nahiyesinin Gencebasan nahiyesi ile sınırı olmuş Kürek nehrinden başlayarak Murov dağ ve Kur ile Aras nehri arasındaki toprakları içine almıştı. Gence Hanlığı'nın arazisi çok küçük olmuş ve eski Gencebasan, Sunkurabad ve Kürekbasan-i büzürg nahiyelerinin topraklarından oluşmuştu. Şemseddin Sultanlığı'nın arazisine eski Hılhına, Şemkürbasan, Zeyem-i sufla, Esrik, Ahıncı nahiyelerini bütünlükle, Karakaya ile Türkenler- nahiyelerinin topraklarının bir kısmı katılmıştı. Ahıstav, İnce, Türk ve Çuvar nahiyelerinden oluşan Kazah sancağı ile Hasansuyu, Tavus nahiyeleri bütünlükle, Karakaya ve Türkenler nahiyelerinin topraklarının bir kısmında ise Kazah Sultanlığı kurulmuştu. Sadece arazisi açısından değil, köylerinin sayısı açısından da Gence Hanlığı diğerlerinden küçük olmuştu. Örneğin, Osmanlı dönemi Gence-Karabağ eyaletinin 1.344 köy ve mezrasının 833'ü Karabağ Hanlığı'nın, 259 köy Şemseddin Sultanlığı'nın, 100 köy Gence Hanlığı'nın, Osmanlı döneminde

Tiflis eyaletine bağlı Kazah sancağın 205 köyü ile Gence-Karabağ eyaletinin 51 köyü dahil, toplam 256 köy Kazah Sultanlığı'nın idaresine geçmişti. Böylelikle, arazisi bakımından Gence Hanlığı'nın eski Gence-Karabağ Beylerbeyliği topraklarında kurulmuş Kazah Sultanlığı ile Şemseddin Sultanlığı'ndan da küçük hanlık olduğunu görebiliriz.17 Arazisinin küçüklüğü, askeri gücü ile ekonomik potansiyelinin zayıflığından dolayı Gence Hanlığı komşu Karabağ ve Tiflis hanlıklarının saldırılarına uğramış, 1750 tarihinde Karabağ Hanlığı'na, 1750-1760 tarihlerinde Tiflis Hanlığı'na, Karabağ ve Tiflis hanlıklarının beraber hareket ederek, 1780 tarihinde Gence kalesini ele geçirmelerinden sonra ise, adları geçen hanlıkların her ikisine de 1785 tarihine kadar yıllık "bac" vermek zorunda kalmıştı. Fakat 1786 tarihinde Gence hanlığı'nın başına geçen Cevad Han Ziyadoğlu Karabağ ve Tiflis hanlıklarına direniş göstermeyi becermiş ve hanlığı onların vassalı durumundan kurtarabilmişti.18

1736 tarihli Muğan kurultayının Nadir'i şah olarak seçmesi kararını sözde kabul etmekle birlikte aslında reddetmiş olan Karabağ'ın Cevanşir, Kebirli vb. Türk oymaklarını bu tutumlarından dolayı Nadir Şah Afşar Horasan'a sürgün etmişti. 1738 tarihinde Karabağ hanlığının kurucusu Cevanşir cemaatinin Sarıcalı oymağı beyi Penah Ali Bey Karabağ'a dönmüş ve Nadir Şah Afşar'ın sağlığında merkezi hükumete karşı muhalefete geçmişti. Cevanşirlerin desteğini kazanamayan Penah Ali Bey Sarıcalı ve kendisinin akrabalık ilişkilerinde bulunduğu Kebirli oymağına dayanarak, kendisini Karabağ'ın hanı ilan etti. Penah Ali Han'ın ilk gördüğü işlerden birisi Nadir Şah'ın Karabağ'dan Horasan'a sürgün ettiği Türk oymaklarını tekrar kendi yurtlarına yerleştirererek, onların desteğini kazanması olmuştu. Gence şehri hariç, Gence-Karabağ Beylerbeyliği'nin başka şehri olmadığından Penah Ali Han Karabağ

Hanlığı'na başkent yapmak amacıyla kale ve şehir kuruculuğunun yanı sıra hanlığın savaş gücünün yükseltilmesi ile uğraşmaya başlamıştır. 1748 tarihinde Bayat kalesini inşa edip burasını hanlık başkenti yaptıktan sonra, Karabağ Hanlığı'nın gücünün artacağı endişesi Şeki Han'ı Hacı Çelebi'yi Karabağ'ın Otuzikiler ve Cevanşir cemaatleri, Ermeni melikleri ile beraber Bayat kalesine saldırmaya sevketti. Fakat 1748 tarihinde Bayat Savaşı'nda Sarıcalı ve Kebirli oymaklarından oluşan Karabağ Hanlığı ordusu kendilerine bir saldıran Şeki Han'ı ve o'nu destekleyen kuvvetleri ağır yeniligiye uğratmıştı. Bu zaferden sonra Penah Ali Han Otuziki, Cevanşir cemaatlerine ve Ermeni meliklerine kendisini han olarak kabul ettirerek, onlara bağlı toprakları hanlığına katmıştır. Bu savaş sonucu Karabağ'ın tüm Türk oymakları gönüllü olarak Karabağ Hanlığı idaresine geçmişlerdi. Bayat Savaşı bu kalenin emniyetsiz yerde inşa olunduğunu göstermiştir. Bundan dolayı kısa zaman içinde Şahbulak adlı diğer bir kale inşa olunmuş ve burası başkent yapılmıştı. Fakat Karabağ Hanlığı'na olabilecek saldırılardan dolayı hanlık başkenti için daha emniyetli bir yerde kale inşa olunması gereği gündeme geldi: 1750 tarihinde Şuşa kalesi inşa olundu ve buraya Sarıcalılar ile Kebirlilerin yanı sıra Karabağ'ın Türk oymaklarından Bay Ahmedliler, Kengerliler, Saatlular, Demirçiler, Cinliler, Kızıl Hacılılar ve b. yerleştirildiler.

Karabağ Hanlığı'nın kuvvetlenmesinden endişelenen komşu hanlıklar bu hanlığı kendi idaresine geçirtmek teşebbüsünde bulunmaya başladılar. İlk önce Muhammed Hasan Han Kacar, sonra ise Urmiye hanı Fethali Han Afşar Karabağ Hanlığı'na saldırdılar. Muhammed Hasan Han Kacar yenilmedi, Fethali Han Afşar ile sekiz ay devam eden mücadele sonucu Karabağ Hanlığı'nı geçici olarak Urmiye Hanlığı'nın vassalı durumuna düşürmüş, Karabağ hanının oğlu İbrahim Halil Han'ı ise rehin olarak Urmiye'ye götürmüştü. Fakat Urmiye Hanlığı'nın dağılmasından

sonra Kerim Han Zend İbrahim Halil Han'ı rehin olmaktan kurtararak, kendisini fermanı ile Karabağ'a han tayin etmiş, Karabağ Han'ı Penah Ali Han'ı Şiraz'a misafir olarak davet etmiş ve bu şekilde Karabağ Hanlığı yönetiminde değişiklik yaparak, Karabağ Hanlığı'nı vassal durumunda bulundurmayı amaçlamıştır. Fakat İbrahim Halil Han 47 yıllık hanlık döneminde bağımsız hareket ederek, Karabağ Hanlığı'nı vassallıktan kurtarmış, istikrar yaratmak amacıyla Car-Tala cemaati ile siyasi işbirliği yaparak, Gence Hanlığını 1780-1785 tarihlerinde vassalı yapmış, Ermeni meliklerinin bozucu hareketlerine son vermeyi, İrevan ve Nahçıvan hanlıklarının topraklarının bir kısmını ele geçirmeyi başarmıştı. Böylelikle, İbrahim Halil Han döneminde (1759-1806) Karabağ Hanlığı Kuzey Azerbaycan'ın en etkili hanlığı olmuştu.19

1768-1774 tarihli Rus-Osmanlı Savaşı'ndan sonra Rusya'nın güneye doğru hareketine karşı Karabağ Hanlığı Osmanlı Devleti ile işbirliği başlatmak amacıyla 1785 tarihinde İstanbul'a elçi göndermişti. Fakat Osmanlı Devleti Karabağ ve diğer Kuzey Azerbaycan hanlıklarından önce Rusya'ya, 90'lı yıllarda ise Ağa Muhammed Şah Kacar'a karşı olabilecek savaşta yardım etmek yerine bu hanlıkların, Osmanlı Devleti'nin Rusya ile savaşması halinde Rusya'ya karşı Kafkasya'da mücadele vermelerini istemesi, Osmanlı Devleti ile Karabağ ve diğer hanlıklar arasında işbirliğine engel olmuştu. Ağa Muhammed Şah Kacar ve Rusya'nın Azerbaycan hanlıklarını ele geçirme siyaseti karşısında Osmanlı Devleti'nin seyirci kalması, hanlıklar ile Osmanlı Devleti arasında yapılması düşünülen işbirliğinin siyasi konjönktürden uzak olduğunu sergilemekteydi.

Rusya'nın ve Ağa Muhammed Şah Kacar'ın Güney Kafkasya'ya defalarca yaptıkları saldırılar, diğer Azerbaycan hanlıkları gibi Karabağ Hanlığı'nı da zayıf düşürerek direniş gücünü kırmış 1801 tarihinde

Kazah ve Şemseddin Sultanlığı, 1804 tarihinde Gence Hanlığı'nın ardından 1806 tarihinde Karabağ Hanlığı da Rusya tarafından işgal olunmuştu. 1822 tarihine kadar Karabağ Hanlığı nominal olarak bir hanlık olmasına rağmen, aslında, Rusya'nın Kafkasya'daki diğer eyaletlerinin statüsünde olmuş ve 1822 tarihinde fesholunmuştu.20

Rusya tarafından işgal olunduktan sonra Karabağ hanlığında siyasi istikrarı korumak amacıyle Ruslar Karabağ Hanlığı'nın idari işlerine karışmamış, idari taksimatını değiştirmemişlerdi. Bundan dolayı Karabağ Hanlığı ile ilgili Rusça tertip olunmuş belgeleri Karabağ Hanlığı'nın 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başları için bir kaynak olarak değerlendirmek mümkündür. A. P. Yermolov ve Mogilevski'nin 1823 tarihinde tertibini bitirdikleri Karabağ eyaletinin tahrir defterine göre, Karabağ Hanlığı mahal'lere ve el'lere taksim olunmuştu. Mahal'ı yöneten naib ile el'in başında duran binbaşı direk olarak hanın emrinde olmuşlardı. Naib ve binbaşı görevinin nesilden nesle geçmesi öngörüldüyse de, bu göreve onları han tayin etmeliydi. Köyler yüzbaşı veya kethüdalar, şehir ise kelenter veya kalabeyi tarafından yönetiliyordu. İdari sistemde yer alanlar hazineden maaş almazlardı; onların maaşları hazine için toplanmış vergilerden veriliyordu. İdari taksimata göre, Karabağ Hanlığı 18. yüzyıl ortalarında 21, 18. yüzyılın sonlarında ise 25 mahal ve el'den oluşuyordu. Bunlar Cevanşir, Cevanşir-Dizak, Hırdapara-Dizak, Dizak, Dizak-Cebrayıllı, Bergüşad, Çulundur, Mehri, Bağabürd, Ecenan, Küpara, Karaçorlu, Verende, Haçın, Çileberd, Talış-Gülüstan, Püsyan, Kolanı, Demirçihasanlı, Yiğirmidört, Otuziki, 1. Kebirli, 2. Kebirli, Sisyan, Tatevidi.21

Hanlığın başında idari ve askeri işler ile ilgili kararları tek başına verebilen han bulunuyordu. Hanın danışmanlık statüsünde ve görevlilerden oluşan Divanı'nın da var olmasına rağmen, karar verebilme yetkisi hanın

olmuştur. Karabağ Hanlığı'nda Han'ın iç ve dış siyaset ile ilgili karar vermesini etkileyebilen tek kişi, hanlığın ikinci adamı yani vezir olmuştur. Mahkeme işleri şeriata dayanılarak, kadılar tarafından uygulanırken örf ile çözülebileceği düşünülen mahkeme işlerini bazı hallerde naibler de yerine getiriyordu. Para sisteminin yaratılması ve kontrolü, vergilerin toplanması gibi işlerden oluşan maliye işlerini naib, kethüda ve serkerdeler yapıyorlardı. Emtia şeklinde vergileri ise, darğalar topluyorlardı. Hanlığın kudretinin belirleyicisi olan ordu (koşun), genellikle, direk han'a bağlı tüfenkçi ve gorçulardan, handan tiul adlı dirlik almış beylerin askeri birliklerinden (çerik), muaf ve konar-göçerlerden (elat) oluşuyordu. Onların donatımı ve geçimleri ile ilgili harcamaları Karabağ Hanlığı nüfusu tarafından sağlanıyordu. Beylerbeylik dönemi merkez hükumetin emri üzerine hareket eden silahlı birlikler, hanlık döneminde direk olarak hanın emrinde olmuşlardı. Adı geçen makam ve görevlerin yanı sıra hanın sarayında birçok başka görevli de vardı.22

Eski Sovyet ve bağımsızlık dönemine ait bazı tarih kitaplarında Azerbaycan hanlıkları yarı bağımsız hanlıklar olarak değerlendirilmişlerdi.23 Bu değerlendirmeye dayanırsak, hanlıkların hepsinin devlet olmadığı kanaatine varmalıyız. Tabii, Safevi dönemi beylerbeylikleri ile kıyaslanırsa Azerbaycan hanlıkları küçük, ekonomik ve askeri açıdan ise zayıf olmuşlardı. Fakat sadece sözünü ettiğimiz faktörler Azerbaycan hanlıklarının bağımsız veya yarı bağımsız olmalarını belirlemek için yetersizdir. Eğer bu faktörleri göz önünde bulundurarak, örneğin, Gence Hanlığı'nın statüsünü belirlersek, bu hanlığın, adı geçen beylerbeylik topraklarında kurulmuş Kazah ve Şemseddin sultanlıklarından arazisi ve nüfus sayısı açısından küçük olmasından dolayı, bir devlet olmadığını söylemeliyiz. Oysa, hanlıkların bir devlet, özellikle bağımsız devlet olmasını kanıtlamak için prensipçe farklı bir yaklaşımın kullanılması

gerekiyor. Kanaatimizce, bu hanlıkların Müslüman devleti topraklarında Türk-Müslümanlar tarafından kurulduğunu göz önünde bulundurarak, bir Müslüman devleti için tarih boyunca geçerli olmuş devlet vasıflarının Gence ve Karabağ Hanlıklarında da olup-olmamasının belirlenmesi çok önemlidir. Bu devlet vasıfları ise, bilindiği gibi hutbede, devlet başında duran kişinin adının zikr olunması, üzerinde devlet başkanının adı yazılmış paranın basılması ve aleminin olması idi. Gence ve Karabağ hanlıklarında sözünü ettiğimiz vasıfların varlığı hususunda geniş bilgiler veren kaynaklar adı geçen hanlıkların bir devlet olmadıklarını savunan görüşleri büsbütün çürütmektedirler. Kaynaklardaki bilgilere göre Gence ve Karabağ hanlarının birer alemleri olmasının yanı sıra üzerinde adları yazılmış paralar basılmış hutbede adları, zikr olunmuştu.24

Beylerbeylikten hanlığa götüren sürecin sonucunda Gence-Karabağ Beylerbeyliği'nin toprakları taksim olunduğu gibi, potansiyel imkanları da azalmış ve bir bakıma bu beylerbeyliğin nüfusu, askeri ve ekonomik gücü de taksime uğramıştı. Bundan dolayı Gence ve Karabağ hanlıklarının ayrılma güçleri zayıflamış devletler olarak dış saldırılara karşı direniş gösterebilmeleri bir yana dursun, bir birilerinin üzerine saldırılar yaparak, kendilerini o denli kudretsiz hale getirmişlerdir ki, Rusya bu hanlıkların ilhakını ve feshini kolaylıkla gerçekleştirebilmiştir. Oysa, Safeviler döneminde Gence-Karabağ beylerbeylik olarak koskocaman Osmanlı Devleti ordusuna direniş göstermeyi, geçici olsa bile, başarabilmişti. Fakat buna rağmen, Gence ve Karabağ hanlıkları sadece vasıflarına değil, devlet yönetimi için gerek olan diğer tüm yönetim kurumlarına da sahipti. İşte bu, adı geçen hanlıkların ayakta durabilmelerini temin etmiş en önemli fatkörlerin başında geliyordu.

Ordu, mahkeme, maliye vb. kurumların yanı sıra hanlıkta üst yönetim kurumunun (Divan) olması, aynı zamanda kurumlar arası bir dikey

hirerarşinin biçimlenmesi ve fonksiyonel hale gelmesi de hanlıkların bölgesel, fakat uluslararası ilişkileri konusuna çevrilmiş birer devlet olduğunu göstermektedir.25

Safevi Devleti'ne bağlı Gence-Karabağ Beylerbeyliği'nde Gence ve Karabağ adlı hanlıkların -tüm vasıfları ile bağımsız devletleri olarak kurulmaları-, Azerbaycan Türklerinin kurdukları Safevi Devleti'nin yönetiminden 17. yüzyıl başlarında kesin bir şekilde uzaklaştırılmasına 18. yüzyılın ortalarında verdikleri başarılı bir siyasi cevap, yenildikleri şia ideolojisine karşılık olarak kazandıkları siyasi zaferleri idi.

18. yüzyılın ortalarında Türklerin Azerbaycan'da kurdukları hanlıklar, bölgesel devlet niteliği taşımışlardı. Bu devletlerin siyasi tekamül gücü aşağı-yukarı 50 yıllık dönem için yeterli olmuştu. Fakat bu nitelik, kurulan devletlerin sadece seviyesini değil, aynı zamanda onları kurmuş olan Türklerin yeni, farklı bir seviyede devlet kurabilmesinin imkanlarını ve perspektiflerini göstermekteydi. Bu imkan ve perspektifler Çarlık Rusyası döneminde de canlılığını korumuş ve 1918 tarihinde demokratik devlet kurma ile sonuçlanmıştı.

1 Bkz.: O. Efendiyev. Azerbaydcanskoye Gosudarstvo Sefevidov v 16-om veke. Bakü 1981, s. 70, 90-92; İ. P. Petruşevskiy, Oçerki po İstorii teodalnıh Otnoşeniy v Azerbeydcane i Armenii v 16-19 vv. Leningrad 1949, s. 117, 122

2 İskender Bey Türkmen (Münşi). Tarihi Alem-ara-yi Abbasi, Tahran 1314, s. 466, 622; İ. P. Petruşevskiy. a.g.e., s. 252-253; İ. P. Petruşevskiy, "Azerbaydcan v XVI-XVII vekah", Sbovnik statey po istorii Azerbeydcan I, Bakü 1949, s. 280

3 O. Efendiyev, "Territoriya i Granitsi Azerbeydcanskih Gosudavstv v XV-XVI vv." İstoriçeskaya Geografiya Azerbaydcana, Bakü 1987, s. 114.

4 Gence- Karabağ Eyaletinin İkmal Defteri - İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tahrir Defterleri, 699.

5 Vilâyet-i Lovi Timav ve Zeamet Defteri - İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Tahrir Defterleri 769

6 T. Musevi, Orta Esrler Azerbaydcan Tarihine Dahir Farsdilli Senedler, Bakü 1977. (belece 7).

7 Muhamed Rafi Ansari “Düsturü’l - müluk” eserinde Gence-Karabağ Beylerbeyliği’nin Zeyem malahinden sözettiği halde, A. B. Vildanova araştırdığı kaynaktan habersizmiş gibi burasını ... Gürcistan toprağı olduğunu yazıyor. Bkz.: Muhamed Rafi Ansari, Düsturü’l - müluk A. B. Vildanova yayını, Taşkent, 1991, s. 122, dipnot 13. Aynı hatalı görüşü A. A. Rahmavi de savunarak, Zeyem ve Karabağlan nerede bulunmasının farkına varmadan bu yerlerin Gürcü, Lori ve Pembek’in ise Ermeni toprağı olduğunu iddia etmişti. Bkz: A. A. Rahmani, Azerbaydcan v Kontse XVI i v XVII veke, Bakü, 1981, s. 226, dipnot 107; A. A. Rahmani, “Azerbaydcan: Granitsı i Administrativinoe Deleniye v Kontse XVI - XVII vv”, İstoriçeskaya Geografiya Azerbaydcan, Bakü, 1987, s. 127 dipnot 25

8 Tadhkira al-muluk A manual of Safavid Administration, Transl. and expl. By V. Minorskiy. London 1943 s. 102-105

9 İ. P. Petruşevskiy yanlış olarak keştek ile keştasfi bir birine karıştırarak aynı nahiye olduğu fikrini ileri sürmüştü. Bkz.: İ. P. Petruşevskiy a.g.e., s. 235.

10 Gence-Karabağ eyaletinin Mufassal Defteri -İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tahrir Defterleri, 903. Bu mufassal defter tarafımızdan yayınlanmıştı: Gence-Garabağ eyaletinin Mufassal Defteri. Önsöz, tercüme, geyd ve şerhlerin müellifi Hüsameddin Memmedov (Karamanlı), Bakü 2000.

11 T. Musevi. a.g.e., s. 71,73-76, 135; İ.P. Petruşevskiy, a.g.e., s. 111.

12 İskender Bey Türkmen (Münşi), a.g.e., s. 133-135,137,142,607,762; Tadhkira al-muluk, ss. 102-105

13 Adı geçen icmal deftere göre, tahrir sırasında Gence-Karabağ eyaletinde Kacarların Karaca Sevgülen, Kaytak, kolsuzlugu, Ağcakoyunlu, Gengeldilü, Eğclenlü, Şam Bayadı Yiva Kacar adlı oymaklar bulunuyorlardı. Bkz.: Gence-Karabağ Eyaleti'nin İcmal Defteri-İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tahrir Defterleri, 699, s. 13, 28, 137, 179

14 F. M. Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi (1451-1590), Ankara 1993, s. 369

15 A. A. Rahmani, a.g.e. s, 93; G. Ahmedov, S. Onullahi, "Gencenin Gedim ve Orta Asırlar Tarihi", - Gence. Tarihi Oçerk, Bakü 1994 s. 27-29.

16 Bkz.: T. T. Mustafazade, Azerbaydcan i Russko-Turetskiye Otnoşenya v Pervoy Treti XVIII veka, Bakü 1993.

17 Bkz.: Gence-Karabağ eyaletinin Mufassal Defteri (H. Memmedov-Karamanlı yayını), s. 8-9

.

18 F. Aliyev, Gence XVIII Asırda, - "Gence. Tarihi Oçerk", Bakü 1994, s. 39-45 Ayrıca bkz.: S. Rüstemov, Şeyh İbrahim Gutsi Gencevi-Gence Hanlığı'nın Tarihçisi kimi, -"Elyazmalar Hazinesi", 3. cilt. Bakü 1972, s. 46-52.

19 Nazım Ahundov, Karabağ Salnameleri, Bakü 1989, s. 69-154.

20 E. K. Mamedova, Administrativnoye Ustroystvo i Upravleniye Azerbaydcanskih Hanstvo vo Vtoroy Polovine XVIII veka, (Doktora tezi özetleri), Bakü 1999, s. 10-12.

21 Opisaniye Karabahskoy Provintsii, Sostavlennoye v 1823 Godu Statskim Sovetnikom Mogilevskim i Polkovnikom Yermolovim, Tiflis 1886.

22 E. K. Mamedova. a.g.e. 20-26.

23 Bkz.: İ. P. Petruşevskiy, a.g.e., s. 7, 86-87, 142, 145, 215, 257, vb.

24 Azerbaycan Tarihi, cilt 1. Bakü 1961, s. 392; Azerbaycan Tarih Müzesinde Gence ve Karabağ hanlarının alemleri ile Gence ve Henahabad (Şuşa)'da darbettikleri Paralar sergilenmektedir.

25 18. yızyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında Gence ve Karabağ Hanlıkları dahil diğer hanlıkların Rusya, Kacar Devleti ve Osmanlı Devleti ile diplomlatik ilişkilerin olmasının yanı sıra bu hanlıklar adı geçen devletlerin dış politikasında iddia noktasını oluşturuyorlardı. Bkz.: Nazim Ahundov, Karabağ Salnameleri, Bakü 1989, s. 95-145.

A. Yayınlanmamış Kaynaklar

Gence-Karabağ Eyaletinin İcmal Defteri - İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tahrir defterleri, No: 699

Vilayet-i Lori timar ve zeamet defteri - İstanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tahrir defterleri, No: 769

Rahimizade İbrahim Harimi. Gencine-i feth-i Gence - İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No: 2372, varak 54 a-97 b.

B. Yayınlanmış Kaynaklar

Garabağnameler. (Nazim Ahundov yayını). cilt 1-2. Bakû, 1989.

Gence-Garabağ Eyaletinin Mufessel Defteri. Ön söz, tercüme, geyd ve şerhlerin müellifi Hüsameddin Memmedov (Garamanlı). Bakû, 2000.

İskender bey Tükrman (Münşi). Tarih-i alem-ara-yi Abbasi. Teahran, 1314.

Molla Mehemmed al-cari. Car salnamesi. (Sevda Süleymanova yayını). Bakû,1997.

Muhammed Rafi Ansari. Dastur al-myuluk. A.B. Vildanova yayını. Taşkent, 1991.

Musevi T. Orta eserler Azerbaycan tarihine dair farsdilli senedler. Bakû, 1977.

Opisaniye Karabahskoy Provintsii, Sostavlennoye v 1823 godu statskim sovetnikom Mogilevskim i polkovnikom Yermolovım. Tiflis, 1886.

Tadhkirat al-muluk. A manual of Safavid administration. Transl. and expl. By V.Minorsky. London, 1943.

C. Araştırmalar

Abdullayev G.B. İz istorii severo-vostoçnogo Azerbaydcana v 60-80-ye gg. XVIII v. Bakû,1958.

Ahmedov G., Onullahi S. Gencenin gedim ve orta esrler tarihi. -“Gence. Tarihi oçerk”. Bakû, 1994, s. 3-32.

Ahundov Nazim. Garabağ salnameleri. Bakû, 1989.

Aliyev F. Gence XVIII esrde. - “Gence. Tarihi oçerk”, Bakû, 1994, s. 33-52.

Avalov Elturan. Arhitektura goroda Şuşi. Bakû, 1977.

Azerbaycan tarihi. cilt 1. Bakû, 1961.

Geybullayev G. Garabağ (etnik ve siyasi tarihine dair). Bakû, 1990.

Ferzelibeyli Şahin Fazil. Azerbaycan ve Osmanlı İmperiyası. Bakû, 1994.

Hüseynzade Ali. XIX esrin ikinci yarısında Azerbaycan tarihşünaslığı. Bakû, 1967.

Kırzıoğlu F. M. Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi (1451-1590). Ankara, 1993.

Mamedova E. K. Administrativnoye ustroystvo i upravleniye azerbaydcanskih hanstv vo vtoroy polovine XVIII veka. (Doktora tezi özetleri). Bakû, 1999.

Mustafazade T. T. Azerbaydcan i Russko-Turetskiye Otnoşeniya v Pervoy treti XVIII veka. Bakû, 1993.

Petruşevskiy İ. P. Azerbaydcan v XVI-XVII vekah. -“Sbornik statey po istorii Azerbaydcana”, I, Bakû, 1949, s. 225-297.

Petruşevskiy İ. P. Oçerki po istorii feodalnıh otnoşeniy v Azerbaydcane i Armenii v 16-19 vv. Leningrad, 1949.

Rahmani A. A. Azerbaydcan: granitsı i administrativnoe deleniye v kontse XVI-XVII vv.- “İstoriçeskaya geografiya Azerbaydcana”. Bakû, 1987, s. 120-129.

Rahmani A. A. Azerbaydcan v kontse XVI- i v XVII veke. Bakû, 1981.

Rüstemov S. Şeyh İbrahim Güdsi Gencevi- Gence hanlığının tarihçisi kimi.- “Elyazmalar hezinesi”, 3. cilt. Bakû, 1972, s. 46-52.

Sinitsina Ye. A. Denecnoye obraşeniye Azerbaydcana vo vtoroy polovine XVIII- pervoy çetverti XIX veka. (Doktora tezi özetleri). Moskva, 1992.

Süleymanova S. XVIII esr Azerbaycan tarihane dair meselelerin erebdilli yerli menbelerde işıglandırılması- “Orta esrler Şergi”. Bakû, 2000, s.139-158.

Sısoyev V. M. Tyürkskoye naseleniye Azerbaydcana v XVII veke. Bakû, 1926.

Efendiyev O. Azerbaydcanskoye gosudarstvo Sefevidov v 16-om veke. Bakû, 1981.

Efendiyev O. Territoriya i granitsı azerbaydcanskih gosudarstv v XV-XVI vv.- “İstoriçeskaya geografiya Azerbaydcana”. Bakû, 1987, s. 110-119.

Veliyev (Baharlı) M. G. Azerbaydcan (fiziko-geografiçeskiy i ekonomiçeskiy oçerk). Bakû, 1921

İrevan (Revan) Türk Hanlığı ve Osmanlı Devleti İle İlişkileri / Saide Hacieva [s.64-72]

Azerbaycan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü / Azerbaycan

İrevan Hanlığı XVIII. yüzyılın 2. yarısı XIX. yüzyılın başlarında diğerlerine oranla daha kuvvetli bir stratejik duruma sahip olan Azerbaycan Türk hanlıklarından birisiydi. Aslında bir Azerbaycan toprağı olan bu hanlığın arazisinde bugün yapay bir Ermenistan Devleti kuruludur. Bu sebeple, uzun süre hanlığın tarihi Azerbaycan araştırmacılarının dikkati dışında kalmıştır. Ermeni tarihçileri de bu hanlığın Türk hanlığı olduğunu göz önüne alarak onun tarihini araştırmaktan vazgeçmişlerdi. Bir tek V. R. Grigoryan, İrevan Hanlığı'nın çok küçük bir devresini 1780-1800 yılları arasını kapsayan bir kitap yayınlamıştır.1 Bu kitapta hanlığın sosyal ve ekonomik tarihi yüzeysel, politik olayları ise peşin hükümlülükle ele alınmıştı.

İrevan Hanlığı'nın tarihine ait tek ciddi araştırma merhum Prof. F. M. Aliyev'e ve onun öğrencisi U. Hasanova aittir.2 Kitapta İrevan Hanlığı'nın oluşumu, sosyo-ekonomik ve siyasi durumu tarihi kaynaklar ve arşiv belgeleri ışığında okuyucuya sunulmuştur.

İrevan Hanlığı Safeviler Devleti'nin dahilinde Çukursa'd (İrevan beylerbeyliği) adlı arazide kurulmuştu. Çukurs'ad beylerbeyliği İrevan şehri ve çevresini, Maku, Sederek, Nahçıvan ilini, aynı zamanda Beyazit kalesini, Şadilu kabilesinin vilayeti ile Dumbuli kabilesinin vilayetini ve Magazberd'i içine almaktaydı.

Beylerbeyliğini, Ustaçlu ve Kacar boylarının temsilcileri yönetiyorlardı. 1441 yılında Kilkya'dan sürülen Ermeni katalikoslarının İrevan şehrine yakın Eçmiedzin (üç müezzin-üç kilise demektir) manastırını kendilerine

ikametgah seçtiklerini belirtmeliyiz. Daha sonraları Eçmiedzin tüm dünya grigoryen mezhebli Ermenilerin dini merkezine dönüştürülmüştür.3

İsyan eden Afgan kabilelerinin Safevi Devleti'nin başkenti İsfahan şehrini işgal etmeleri dolayısıyla 1722 yılında bu devlet çökmüş, Afganların lideri Mir Mahmut, İsfahan'da tahta çıkmıştır. Ama Afganlılar, eski Safeviler Devleti'nin torpaklarının tamamında yönetimi ele geçirememişlerdi. Rusya ve Osmanlı İmparatorlukları da mevcut durumdan yaralanarak Safevi mirasından kendi paylarını almaya çalışıyorlardı. Ağustos 1724 tarihinde İrevan şehri Osmanlılar tarafından ele geçirildi.4

Osmanlılar İrevan şehri ve çevresini 1735 yılına kadar yönettiler. Afşar boyundan olan Nadir'in yönetimindeki İran Devleti'nin yeniden kurulması ve kuvvetlenmesi dolayısıyla aynı yıldan başlayarak adı geçen arazi yeniden İran'ın yönetimine geçti.

1736 yılında Nadir Şah, Mugan kurultayında kendisini Şah ilan ederek resmen Safevi sülalesinin hâkimiyetine son verdi. Nadir Şah bu dönemde güvenilir adamı Pir Mahmut Han'ı, İrevan Beylerbeyi olarak atadı.5

Nadir Şah'ın büyük bir ordusu vardı. Bu da ahalinin vergi yükünün ağırlaşmasına neden oluyordu. Arşiv belgelerindeki bilgilerden, İrevan bölgesinde yalnız fakirler değil, zenginler (feodallar) bile gereken vergileri ödeme durumunda olamadıklarından dolayı dağlara çekilmişlerdi. Daha 1740'lı yılların başlarında diğer şehirlerin yanı sıra İrevan şehrinde de küçükten büyüğe kadar herkes isyan ederek dağlara çıkmıştı.6 Rusya'nın İran'daki Büyükelçisi M. M. Golitsin, 15 Mart 1747'de Rus hükümetine gönderdiği mektupta "… şu anda İran'ın birçok vilayetlerinde ve yerlerinde tehlikeli durum oluşmuş ve büyük kargaşa başlamıştır. Gence, İrevan, Nahçıvan ve Tiflis'te sınırsız vergiler ve para cezaları yüzünden tüm ahali- küçükten büyüye kadar herkes, şehrin makam sahibi insanları bile isyan

ederek emlaklarını alarak hayvanlarıyla dağlara çekildiler”7 diye yazmaktaydı.

Sayısız isyanlar, Nadir Şah Afşar’ın devletinin temelini sarstı ve 1747 Haziran ayında Şah, sarayda bir suikast sonunda öldürülünce onun devleti de dağılmış oldu. Azerbaycan yeniden özgürlük kazandı. Ama onun arazisinde bir devlet değil 20 civarında hanlık kuruldu.

Kurulmuş hanlıklardan biri de İrevan Hanlığı’ydı. İrevan Hanlığı’nın prensipleri, kitaplarda yazıldığı gibi bir zamanlar Nadir Şah tarafından İrevan’a kadı olarak atanan Pir Mahmut tarafından belirlenmişti.8 Fakat adı geçen kitabın bir başka yerinde Hanlığın temelini İrevan’da isyana liderlik etmiş olan yerli zenginlerden, Mir Mehdi Han’ın belirlediği yazılır.9 1999 yılında yayınlanmış “Azerbaycan Tarihi” kitabında ise bu konuda şöyle deniliyor: “Nadir Şah katledildikten sonra İrevan Hanı Pir Mahmut Han, yönetimi kaybetmemeye çalışsa da İrevan’da İran ağalığına karşı isyana liderlik yapan Mir Mehti Han kendisini Han ilan etti ve özgür İrevan Hanlığı’nın temelini attı.”10 Son araştırmaları dikkate aldığımızda Mir Mehti Han’ı, İrevan Hanlığı’nın kurucusu olarak kabul edebiliriz. Azerbaycan’ın kuzeybatısında yerleşen bu hanlığın başkenti İrevan şehriyle birlikte Kırkbulak, Zengibasar, Garnibasar, Vedibasar, Şerur, Soran, Derek, Saatlı, Tala, Seyidli-Ağaçlı, Serderebad, Gerni, Abran, Dereşişek ve Göyçe olmak üzere 15 vilayeti bulunmaktaydı.11

Hanlığın ekonomisinde önemli yeri ziraat almaktaydı. Hayvancılık ve çiftçilik diğer alanlara oranla daha çok gelişmişti. Diğer Azerbaycan hanlıklarında olduğu gibi İrevan Hanlığı’nda da aşağıda belirttiğimiz türde toprak sahipleri vardı:

1. Divan-i Devlet Toprakları: Bu topraklar daha önceleri olduğu gibi bütünlükle devlet hazinesinin elinde değildi. Bu toprakların önemli hissesi

Han ve onun aile üyelerinin eline geçmişti.

2. Halise Toprakları: Hanın aile üyelerine ait topraklar.

3. Mülk Toprakları: Zengin beylere ve ağalara (feodallara) ait topraklar. Bu araziyi almak, satmak veya bağışlamak mümkündü.

4. Vakıf Toprakları: Din ocaklarına, camilere, kutsal yerlere ait topraklar.

5. Cemaat Toprakları: Köy halkına ait topraklar.12

Divan topraklarının özel şahıslara bağışlanan arazileri “tiyul” olarak adlandırılıyordu. Tiyul almış şahsın-‘tiyuldar’ın bu arazinin yalnız ürününü toplama hakkı vardı. Tiyul daimi değildi ve babadan oğula geçmezdi. Tiyuldarın arazisinden toplanan ürünün belli bir kısmı hazineye geçiyordu.

İrevan Hanlığı’nda “vakıf” toprakları diğer hanlıklardan farklıydı. Hanlıkta camilerle beraber birkaç kilise de vardı. Kiliselerin büyük işletmeleri de bulunmaktaydı. Azeri feodallar Ermeni ruhbanlarına büyük avantajlar vererek kudretli Ermeni işletmeciliğinin oluşması için imkan sağlamışlardı. Eçmiezdin manastır işletmeciliği gelişerek XIX. yüzyılda da “devlet içinde devlete” dönüşmüştü.13 Manastırın 190 halvar (375 hektar) toprağı vardı. Onun her yıl 103 halvarı ekiliyordu. Bu toprakların 40 halvarında buğday, 10 halvarında arpa, 15 halvarında çeltik, geriye kalan kısmında pamuk, keten, pirinç gibi ürün yetiştirilmekteydi.14

Halka ait topraklar küçüktü ve az ürün vermekteydi. Zengin beyler iyi toprakları ele geçirerek köylülere tarım için elverişli olmayan dağlık alanlarda toprak veriyorlardı. Ziraat için toprağın azlığından zor durumda kalan köylüler, zenginlerin topraklarını kiralamak zorunda kalıyorlardı.

Diğer hanlıklarda olduğu gibi İrevan Hanlığı’nda da iki önemli zümre vardı; zengin beyler, ağalar ve köylüler. Yönetim merdiveninde en yüksekte han, sonra hanın veziri, daha aşağılarda beyler, divan beyleri, ordu kumandanları, emirler sıralanıyorlardı. Din adamları, çiftçilikle uğraşan

yarım yerleşik elat (göçebe) beyleri-ilbeyler de bu sıralamaya giriyorlardı. İlbeyler savaş dönemlerinde hizmetleri karşılığında ahalinin topraklarını yönetip gelirlerini toplama hakkına sahiptiler. Savaş zamanı elat beyleri, yönetimlerinde olan göçebelerle birlikte, silahlanarak hanın huzuruna çıkmalıydılar. Yukarıda belirttiğimiz herkes vergilerden muaftı.

Köylü zümresine, çiftçiler ve göçebeler dahildi. Onlar, belirlenen vergi tutarını öder ve görevlerini yaparlardı.

Köylüler, köy yöneticileri tarafından onlara ayrılmış toprakta çalışıyor, ürettiklerinin onda birinden beşte birine kadarını ağaya veriyorlardı. Az topraklı köylüler ağalardan ağır koşullarla toprak kiralıyor, topladıkları ürünün yarısını veya üçte iki kısmını toprak sahibine vermek zorundalardı.

Resmen köylülerin, topraklarını bırakıp başka yerlere taşınma hukukları vardı. Ama uygulamaya gelince bu hukuk sınırlıydı. Taşınmadan önce köylüler üstlendikleri tüm işleri sona erdirir, toprakla ilgili tüm görevlerini yaparlardı. Köylüler başka yere taşınacakları zaman bir kaç ay önce toprak sahibine haber verir, borç ve vergilerini zamanında öderlerdi.15

Rençberlerin durumu daha zordu. Toprağı ve iş aleti olmayan rençberler han, sultan, melik, bey ve diğer zenginlerin topraklarında çalışıyor ve elde ettikleri ürünün, sadece üçte bir hissesini alabiliyorlardı. Rençberler, çeltik,pamuk ve ipek yetiştirme gibi daha ağır işlerde kullanılıyordu. Ağalar rençberleri toprakla birlikte bir başka şahsa verebiliyor, satabiliyordu. Bazı nedenlerden dolayı rençberlerin sayısı da artıyordu. Bazen aç kalan ve fakirleşen köylüler kendi topraklarını satarak rençberlik yapmak zorunda kalıyorlardı. Bazen de diğer hanlıklardan kaçan köylüler de rençberlik yapıyorlardı.16

"İrevan Hanlığı" kitabının yazarları göçebelerin durumlarının rençberlerin durumundan iyi olmadığı düşüncesindeydiler.17 Ama bu

görüşe katılmak doğru değildir. Hanlar, kendi ordularını genellikle göçebelerden toplamıştı ve eğer onlara ağır vergi yükleselerdi, onlarda kırgınlık yaratabilecekleri hususunu da göz önünde bulundurmak gerekirdi. Bu yüzden de Safeviler devrinden başlayarak göçebeler tam veya kısmen vergilerden muaflardı. İran, Osmanlı ve Gürcistan'la sınırda olan ve daima saldırı tehlikesi altında bulunan İrevan Hanlığı da bu konuda istisna olamazdı ve göçebelere avantajlar sağlanmalıydı ve sağlanıyordu.

Vergiler hem ürünle, hem de parayla ödeniyordu. İ. Şopen'in yazdığına göre İrevan Hanlığı'nda ahali vergi vermede 8 gruba ayırıyordu. I. gruba Müslüman cemaati, Ermeni cemaati ve Çingeneler, II. gruba Eçmiedzin manastırı giriyordu.

XIX. yüzyılın başlarında Güney Azerbaycan hanlıklarının İran'ın kontrolüne geçmesiyle ilgili olarak İran hükümeti Maku Hanlığı'nı da vergiler listesinde İrevan Hanlığı'na katmıştı. Bu yüzden Maku Hanlığı'nda toplanılan vergiler III. gruba giriyordu. IV. gruba göçebeler, V. gruba "binacı" adı verilen ahali tabakası (binacı-bina kelimesinden oluşmuş ekonomik yönden binası, temeli olan ailelere deniliyordu) giriyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu terim karşılığında "bennak" kelimesi kullanılmaktaydı. VI. gruba parayla karşılanan "hediyeler" giriyordu. Bu vergi hediye ve rüşvet olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Hediye saygı gösterme anlamında veriliyor, rüşvetse herhangi amaçla makam sahibi insanlara veriliyordu. VII. gruba Ermenilerin üzümlükleri giriyordu. Nihayet VIII. gruba parayla toplanan vergiler giriyordu. Bu vergiler genellikle hanın memurları için toplanılıyordu. Bunlar katipler, mahal beyleri, naiplerdi. Su ve sulamaya büyük ihtiyaç duyulduğundan memurlar yapay sulama kullanan köylülerden nakit paradan başka belli miktarda buğday, arpa ve pamuk da alıyorlardı. Köylerde vergi toplayan memurların yararına "hizmet parası" veya "kulluğu" adıyla özel vergi topluyorlardı.

Şehirliler “bekçi parası” olarak adlandırılan vergi veriyorlardı. Parayla toplanan vergilerden biri de “rehdari” (gümrük rüsumu) idi.18

İrevan Hanlığı’nda bir diğer önemli toprak vergisi “behre” olarak adlandırılıyordu. Hazine topraklarında toplanan üretimden yirmide yedisini köylüler hana veriyorlardı. Üretimin yirmide üçü ağaya, yirmide dördüyse hazineye veriliyordu. Verginin üçte ikisi buğday, üçte bir kısmı ise arpayla ödeniyordu. Hayvancılıkla uğraşanlar her manda için 1 manat (para birimi), inek için-50 gepik (kuruş), eşek için-50 gepik, dişi eşek için-1manat 20 gepik, yük atı için 2 manat 20 gepik, dişi at için-1 manat veriyorlardı. Koyunculukla uğraşanlar her baş koyun için “penahabadi” veya 20 gepik gümüş para vermek zorundaydılar. Hazineye ait otlaklardan kullanma karşılığında bir de “çobanbeyi” vergisi alınıyordu.

Esnaflar “mancanag parası”, “dokuma parası” adlandırılan vergiler veriyorlardı. Bağ sahibleri “bağ parası” vermek zorundaydılar. Tebaalarından bayramla ilgili “bayramlık”, aynı zamanda “toy harcı” (dügün parası) “değirmen parası” ve diğer değişik vergiler alınıyordu.19

Tebaalar adları geçen vergilerle birlikte diğer görevlerini de yapmak zorundaydılar. Görev iki şekildeydi: “biyar” ve “avariz”.

Hanlıkta şehir olarak bir tek İrevan şehri vardı. İrevan şehri yeşillikle çevrelenmişti. Hatta kalenin içinde de çok sayıda bahçe vardı. Çevre şekilli kale duvarlarının genel uzunluğu 28 verste yaklaşıyordu. Kale içi şehri idari olarak, Şehir, Topbaşı ile Demirbulak olarak üç mahalleye ayrılıyordu. Tatlı suyu olan Kırkbulak ırmağı şehrin içinden geçtiği için şehrin su problemi yoktu. Şehirde 8 cami ve 7 kervansaray vardı. Han sarayı hariç tüm evler bir katlı, yassı çatılıydılar, sokaklar dar ve yamuk-yumuk idi.20

Diğer Azerbaycan şehirlerinde olduğu gibi İrevan’da da birçok meslek dalları gelişmişti. Şehirde terzi, şapkacı, çekmeci, terlikçi, kuyumcu, dokumacı boyacı, kasap, ekmekçi, kebapçı, saraç, kalfa, marangoz, dülger,

derici, manifaturacı, camcılık gibi meslek dallarıyla uğraşanlar çoktu. Bu meslek sahiplerinin çoğu esnaf odalarında birleşmişlerdi.

Esnaf dükkanları genelde şehir meydanında yerleşmişlerdi. Yurtdışı, transit ve iç ticaret de genel olarak pazarlarda yapılıyordu. İrevan pazarında irili ufaklı 138 dükkan vardı.21

Ticaret, özellikle yerli ticaret, sanatkarlarla beraber şehrin ekonomisini geliştiriyordu. Ticaret toptan ve perakende olmak üzere iki türlü yapılmaktaydı. Baçdar adlı memurlar, gelen tüccar ve seyyahlardan “toprak bastı” adlı vergi alıyorlardı. Sık sık yapılan feodal savaşları, yolların bakımsızlığı iç ticareti olumsuz etkiliyordu.

Yurt dışı ticareti ise biraz canlanmıştı. Yurt dışından, özellikle Rusya’dan gelen tüccarlar İrevan ustalarının yaptıkları ipeği alıyorlardı. Moskova, Nijni Novgorod pazarlarında İrevan’da yapılmış ipek ipliklere ve kumaşa sıkça rastlanıyordu. Hanlıktan yabancı pazarlara kırmızı renkli ve bez kumaşlar, pirinç, şarab vb. götürüyorlardı. Bez genellikle Karabağ Hanlığı’na, pirinç, Merend, Hoy ve Tebriz Hanlıklarına, pamuk Beyazıt, Kars, Tiflis, Şuşa ve diğer şehirlere ihraç ediliyordu.22

“Rehdari” adıyla alınan gümrük parası hanların büyük gelir kaynağıydı. Bu rüsumu toplama hakkı yıllık ortalama 1300 tümen karşılığında veriliyordu. At ve deveyle getirilmiş her top ipek, boya, ip ve pamuk için 4 manat 20 gepik rüsum alınıyordu. Şeker, demir mamül

leri, kına, yağ, bal, tütün, mal piği satan tüccar 2 manat 12 gepik “rehdari” verirdi.23 Kırmızı diye adlandırılan boya bitkisi, tamamının da İran’dan getirilen çeşitli mallara göre tüccar 1 manat 60 gepik çömlek satışı için 25 gepik, İran’dan getirilen dokuma kumaşlar için 2 manat 40 gepik, hanlıktan götürülen üzüm, nohut ve pirinç için 62 gepik rüsum alınıyordu. Boyacılardan alınan vergi daha çoktu ve bu yılda 370 tümen yapıyordu.

Ekmek ve tahıl ürünleri satma hakkı 50 tümene, sabun satışında vergi toplama hakkı 60 tümene veriliyordu.24

İrevan pazarında, İran, Osmanlı, Rusya, Gürcistan ile Şuşa, Hoy, Tebriz ve diğer şehirlerde yapılmış paralar kullanılmaktaydı. Bu paraların alım güçleri farklıydı. Bu çeşitlilik, tartı ve ölçü birimlerindeki farklı ticaretin gelişmesini de etkiliyordu.

İrevanlı Mir Mehdi Han, kendi arazisini genişletmek amacıyla 1748 yılının başlarında Urmiye Hanlığı'na saldırdı ve onun bazı bölgelerini ele geçirdi.25

1749 yılında ise İrevan Hanlığı saldırıya uğradı. Karabağlı Penahali Han, İrevan Hanlığı'na saldırarak Eçmiedzin çevresindeki toprakları yağmalayıp, geri döndü. Hanlıktaki Ermeniler bu olaydan yararlanarak yardım için Gürcü çarları baba oğula-Teymurz'a ve II. İrakli'ye başvurdular. Zaten Azerbaycan topraklarına, özellikle İrevan'a göz dikmiş Gürcü çarları bu fırsatı kaçırmadılar. Çarlar 1751 yılının Eylülü'nde hanlığa saldırarak Mir Mehdi Han'ın ordusunu yendiler ve buradan da Tebriz'e kadar ilerlediler.26 Bu olaydan sonra İrevan hanı, Gürcü çarlarıyla birlikte olmaya söz verdi.

Bu nedenle de, İrevan hanı, Gence hanıyla birlikte Teymuraz ve II. İrakli'nin 1751 yılında Şekili Hacı Çelebi Han'a karşı savaşa katıldılar. Ama saldırıda Hacı Çelebi Han Gürcü çarlarını ve onların taraftarlarını yendi.27

Daha sonraları İrevan Hanlığı güneyden gelen tehlikelerle karşılaştı. 1748 yılında Mir Mehti Han tarafından yenilen Urmiye Hanı Fetali Han Afşar, öç almak için fırsat kolluyordu. O, bir zamanlar Nadir Şah'ın, daha sonraları Emir Aslan Han'ın yanında hizmet eden, şimdi özgür olan Azat Han'ın yönettiği çeteleri kullanmaya karar verdi ve Azat Han'ı kendi tarafına çekmeyi başardı. Fetali Han, Azat Han'ı bir kısım Urmiye

savaşçısıyla İrevan’a gönderdi. Bu ordunun ön birlikleri İrevan Kalesi’ni kuşattılar. İrevan Ermenileri yeniden Gürcü çarlarından yardım istediler. Gürcü ordusu II. İrakli’nin komutasında İrevan’a yürüdü. Onlar Afşar-Afgan ordularının sayıca az olan İrevan’daki öncü birliklerini yendiler.28 Ama vazgeçmemiş olan Urmiye ve Afgan ordusunun yaklaştığını gören Gürcü çarları İrevan çevresini acele terkettiler. Azat Han kolaylıkla İrevan Kalesi’ne girdi, burada bir müddet dinlendikten sonra II. İrakli’yi takip etti. İki taraf arasında yapılan kısa savaş sonrası II. İrakli kendisi için ağır koşullarla barış imzaladı. O, 200 Gürcü askerini, Zal Bey ve Aslan Bey adlı nüfuzlu iki Gürcü feodalını rehin verdi. Hatta II. İrakli’nin kızkardeşini bile rehin verdiği hususunda bilgiler de vardır. Azat Han Güney Azerbaycan’a döndüğünde Mir Mehdi Han’ın yerine Halil Han Özbey’i İrevan’da hanlık tahtına oturtmuştu.29

Afşar ve Afgan orduları Kuzey Azerbaycan’ı bırakıp gittikten sonra Gürcü çarları yeniden Azerbaycan hanlıklarına karşı işgal politikasına devam ettiler. Onlar 1752 yılında Kuzey Azerbaycan’ın en kuvvetli hanı olan Hacı Çelebi Han’a karşı yeniden harekat başlattılar. Çarlar birçok Azerbaycan hanını, bu arada İrevan hanı da dahil olmak üzere hile ile Hacı Çelebi Han’a karşı savaşı görüşmek ve konuşmak adıyla Gence yakınlarında bir bölgeye çağırarak hapsettiler. Hacı Çelebi Han’ın büyük orduyla geldiğini gören Çarlar hapsettikleri Azerbaycan hanlarını da alarak Tiflis’e doğru hareket ettiler. Hanlar, Hacı Çelebi Han’a onları serbest bıraktırmaları için gizli yolla haber saldılar. Hacı Çelebi Han, Tiflis civarında Gürcü çarlarına yetişti. Gürcüler, hanları bırakıp şehre kaçtılar30 ve diğer hanlar gibi İrevan Han’ı da bundan sonra İrevan’a döndü.

Halil Han’ı İrevan’da destekleyenler çok azdı. Bundan yararlanan yerli feodal, Hasan Ali Han Kaçar ihtilal yaparak hanlık tahtını ele geçirdi.

Hasan Ali Han toplam 4 yıl hanlık yaptıktan sonra 1759 yılında bu görevi kardeşi Hüseynali Han üstlendi.31

1756 ve 1769 yıllarında II. İrakli yeniden İrevan Hanlığı'na saldırmış ve Hüseynali Han'ı kendisine bağlı bir hale getirmişti. O, Gürcü hazinesine belli miktarda vergi vermek durumunda kaldı. İran'da yönetimi ele geçiren Kerim Han Zend, Gürcü çarlarının Azerbaycan hanlıklarını etkilemesine razı değildi. O, Hüseynali Han'a II. İrakli'ye vergi vermemesini teklif ederek onu savunacağına söz verdi. Bunun üzerine Hüseynali Han II. İrakli'ye verilen vergi için itiraz etti.32

1779 yılında Kerim Han Zend öldükten sonra İran'da ve Azerbaycan'daki iç çekişmelerden yararlanan Gürcü Çarı II. İrakli, yeniden İrevanlı Hüseynali Han'dan vergi istedi. Hüseynali Han'ın buna itiraz etmesi üzerine II. İrakli, 20 binlik bir orduyla hanlığa saldırdı. Kuvvetli bir savunmayla karşılaşan Çar geri dönmek zorunda kaldı. Gürcü Çarı döndüğünde İrevan Hanlığı'ndan kendisiyle birlikte 1600 Hıristiyan ve 700 Müslüman ailesini de götürdü.33

Hüseynali Han Osmanlı İmparatorluğu'nun desteğine güvenerek Gürcistan'a götürülmüş ailelerin geri verilmesi talebinde bulundu. II. İrakli bunu yapmasa da İrevan hanına karşı biraz yumuşadı. Nihayet, Eçmiedzin katalikosu Simon'un aracılığıyla II. İrakli ile Hüseynali

Han arasında antlaşma imzalandı. Hüseynali Han, II. İrakli'ye yılda 30 bin manat vergi vermeyi kabul etti. Hatta bazı kaynaklardaki bilgilere göre İrakli bu miktarı 50 bin manata kadar yükseltmişti.34

Hüseynali Han bir müddet sonra yine II. İrakli'ye bağımlı olmaya itiraz etti. Gürcü ordularının sık sık İrevan'a saldırması Osmanlı Devleti'ni rahatsız ediyordu. Bu yüzden de Akalsık Paşası II. İrakli'yi bir nota ile uyardı.35

Kartli-Kaheti Hanlıklarını işgal etme amacıyla II. İrakli, Rusya'dan askeri yardım almak için 24 Temmuz, 4 Ağustos 1789'da Georgiyevsk şehrinde Rusya'nın hâkimiyetini tanıyan bir antlaşma imzaladı.[36]

İrevan Hanlığı'na karşı yabancı tehditlere komşu-dini ve dili bir olan Osmanlı Devleti tarafsız kalamazdı. Sultanın emriyle İrevan'daki durumu öğrenmek için Kars şehrinden üç "tüccar" buğday almak maksadıyla İrevan'a gönderildi. Onlar İrevanlılara mücadele etmelerini önerdiler ve Azerilere, İstanbul'dan Kars'a çok sayıda top getirildiğini bildirdiler.[37] İstanbul'dan Kars'a top getirildiği haberini Trabzon'daki Ermeni yepiskopu da İrevan Ermenilerine iletmişti.[38] Osmanlı'dan İrevan Hanlığı'na gönderilen mektuplardan biri "Siz İrevanlılar doğa itibariyle Türksünüz. Eğer kötü kuvvetler İrevan Kalesi'ne saldırırlarsa siz direnerek Müslüman yasalarını korumalısınız. Sultan, Kars ve Beyazıt Paşalarına her zaman sizi savunmaları hususunda yetkiler vermiştir. Çok eski devirlerden beri biz komşu ve dostuz. Biz her zaman yasayı korumaya hazırız" şeklinde yazılmıştı.[39]

Kars paşası, Hüseynali Han'a gönderdiği mektupta "Bizim ünlü Kapıağası Salahor Mehmet Sal Bey'in isteği üzerine Akalsıklı Süleyman Paşa aracılığıyla para ve hediyeler gönderilmiştir. Kısa bir süre sonra siz onları alacaksınız. Allah'ın yardımıyla biz her zaman sizinle dost olacağız ve bu dostluğu ne olursa olsun korumalıyız. Size ne gerekiyorsa emredin" yazmaktaydı.[40]

Rus tarihçisi O. P. Markova, arşiv belgelerine dayanarak Akalsık, Erzurum, Kars ve Beyazıt paşaları İrevan ve diğer Azerbaycan Hanlıklarıyla ilişkilerini ve onları II. İrakli'ye karşı çıkmaya çağırdıklarını yazıyordu.[41] Osmanlı sultanının, İrevan hanına gönderdiği mektupta "Bize ulaşan bilgilere göre, Tiflis çarı Rusya'yla birleşerek

Azerbaycan hanlarının arasını bozmaya, onların arasında Rusya'ya eğilim yaratmaya çalışıyor… Siz bizimle birleşmeye çaba gösterin. Düşmanı yenmek için birleşin, onu öldürün, kurşuna dizin" denmekteydi.42

Osmanlı Devleti'yle İrevan Hanlığı arasındaki yaklaşım yerli Ermenilerin hiç de hoşuna gitmiyordu. Onlar kendi temsilcileri Stepan Saakov'u Sankt-Peterburg'a göndererek Rusya hükümetine büyük heyecanla Osmanlıların, İrevanlılara çok yakın davrandıklarını, Hıristiyanlara karşı sert olmalarını yazdıklarını haber veriyorlardı. Mektupta Ermeniler daha sonra Rusya hükümetinden onları himaye etmelerini istiyorlardı.43

1783 yılında İrevan'da isyan sonucu Hüseynali Han'ın öldürülmesi, hanlıkta durumun zorlaşmasına neden olmuştu. II. İrakli durumdan yararlanarak İrevan Hanlığı üzerinde baskı kurmak istedi. Bu amaçla kayın biraderi Vagration'u bir kısım silahlı güçle İrevan'a göndererek Gürcülere yakın olan Sultan Ahmed'i Han tahta çıkarma görevini Verdi. Ama Vagration İrevan'a yaklaştığında Hüseynali Han'ın büyük oğlu Gulamali Bey'in tahta oturduğunu duydu ve geri dönmek zorunda kaldı.44

Osmanlı Devleti'nde, 1783 yılında Gürcistan'a gelen Rus ordusunun amacının, bu bölgeden Osmanlı'ya darbe indirme olduğu düşüncesi çok yaygındı. Bunu önlemek için Akalsık, Erzurum, Kars ve Beyazıt paşaları Tiflis şehrine saldırmaya hazırlandılar. Osmanlı'nın Gürcistan'a saldırı hazırlamasını Rusya'nın Enzeli'deki konsolu Tumanovski Heşterhan Gubernatoru Jukov'a 18 Nisan 1784 tarihli mektubunda haber veriyordu. Tumanovski Erzurum ve Beyazıt paşaları Gürcistan'a saldırmak için baya ordu toplayarak Azerbaycan ve Dağıstan hâkimlerini de bu işe dahil etmeye çalıştıklarını yazıyordu. Onlar bu harekata katılan savaşçıların her birine senede 200 manat vereceklerini vaat etmişlerdi.45

1784 yılının başlarında Türkiye'nin temsilcisi Halil Efendi, Dağıstan, Şirvan ve Karabağ'da bulunduktan sonra, bir süre İrevan'da kaldı. Halil Efendi'nin baskısıyla Gulamali hanı, II. İrakli'ye vergi vermemesi konusunda ikna etti. Rus orduları Kafkasya komutanı General Potyomkin, bu durum karşısında II. İrakli'ye İrevan'ı almayı önerdi. Bu arada Akalsık, Kars, Erzurum ve Beyazıt paşalarının temsilcileri İrevan şehrindeydiler. Onlar İrevan hanına babasının ölümü nedeniyle "geçmiş olsun" demek için gelmişlerdi. Gerçek amaçları ise İrevan hanının yardımıyla diğer Azerbaycan hanlarını Rusya ve Gürcistan'a karşı kışkırtmaktı.46

Fakat 1784 yılının yazında Gulamali Han öldürüldü. Tahta, Hüseynali Han'ın 12 yaşındaki oğlu Mehemmet Bey çıktı. Mehemmet Han'ın annesi Gürcü olduğundan II. İrakli onu etkiliyordu. Bu durum Akalsıklı Süleyman Paşa'yı rahatsız ediyordu. O, İrevan Kalesi'ni II. İrakli'nin ele geçireceğinden kuşkulanarak Makılı Ahmet Sultan ve Hoylu Ahmet Han'ın kaleyi almak için onaylarını aldı.47 Sultan, İrevan'a gönderdiği mektupta Müslümanları birliğe çağırıyordu. Tiflis çarının ise Azerbaycan hanlarını Rus yanlısı yapmaya, dolayısıyla onların mahvına çalıştığını yazıyordu.48 Süleyman Paşa tüm Azerbaycan hanlarını İrevan Hanlığı'na yardım etme konusunda uyarmıştı.49

Genç hanın öldürülmesi üzerine İrevan'ın Gürcülerin eline geçeceği tehlikesini önlemek için Osmanlı hükümeti acil tedbirlere başvurdu. Türk hükümetinin desteğiyle Türkiye ile müttefik ilişkileri olan Hoylu Ahmet Han, damadı Hüseynali Han'ın genç oğlu Mehemmet Ağa'yı İrevan tahtına çıkardı. Sultan, İrevan'ın yeni hanıyla sıkı ilişkilerin oluşmasına özellikle dikkat ediyordu. I. Abdülhamit'in Mehemmet Han'a gönderdiği mektupta: "… yaşça büyük olan ve liyakatlı Hoy hanına senehsalar makamı vererek tüm çanlara ferman gönderip, bizim paşa ve vezirlere İrakli'nin yaptıkları hususunda bilgi vermelerini söylemişiz"50 diye yazıyordu.

Sultanın emriyle bir kısım çanlara, o cümleden İrevan hanına değerli hediyeler gönderildi. Akalsık kadısı Süleyman Paşa, Mehemmet Han'a: "Sizi kendime oğul bilerek, her zaman samimiliğimi kanıtlamaya çalışacağım. Vezir Aslan'ın isteğiyle size Mehmet Sal Bey aracılığıyla para ve hediye gönderiyorum" diye yazmaktaydı.51 Aynı zamanda Akalsık, Kars ve Beyazıt paşalarına ordularıyla İrevan Hanlığı'na doğru hareket emri de verilmişti.

Akalsıklı Süleyman Paşa, İrevan hanına gönderdiği mektupta: "Sizi öz oğlum bilerek her zaman sizin emniyetiniz için çalıştım hükümdarın ve Asak Vezirin mektubu esasında Kapıağası Salahor Mehmet Sal Bey'in aracılığıyla size ve diğer Azerbaycan hanlarına para ve hediyeler gönderilmiştir. Onları yakın zamanda alacaksınız. Eğer siz bizim devletimize sadıksanız ve bizimle dost olmak istiyorsanız o zaman Osmanlı Devleti bundan haberdar olmalıdır. Siz yalnız bizim sadık bendemiz olmakla kalmayacaksınız, Sultan'ın da size saygısı artacak, eğer sözlerime inanırsanız benim de size karşı sevgim artacaktır. İyilik sever oğlum ve arkadaşım bu mektubu getireni geç kalmadan hemen gönder" diye yazmaktaydı.52

Rusya ve onun elemanı İrakli, İrevan'ın, Osmanlı kontrolüne geçmesine tarafsız kalamazdı. Bu sebeple de o İrevan'daki taraftarlarını desteklemek amacıyla oraya 2000 kişilik ordu gönderdi. İrakli'nin baskısıyla Mehemmet Han, Süleyman Paşa'ya mektup göndererek İrakli'nin tarafında olduğunu bildirdi.53

Mehemmet Han'ın bu yaklaşımı, Osmanlı hükümetinin bölgede etkinliklerini genişletme ihtiyacını hissettirdi. Sultan Karabağ ve Hoy hanlarını bile kısa zamanda İrevan şehrini almak konusunda uyardı.54

1787 yılının Haziran ayında Hoy'un yeni Hanı Hüseyngulu Han'a gönderilen Sultan fermanında "Tiflis valisi, Rusları Azerbaycan'ı ve bizim

topraklarımızı yağmalamak için çağırmıştır. Fakat o, bizim yöneticisi olmayan devleti koruma yetkimiz olduğunu unutmuştur. Biz hiç bir zaman İrevan'ın çökmesine ve yağmalanmasına rıza gösteremeyiz. Bu sebeple de Beyazıt, Van ve Muş'un yöneticilerine size gerektiğinde silahlı güçleri göndermelerini emrettik. Eğer Tiflis valisi sınırı geçmeyi düşünürse, o zaman Erzurum Paşası Mustafa size yardım edecektir" diye yazılmıştı.55

Osmanlıların İrevan'ı alma niyetini öğrenen Kafkasya sınırındaki Rus ordusunun kumandanı, general R. S. Potyomkin'e merkezden Osmanlılar İrevan'a doğru geldiklerinde ne yapması gerektiğini de söylemişlerdi.56

Kaynakların verdiği bilgiye göre 1787 yılının Temmuz ayında Gürcistan'daki Rusya temsilcisi S. Burnaşov, general R. S. Potyomkin'e mektup göndererek ona, yeni bilgiler almak amacıyla İran'a gönderdiği Prens Çavçavadze döndüğünde, Türkiye'den Azerbaycan hanlarına gönderilen fermanda sultanın onları her zaman savunacağını, İrevan şehrinin Azerbaycan'a ait olduğu için onun hiçbir zaman Gürcistan'a bağımlı olmasına razı olamayacaklarını haber vermesini bildiriyordu. Çavçavadze'nin sözlerine göre Sultan Erzurum paşasına ve sınırdaki diğer paşalara ne yolla olursa olsun Rus ordularını önlemeyi tenbih etmişti. Umma Han, İbrahim Halil Han ve diğer Azerbaycan hanları İrevan'ı kesin bir şekilde Gürcistan'ın baskısından kurtarmak için birleşmişlerdi.57

1795 yılında İrevan Hanlığı güneyden yeni ve daha kuvvetli bir tehlikeyle karşılaştı. Bilindiği gibi Kerim Han Zend öldükten sonra İran'da Şahlık tahtı uğrunda uzun süren kanlı çarpışmaları Ağa Mehemmet kazandı. Ağa Mehemmet, Türk Kacar boyundandı. Onun ataları bir zamanlar Şah Abbas tarafından Azerbaycan'dan İran'ın Astrabad iline göç ettirilmişti. Ağa Mehemmet Han, Şahlık iddiasını resmileştirmek için devletin eski arazilerini geri almak ve aynı zamanda da Güney Kafkasya'yı da

kendilerine bağımlı kılmak düşüncesindeydi. Bu nedenle o, 1795 yılının ilkbaharında Kuzey Azerbaycan'a ve Gürcistan'a doğru askeri harekata başladı.

Ağa Mehemmet Han, harekat sırasında Azerbaycan hanlarına fermanlar göndererek teslim olmalarını ve itaat belirtisi olarak da rehin vermelerini istedi. Bu fermanlardan birini de İrevanlı Mehemmet Han almıştı. Mehemmet Han, diplomatik davranarak sevmediği kardeşini Ağa Mehemmet Han'ın sarayına rehin olarak gönderdi. Kendi ise düşmana direnç göstermek için hazırlanmaya başladı. Ağa Mehemmet Han, İrevan hanı tarafından aldatıldığını anladı ve kardeşi Aligulu Han'ı 20.000 askerle İrevan Kalesi'ni işgal etmeye gönderdi. İran orduları kaleye yaklaşarak onu kuşattılar. İrevanlılar 35 gün direndiler. Bu süre içinde düşman hanlığın köylerini yağmalıyordu. Mehemmet Han teslim olmak zorunda kaldı. İran hazinesine yılda 8 funt (tartı birimi) altın ve 80 bin manat göndermeye razı oldu. Han kendi askeri birliğiyle gerektiğinde İran hâkiminin hizmetine de gitmek zorundaydı.

Bilindiği gibi Ağa Mehemmet Han, Güney Kafkasya'ya ilk harekatı zamanında Karabağ Hanlığı'nın mer

kezi olan Şuşa şehrini 53 gün kuşatmış, fakat kaleyi alamamıştı. O, Şuşa kuşatmasını bırakarak Gürcistan'a saldırmış ve Tiflis şehrini yakmıştı. Bundan sonra Ağa Mehemmet kışlamak için Muğan Çölü'ne gelmiş oradan da Tahran'a gitmişti.58

Ağa Mehemmet Han'ın Güney Kafkasya'ya yürüşü ve resmen himayesinde olan Gürcü Çarlığı'na saldırısı Rusya'nın bölgedeki itibarına büyük darbeydi. Bu nedenle de Rus İmparatoriçesi II. Katerina 30.000 kişilik bir orduyu Graf Zubov'un komutasında Güney Kafkasya'ya gönderdi. Zubov, Kuzey Azerbaycan'ın bazı yerlerini ele geçirse de 1796 yılının Kasım ayında Katerina'nın ölümüyle tahta çıkan oğlu I. Pavel dış

politikasının yönünü değişerek Rus ordularına Güney Kafkasya'dan geri çekilme emri verdi.

1796 yılının sonbaharında kendisini Şah ilan eden Ağa Mehemmet 1797 yılında Kuzey Azerbaycan'a ikinci kez saldırdı. Bu kez Şuşa kalesini almayı başardı. Fakat burada saray memurları tarafından öldürüldü. Kumandanını kaybeden İran savaşçıları perişan olarak İran'a kaçtılar.59

Ağa Mehemmet Şah'ın ikinci saldırısında İrevanlı Mehemmet Han'ı yanına çağırarak Rus ordusuyla işbirliği ilesuçlayıp Gervin'e göndermişti.60 İran'da şahlık tahtına çıkan Ağa Mehemmet Şahın varisi Fetali Han, İrevan'ı silah zoruyla almanın zorluğunu görünce Mehemmet Han'ı İran'a sadık olması şartıyla özgür bırakarak İrevan'a gönderdi.61 Fakat Mehemmet Han hiç de İran'ın sadık bir vassalı olmadı. O, Hoylu Cefergulu Han'la işbirliği yaparak İran hükümdarına itaate karşı geldi. Ama onlar Şehzade Abbas Mirze'nin ve Serdar Süleyman'ın yönettiği İran ordusu tarafından yenildiler. Bir süre sonra Abbas Mirze İrevan Hanlığı'na girerek İrevan kalesini kuşattı. Kuşatma kırk gün sürdü. İran askerleri bu süre içinde zamanlarını çevredeki köyleri yağmalamakla geçiriyorlardı. Mehemmet Han, Abbas Mirza'ya tazminat ve sadakat nişanesi olarak rehinler vermek zorunda kaldı.62

XIX. yüzyılın başlarında İrevan Hanlığı'yla Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiler gerginleşir. Bu durum Akalsık kalesi Şerif Paşa'nın sultana yönelik isyanıyla ilgiliydi. İrevanlı Mehemmet Han Şerif Paşa'yı destekledi. İsyanı bastırma görevi Erzurum paşasına verilmişti. Erzurum paşası Fransa'ya karşı savaşta Türkiye'yle antlaşma yapmış Rusya'nın Kafkasya'daki ordularının komutanı K. F. Knoring'e yardım için mektup gönderdi. Knoring Tiflis'te olmadığı için onun yardımcısı General İ. P. Lazarev, Gürcü şehzadesi David'i Borçalı ve Kazak'tan topladığı birlikleri Erzurum paşasının yardımına sevketti. 1801 yılında Erzurum Paşası K. F. Knoring'e

mektup göndererek, Şerif Paşa'ya yardımı bırakması için Mehemmet Han'ı etkilemesini rica etti.63

Bu ricayla Rus orduları 1802 yılının Mart-Nisan aylarında Kars paşasının kuvvetleriyle birleşerek Osmanlı arazisine giren Mehemmet Han'ın ve Nahçıvanlı Kelbeli Han'ın kuvvetlerini yendiler.64 Fakat bu süre içinde Mehemmet Han boş durmadı ve 1802 yılının Mayıs ayında Pembek ve Kars Paşalığı'na doğru ilerledi. K. F. Knoring, Mehemmet Han'ın saldırısını önlemek işini Albay Karyagin'i görevlendirdi. Kars paşasına, Ruslarla kuvvetlerini birleştirmesi teklifinde bulundu. Mayıs ayının ortalarında Rus ve Osmanlı birleşik kuvvetleri İrevanlı Mehemmet Han'ı bir kez daha yendiler.65

1803 yılından başlayarak, Çarlık Rusyası Kuzey Azerbaycan Hanlıklarını işgal etmeye başladı. Kafkasya'daki Rus ordularına yeni başkomutan olarak Sisyanov atandı. Rus komutanlığı İran ve Osmanlı sınırlarındaki İrevan Kalesi'nin alınmasına özellikle dikkat ediyorlardı. Bu nedenle de 1804 yılında Mayıs ayının ortalarında Başkumandan Sisyanov, yönetimindeki orduyla yaklaştı. İrevan'a doğru yürüyen Rus ordusu 4370 kişiden oluşuyordu. İrevanlı Mehemmet Han savunmaya çok özenle hazırlanıyordu. O, kaleyi savunanların sayısını 7 bin kişiye kadar çıkardı. Kale duvarlarına 22 top yerleştirdi, kaleye çok fazla gıda ve silah yığdı.66

Rus ordularının Azerbaycan'a yürüyüşü İran'ın öfkesine neden oldu ve 10-22 Haziran 1804 tarihlerinde I. Rus-İran Savaşı adıyla bilinen savaş başladı. Fetali Şah ordularını Kuzey Kafkasya'ya, ilk önce de stratejik bir nokta olan İrevan'a yöneltti.

Sisyanov, İran orduları ulaşıncaya kadar İrevan Kalesi'ni almak için şehrin toplarla ateşe tutulmasını emretti. Kaleye saldırmadan önce Rus orduları oraya her gün 5-10 top ile aralıksız ateş açıyordu.67

İran'a ihanet ederek 200 atlısıyla Ruslara katılmış olan Hoylu Cafergulu Han, 24 Temmuz'da Sisyanov'a, Fetali Han'ın ordularının İrevan'a yaklaşarak, kaleyi kuşatan Rus ordusuna iki yandan darbe indirmek istedikleri hakkında bilgi aldığını bildirdi. Sisyanov hemen İran ordularını önlemek için iki grup ayırdı. Bu gruplar İran ordularının önünü keserek onların kaleye yaklaşmalarına izin vermedi.68

Sisyanov'un kısa bir sürede İrevan Kalesi'ni alma planı gerçekleşmedi. Rus ordularının kaleye saldırısı başarısızlıkla sonuçlandı, aynı zamanda Ruslar sık sık hem kaledeki İrevan savaşçılarının, hem de kaleyi kuşatımdan kurtarmaya çalışan İran askerlerinin saldırısına uğruyorlardı. Diğer taraftan Rus ordularının erzağı tamamen tükenmiş, Gürcistan ile ilişkiler kesilmiş, Rus ordusu çok fazla kayıp vermişti. Diğer taraftan da İrevan'a İran ordusundan çok sayıda yardım gelmişti. Rusların İrevan'ı alamayacakları açıktı. Bu nedenle de General

Sisyanov 3-15 Eylül tarihlerinde Rus ordularına İrevan'dan geri çekilmeleri için emir verdi.69

Rus ordularının İrevan'ı almak için gösterdikleri çaba başarısızlıkla sonuçlansa da Rus komutanlığı kaleyi işgal düşüncesinden vazgeçmiyordu. Bu yüzden de İran hükümeti İrevan'da güçlenmek için yabancı eğilimlerinde devamlı olmayan Mehemmet Han'ı yönetimden uzaklaştırarak Hüseyingulu Han'ı İrevan tahtına çıkardı. Buna üzülen Mehemmet Han gizlice Kafkasya'daki Rus komutanlığına İrevan'ı işgal etme teklifinde bulundu. Fakat Mehemmet Han'dan şüphelenen Rusya onu tutuklayarak İran'a gönderdi.70

General Sisyanov, İrevan Kalesi'ni almak için yeniden saldırmayı düşünüyordu. Fakat onun Haziran ayında Bakü Kalesi yakınlarında katledilmesi bu planı bozdu. General İ. V. Gudoviç Kafkasya'daki Rus ordularının yeni komutanı oldu.

Kafkasya’da Rusya işgalinin kuvvetlenmesi Osmanlı’yı rahatsız ediyordu. Bu 1806 yılında Osmanlı ve Rusya arasındaki savaşın başlama nedenlerinden biri oldu.

Osmanlı ile savaşın başlaması Rusya’nın Kuzey Kafkasya’daki durumunu zorlaştırdı. Diğer taraftan da 1807 yılında İran ile Fransa arasında müttefiklik anlaşmasından sonra Fransızlar İran’a bazı yardımlarda bulunmuşlardı. Birkaç Fransız mühendisi İrevan şehrinin kalesinin savunmasını kuvvetlendirmeye yardım etti.71

1808 yılı Eylül ayının başlarında General Gudoviç 6.000 kişilik ordu ve 12 topla İrevan’a doğru yürüdü.72 Gudoviç Karabağ’daki Rus gruplarının reisi general Nebolsin’e ordusuyla Nahçivan yönüne hareket etmeyi emretti. Nebolsin Nahçıvan’ı işgal edecek ve İran’ın İrevan’a yardım etmesini önleyecekti.73

İrevan hâkimi Hüseyingulu Han, kaleyi 2000 askerle kardeşi Hasan Han’ın yönetimine bırakarıp kendisi 5000 savaşçıyla kaleden çıkarak Haydarçay kıyısında ordugah kurdu. Rus Generali Potemkin, Hüseyingulu Han’a saldırarak onun aklının karıştırdığı zaman Gudoviç’in yönettiği önemli kuvvetlerle İrevan Kalesi’ne yaklaşarak onu kuşattı. Hüseyingulu Han’ın şehre girme çabası başarısızlıkla sonuçlandı. Buna rağmen onun kardeşi Hasan Han, kaleyi başarıyla savunmaya devam ediyordu. 17-29 Kasım 1808 General Gudoviç İrevan’ı saldırıyla işgal etmeyi emretti. Fakat İrevanlılar direniyorlardı. Gudoviç kuşatmadan vazgeçerek Tiflis’e dönmek için emir vermek zorunda kaldı.74 Böylece Rus ordularının İrevan’ın işgali için gösterdikleri ikinci çaba da boşa çıktı. İrevan’a saldırının başarısız olmasında her halde Başkumandan Gudoviç’in yerini general Tosmasov’un almasınında etkisi olmuştur.

Nihayet 1813 yılında I. Rus-İran Savaşı İran’ın yenilgisiyle sonuçlandı. 12-24 Ekim 1813 tarihlerinde Karabağ’ın Gülüstan köyünde Rusya-İran

barış antlaşması yapıldı ve bu antlaşmaya göre İran, İrevan ve Nahçıvan istisna olmak üzere Kuzey Azerbaycan Hanlıklarından Rusya lehine vazgeçti.

İran bu yenilgiyi kabullenemiyordu. Bunun için de İngiltere ve Fransa'nın baskısıyla 1826 yılının Temmuz ayında yeniden Rusya ile savaşa başladı. Savaşın ilk günlerinde İran ordusu Kuzey Azerbaycan'ın içlerine doğru epey ilerlese de sonradan Rus ordusunun saldırısı sonucu geri çekilmek zorunda kaldılar.

Kafkasya'daki Rus ordularının başkomutanı General İ. F. Paskeviç, İrevan Kalesi'ne saldırdı. Fakat yine İrevan ordusunun kuvvetli direnciyle karşılaştı. Bu yüzden de kalenin kuşatılmasından geçici olarak vazgeçerek Nahçıvan'a doğru yürüdü. O, İrevan Hanlığı'yla Osmanlı'nın ilişkilerini kesmek için General Krasovski'nin 3.000 kişilik ordusunu burada bıraktı.75 Bundan sonra Paşkeviç yeniden İrevan üzerine saldırı başlattı. Rus komutanlığı İrevan Kalesi'ni kuvvetli top ateşine tuttu ve 1-13 Ekim 1827'de Rus orduları kaleye güçlü saldırılar yaptılar. Top ateşine dayanamayan İrevan ordusu şehrin yok oluşunu ve insanların ölümünü önlemek için teslim oldu. Bu zaferin karşılığında Çar hükümeti General Paskeviç'e daha savaş bitmeden "Graf Paskeviç İrevanski" adı verdi.76

II. Rus-İran Savaşı'nda da İran yenildi. 10 Şubat 1828'de Tebriz şehri yakınlarındaki Türkmençay'da yapılan antlaşmaya göre İran, İrevan ve Nahçıvan Hanlıklarını Rusya'nın yönetimine verdi.

Rus Çarı İ. Nikolay 21 Mart-2 Nisan 1828 tarihli fermanıyla İrevan ve Nahçıvan Hanlıklarını kaldırarak yerinde "Ermeni vilayeti" (ili) oluşturdu. Böylece Rus hükümeti Osmanlı ve İran'la sınırda yapay olarak Hıristiyanlardan oluşan vilayet oluşturmaya başladı. Kısa bir süre içinde bu vilayeti Ermenileştirmek için İran'dan buraya 40.000'den fazla Ermeni göç ettirildi.77

1 Grigoryan V. R., Yerevanskoe Hanstvo v Konse XVIII. Stoletiya, 1780-1820, Yerevan, 1958.

2 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, İrevan Hanlığı, Bakı 1992.

3 Yeremyan S. P., Armeniya. Oçerki İstorii SSSR, XVII v, Moskva 1995, s. 946.

4 Mustafazade T. T., Azerbaydjan i Russko-Turetskie Otnoşeniya v Pervoy Treti XVIII Veka, Bakü 1993, s. 85.

5 Dnevnik Abrama Kretatsi, Perevod s Armyanskogo na Russkiy, S. V. Ter-Avetiyana, Pod Redaksiey T. İ. Ter-Grigoryana, Azerbaycan Bilimler Akademisi Tarih Ensititüsünün Arşivi, no 639, s. 227-229.

6 Arhiv Vneşney Politiki Rossiyskoy İmperii, Fond 77, liste 1, 1742 yılı, dosya 5, s. 44.

7 AVPRİe 77 (SRİ) Yazı 11e 1747 yılı, dosya 3, 256.

8 Fuat Aliyeva; İrfan Hasanov, a.g.e., s. 26.

9 A.g.e., s. 52; AVPRİ, 77 /SRP/ Opis 1, 1747 god, Delo 3, s. 256.

10 Azerbaycan Tarihi, VII. Cilt, 3. Bakü, 1999, s. 413.

11 Şopen İ. A., İstoriçesiy Pamyatnik Sostayaniya Armyanskoy Oblasti v Epohu Yeyo Prisoedineniya k Possiyskoy İmperii, SPB, 1852, s. 442-446.

12 Petruşeski İ. P., “K Voprosu ob İmmunitete v Azerbaycane v XVII-XVIII vv.” İstoriçeskiy Sbornik, no 24, M. -L., 1945, s. 72.

13 Yegiazarov S. A., Oçerki po İstorii Ugrejdeniy v Zakavkazya, I. Selskaya Obşina, Kazan 1989, s. 82.

14 B. M. Arutyunyan, Krupnoe Monastırskoe Hozyaystvo v Armenii v XVII-XVIII vv. Yerevan 1940, s. 50.

15 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov. a.g.e., s. 31-32.

16 A.g.e., s. 32-33.

17 A.g.e., s. 34-37.

18 İ. A. Şopen, a.g.e.,; Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, a.g.e., s. 34-37.

19 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov. a.g.e., s. 38-39.

20 A.g.e., s. 41-44.

21 A.g.e., s. 47.

22 A.g.e., s. 47-48.

23 A.g.e., s. 48-49.

24 H. E. Delili, Azerbaycan'ın Güney Hanlıkları, Bakü 1979. s. 111.

25 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov. s. 53.

26 Butkov P. G., Materiyalı Dlya Novoy İstori Kavkaza s 1722 po 1803 gg, SPb, 1863, T. III, Prilojeniya, 71, s. 390.

27 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov. s. 53.

28 P. E. Butkov, a.g.e., s. 239.

29 Mahmut İsmayıl; Maya Bagırova, Şeki Hanlığı, Bakü 1997, s. 30-32.

30 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov. s. 57.

31 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov. s. 59-60.

32 P. E. Butkov, II. cilt, s. 74; Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 61.

33 P. E. Butkov, II. Cilt, s. 75.

34 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 63.

35 O. P. Markova, XVIII. Yüzyıl Rusya Kafkasya ve Uluslararası İlişkiler, Moskva 1966, s. 168-171.

36 R. G., VİA., 52. bölüm no 1/194, Dosya 286. Û. Hisse, s. 360.

37 A.g.e., 7. bölüm, s. 22.

38 A.g.e., 331 seret, VI. Bölüm, s. 20.

39 A.g.e., ô. 52, no 1/194, dosya 366, s. 72.

40 O. P. Markova, a. k., s. 202.

41 R. G. VİA, 52. Bölüm, no 1/194, dosya 331, VII. hisse, s. 54-55 (Rusça).

42 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 67.

43 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 69-70.

44 R. G. VİA. f. 52, no 1/194, dosya 330, s. 2-3.

45 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 74.

46 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 74-75.

47 R. G. VİA. f. 52, no 1/194, dosya 330, s. 54-55.

48 A.g.e., s. 56.

49 R. G. VİA. f. 52, no 1/194, dosya 336. IX. Bölüm, s. 55.

50 A.g.e.

51 A.g.e., s. 61.

52 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 75.

53 RG VİA. f. 52. no 1/194, dosya 32, s. 159-160 (Rusça).

54 RG VİA, f. Voyenno-Uçyonıy Arhiv, VUA e. d. 4252, l. 126.

55 A.g.e.

56 RG VİA, f. 52, no 1/194, dosya 416, I. Bölüm, s. 354.

57 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 81.

58 Azerbaycan Tarihi (Uzak geçmişten 1870 yıllarına kadar). Bakü 1996, s. 549-551.

59 Azerbaycan Tarihi (VII. cilt) III. Cilt, Bakı 1999, s. 433-438.

60 P. G. Butkov, II. bölüm, s. 428. V. N. Leviatovà, a.g.b. s. 149.

61 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 85.

62 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 86.

63 AKAK, V. cilt senet 1031.

64 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 88.

65 P. G. Butkov, II. cilt, s. 527.

66 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov. s. 95-96.

67 A.g.e., s. 98.

68 A.g.e., s. 99.

69 A.g.e., s. 104.

70 İstoriya XIX Veka Pod Reaktsiey Lavissa i Rambo, T. 2, M., 1937, s. 123-127.

71 Aktı Kavkazskoy Arheologiçeskiy Komissii, III. Cilt, Tiflis 1873, s. 254.

72 Potto V., Kavkazskaya Voyna v Otdelnıh Oçerkah, Epizodah, Legendah i Biografiyah, Sankt-Peterburg 1887, 1, ı. 1, s. 412., .

73 PG VİA, f. (AEA), Dosye 4265, s. 4-16.

74 A.g.e., s. 1-2.

75 Fuat Aliyev, İrfan Hasanov, s. 116.

76 A.g.e., s. 116-119.

77 Şavrov N. “Russkaya Kolonizatsiya na Kavkaze”, Voprosı Kolonizatsiy SPB., 1911.

Şeki Hanlığı ve Osmanlı İmparatorluğu İle İlişkileri / Prof. Dr. Refik Hüseynoğlu İbadov [s.73-81]

Lenkeran Devlet Üniversitesi / Azerbaycan

Şeki Hanlığı XVIII. yüzyılın ortalarında Azerbaycanda kurulan bağımsız hanlıklardan biridir. Şeki Hanlığı yalnızca komşu hanlıklarla değil, Osmanlı Devleti ile de sıkı ilişkiler kurmuştu.

Azerbaycan hanlıkları arasında önemli yer tutmasına rağmen, günümüze kadar bu Hanlığın tarihi yeterince araştırılmamıştır. 1997 yılında M. İsmayilov ve M. Bağırova'nın birlikte yazdıkları "Şeki Hanlığı" kitabı yayınlanmıştır. Ama yazarların yararlandıkları kaynaklar kanaatimizce yeterli değildir. Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet Arşivi'nde bulunan malzemelerden çok az yararlanılmış, Rusya arşivlerindeki Şeki Hanlığı ile ilgili kaynaklar ise tamamen unutulmuştur. Bu ise Hanlığın tarihi ile ilgili birçok konunun aydınlatılamamasına neden olmuştur. Ne yazık ki, Şeki Hanlığı'nın Osmanlı ile ilişkileri tamamen göz ardı edilmiştir. Sonuçta Hanlığın tarihine ait güzel bir araştırma yerine toplam 75 sayfadan ibaret popüler bir kitap ortaya çıkmıştır.

Bu nedenle, biz yazımızda bahsi geçen kitabın kaynaklarıyla birlikte Rus ve Türk arşivlerindeki kaynaklardan da yararlandık. Şeki topraklarında yazımıza konu olan Hanlık'tan önceki dönemlerde de bağımsız veya yarı bağımsız siyasi kuruluşlar kurulmuştur. Şeki Hanlığı kurulduğu dönemlerde Şeki, Albanya Devleti'nin kuzeybatı Dağlık vilayeti idi. VIII. yüzyılda Araplar, Azerbaycan'ı işgal ettikten sonra Şeki Hilafet'e dahil edilmişti. Arap hilafeti zayıflayıp parçalanınca X. yüzyılda Şeki'de bağımsiz Hanlık kuruldu ve komşu Şirvanşahlar Devleti'ne bağlı olan Şeki Hanlığı böylece bağımsızlığını kazanmış oldu.1

XIV. yuzyılın I. yarısında Şeki, tamamen bağımsız bir Hanlık oldu. 1551 yılında Safevi Şahı I. Tahmasb Şeki'nin bağımsızlığına son verip, onu Safeviler Devleti'nin yönetimi altına aldı. Bilindiği gibi XVIII. yüzyılın 20'li yıllarında Safeviler zayıflayarak yıkıldı. Avşar boyundan olan Nadir Şah, devletin arazisinde hâkim oldu. Nadir, aktif bir fetih politikası yürüttüğünden onun büyük ordusunun masraflarının karşılanması için vergiler arttı. Şah'ın atadığı yöneticiler halkı insafcızca soyuyorlardı. Bu memurlardan biri de Melik Necefti.

Melik Necef'in insafsızlıklarından bıkan Şeki ayanları, onu Nadir Şah'a şikâyet ettiler. Şah Şekililerin şikâyetine cevap olarak halkın saygı duyduğu Hacı Çelebi adlı şahsı Melik Necef'in işlerini takip etmesi için görevlendirdi.2

Tarihi kayaklara göre Hacı Çelebi, XVI. asırda Şeki'de yönetimi elinde tutan Derviş Muhammed Han'ın soyundan gelmekteydi. Melik Necef, Hacı Çelebi'nin onu denetlemesini istemiyordu. Bunun için de, Hacı Çelebi'nin, vergilerin toplanmasına ve mukellefiyetlerin yerine yetirilmesine engel olduğunu ileri sürüp onu Şah'a şikâyet etti.3

Nadir Şah, Hacı Çelebi'nin Derbent yakınındaki kapıya getirilip idam edilmesini emretti. Rivayete göre Hacı Çelebi bu durum karşısında kendini kaybetmemiş, Melik Necef'in halktan Şahın belirlediği vergilerin bir kaç katını aldığını ve kendisinin bu ek vergiye karşı çıktığını, Şahın belirlediği vergiye ise karşı gelmediğini açıklamıştır. Nadir Şah'ın veziri Mehdi Han, Şeki'de büyük nüfuza sahip olan Hacı Çelebi'nin idam edilmesinin halk arasında isyana sebep olacağına dikkat çekerek Şah'a onu bağışlamasını tavsiye etmişti. Şah'ın bağışlaması sonucu Hacı Çelebi idam ettirilmedi. Ancak, Hacı Çelebi ile Melik Necef arasındaki gerginlik gün geçtikçe daha da artmaktaydı. Melik Necef, onu tekrar Şah'a şikâyet etmişti. Tekrar

Şah'ın huzuruna davet edilen Hacı Çelebi, bu kez sağ kalamayacağını anlar ve kendi adamlarıyla birlikte 1743 yılında Melik Necef'i öldürtür.4

O dönemde Şirvan ve Doğu Gürcistan'da İran aleyhine isyanlar çoğalmıştı. İran Şahı Nadir Şah, Hacı Çelebi'yi cezalandırmak için 1744 yılının son baharında 15.000 kişilik orduyla Şeki seferine çıktı. Hacı Çelebi arkadaşlarıyla birlikte Şeki şehrinden 8 km. uzaklıkta Kış köyünün yakınlarındaki "Gelesen Göresen" kalesine sığındı. Yol dar derelerden geçtiği için Nadir Şah, ordusunun esas kuvvetlerini cephanesiyle birlikte Daşbulak köyü yakınlarında Kotan bölgesinde sakladı.5 Savaş durmadan birkaç gün devam etti. Çarlılar, Balakenliler ve Dağıstanlılar Şekililerin yardımına geldiler. Şekililer, dar geçit ve sık ormandan yararlanarak arkadan Şahın ordusuna hücum ettiler. Nadir Şah 500 asker kaybederek Berde'ye geri çekilmek zorunda kaldı. Berde'de bir müddet kalan Nadir Şah, daha sonra Derbent'e ilerledi.6

1745 yılının başlarında Nadir Şah Ereş'e dönüp yeniden "Gelesen Göresen" kalesine saldırı düzenledi. Fakat yine amacına ulaşamayınca hırsından Şeki'yi yaktı. Burada beş ay kaldıktan sonra Şah, kale önüne 3.000 asker bırakarak burayı terk etti. Yalnız 1746 yılının Mart ayında çıkan kıtlık ve kalede meydana gelen durum sebebiyle Hacı Çelebi, Nadir Şah'ın hâkimiyetini tanıdığını bildirdi. Nadir Şah da Hacı Çelebi'yi affederek onu yeniden Şeki'ye hâkim tayin etti.7 Böylelikle Nadir Şah döneminde bağımsız Şeki Hanlığı'nın kurulması yolunda ilk adım atılmış oldu.

1747'de Nadir Şah'ın öldürülmesiyle zaten çökmekte olan İran Devleti tamamen çöktü. 1743'te kurulan Şeki Hanlığı tamamen bağımsızlaştı ve Hacı Çelebi Kurban oğlu kendini bağımsız hâkim ilan etti.

Azerbaycan'da hanlıkların kurulduğu bir devirde en kudretli hanlık Şeki Hanlığı idi. Hanlığın arazisi kuzeybatıda Dağıstan ve İlisu Sultanlığı, kuzeydoğuda Kuba Hanlığı, batıda Kahetya Gürcü Çarlığı ve güneyde

Karabağ Hanlığı ile sınırdı. Kutkaşen, Ereş ve Gebele Sultanlıkları Şeki Hanlığı'na bağlıydı.8

Hanlığın merkezi Şeki şehriydi. Ancak, 1772'de Kış nehrinin taşmasıyla bu eski şehir neredeyse yok oldu, halkın bir kısmı başka yerlere göç etti, geride kalanlar ise yeni bir şehir kurdular.9 Bu yeni kurulan şehir Nuha diye adlandırılmış ve 1964 yılına kadar bu adı taşımıştır.

1765 yılına kadar Şeki'nin etrafında kale duvarları yoktu ve bu yüzden de düşmanların saldırıları sırasında "Gelesen Göresen" kalesine sığınıyorlardı. 1765 yılında şehrin etrafına duvar yapıldı.10 1776'da yeni kurulan şehir de yapılan kale duvarlarıyla kapatıldı. Şehrin içinde Muhammed Hasan Kalesi olarak adlandırılan iç kale inşa edildi.11

Diğer hanlıklarda olduğu gibi Şeki'de de Han, sınırsız yetkilere sahipti. Muhammed Hasan Han'ın hâkimiyyeti devrinde 'Düsturil-Amel' adlanan kanunlar düzenlenmiştir. Hanın yanında yakın adamlarından oluşan divan faaliyet gösterirdi. Hanın en yakın yardımcısı veziri idi. Serkeri ali, maliyye işlerinden, hazinedar ağası, Han hazinesinden, anbardar ağası da Han anbarlarındaki tahıl ve diğer gıda maddelerinden sorumluydu. Han sarayında çok küçük memurlar var idi. Bütün bu memurlara mevacip yerine ya bir yerin vergisini toplamak yetkisi verilir, ya da rençberler, yani toprağı olmayan işçiler verilirdi. Hazine için vergileri serkarlar toplarlardı.12

Hanlığın alanı Şeki, Haçmaz, Kutkaşen, Ereş, Padar, Ağdaş, Alraut ve Koynuk olmak üzere 8 bölgeye ayrılmıştı. Bu bölgeler Han tarafından atanan naibler tarafından yönetilirdi. Naib görevi çoğu zaman babadan oğla geçerdi. Onlara maaş olarak topladıkları vergi miktarının onda bir hissesi verilirdi. Naibler çoğu zaman zenginleşmek maksadıyla belirlenmiş olan vergilerin dışında ek vergiler alırlardı.13

Ayrı-ayrı köyler muhtarlar veya yuzbaşılar tarafindan yönetilirdi. Onlar da maaş almazlardı, hizmetleri karşılığında, toplanan verginin bir kısmı

onlara verilirdi. Şehir, kelenter tarafından idare edilirdi. Şehir kulesinin reisi Kalebeyi unvanını alırdı. Esasbaşı şehirde halkın asayişine nazaret ederdi.

Pazarda düzeni korumakla sorumlu adam, bazar daruğası diye adlanırdı. Şehrin ayrı ayrı mahallelerine mahalle muhtarı bakıyordu. Bundan başka her mahallenin müdürü ve yüzbaşısı vardı. 14

Hanlıkta üç mahkeme idaresi: divan, şeriat ve esnaf mahkemeleri faliyet gösteriyordu. Divan mahkemesinde genellikle devletçe önemli olan cinayet işlerine bakılırdı. Şeriat mahkemesinde varislik hukuku, emlak bölgüsü vb. problemlere bakılır ve nikah kıyılırdı. Esnaf mahkemelerinde ustalar, usta yardımcıları ve öğrenciler arasında ortaya çıkan tartışmaların halline çalışılmakta, esnaf kanunlarına uymayanlara para cezası kesilmekteydi.15

Hanlığın ordusuna Han rehberlik ediyordu. Ordunun esasını maaflar diye adlandırılan vergiden muaf şahıslar oluşturmaktaydılar. Ordudaki savaşçıların sayısı bazen on bin askere kadar ulaşabiliyordu. XVIII. Yüzyı

lın sonlarında Şeki Hanlığı'nın nüfusu 90 bine yakındı.16

Dediğimiz gibi Şeki Hanlığı kurulduğu zaman en güçlü hanlıklardan biri idi. Bunun için Hacı Çelebi Han, diğer hanları kendine bağlı duruma getirmeye, yeni topraklar tutarak sınırlarını genişletmeye şalışıyordu. 1747 yılında Azerbaycan'ın güneyinde hâkimiyeti ele geçiren Emir Aslan Han, kuzey hanlıklarını da iktidarı altına almak için Azerbaycan'a saldırdığı zaman Şeki Hanlığı'nın ordusu tek başına onu yenip, Tebrize kadar kovmuş ve geri dönmüşlerdi.17

1750 yılında ise Hacı Çelebi Han, Azerbaycan topraklarına göz diken Gürcü Çarı II. Irakli'yi yenilgiye uğrattı. Hacı Çelebi Han, Karabağ Hanlığı'nın arazisini tutmak amacıyla Şamahı Hanı ile birleşerek oraya hucum etmiş, ama Hanlığın merkezi Bayat kalesini bir ay kuşatmada tutsa da başarı elde edememiştir. 18

Hacı Çelebi Han'ın Şirvan'a ve aynı zamanda bütün Azerbaycan'a hâkim olma isteği, onun Şeki'de yaptırdığı caminin mermeri üzerine işlettiği rütbesinde de açıkça görülür: "Şeki hâkimi, Şirvan Amiri Hacı Celebi Kurban oğlu. Tarih 1162 Hicri" (Miladi 1748-49 yılları).19

1752'de Teymuraz ve II. İrakli Gence'ye saldırmak için bir araya gelirler. Hacı Çelebi'nin beklenilen mukavemetini kırmak için onlar bir hileye baş vururlar; Karabağlı Penah Han'a, Hacı Çelebi Han'a karşı ittifak teklif ederler. Penah Han, Genceli Şahverdi Han, Karadağlı Kazım Han, İrevanlı Hüseynali Han ve Nahçivanlı Haydarkulu Han, Hacı Çelebi Han'a karşı savaş konusunu II. İrakli ile müzakere etmek için Gence'ye gelirken, II. İrakli'nin pusudaki ordusu aniden saldırarak onları esir alır. Çarlar, esir hanlarla Gürcistan'a doğru yol alırlar. Onlar, hanları kendilerine bağımlı duruma getirmek, hanlıkların tahtına kendi taraftarlarını oturtmak ve bu yolla da, her hanlıktan haraç almak istemekteydiler.

Hacı Çelebi Han, Gürcü Çarlarına karşı çıkarak ordusunu Kür Nehri'nin sol kıyısına yerleştirdi. Daha sonra ise, II. İrakli tarafından bu hanların esir alındıkları haberini aldı. Bu haberin arkasından ise Gürcü ordusunun peşine takılan Hacı Çelebi Han, Tiflise Üç-dört kilometre kala Gürcü ordularına yetişti. Çarlar esirleri bırakıp kaçtılar. Bunun sonucunda Çelebi Han, Borçalı ve Kazağı ele geçirdi ve oğlu Ağakişi Bey'i buraya hâkim tayin etti. Ama Teymuraz, Kabarda'dan gelmiş 2000 kişilik ordunun yardımıyla Ağakişi Bey'i Borçalı ve Kazak'tan çıkardı.20 Hacı Çelebi Han'la Gürcü Çarları arasında düşmanlık daha sonraları da devam etmiştir.

Hacı Çelebi Han, Şamahı ve Bakü'yü elinde tutmak istiyordu. Bunun için de 1755'te Ağsu'yu ele geçirdi. Yalnız Gubalı Hüseyneli Han'ın işe karışması Çelebi Han'ı geri dönmek zorunda bıraktı.21

1755 yılında Hacı Çelebi Han vefat etmişti. Onun yerine hâkimiyete oğlu Ağakişi Bey geldi. Onun da Hanlığı uzun sürmedi. 1759 yılında

kayınpederi Kazıkumkulu Muhammet Han, Ereş'e gelerek onu görüşmeye çağırdı ve haince öldürdü. Bundan sonra Muhammet Han, hanlığın arazisini talan etdi ve Han hazinesini ele geçirdi. Hacı Çelebi'nin büyük torunu Hüseyin Han, yardım için Karabağlı Penahali Han'a baş vurdu. Penah Han'ın yardımıyla Muhammet Han Şeki arazisinden kovuldu. Hüseyin Han tahta çıktı.22 Hüseyin Han Gubalı Feteli Han'la birleşip Şamahı Hanlığı'na karşı savaşarak onun arazisini bölüştürmeyi kabul etti. Her müttefik birer taraftan Şamahı Hanlığı'nın arazisine sokuldular. Şamahı hâkimleri Muhammed Said ve Ağası Han yenilgiye uğradılar ve Hüseyin Han'a teslim oldular. Hüseyin Han, Feteli Han'ın yönlendirmesiyle Ağası Han'ın gözlerini çıkardı ve Derbent'e gönderdi. Şamahı Hanlığı'nın arazisi Guba ve Şeki Hanlıkları arasında paylaşıldı. Sedere ve Kasayı bölgeleri Yeni Şamahı Şehri ile birlikte Şeki Hanı'na, beyliğin kalan arazisi ise Eski Şamahı Şehri ile birlikte Guba Hanı'na verildi.23

Şeki Hanı, kendisine daha az arazi düştüğü iddiası ile paylaşımdan hoşnut değildi ve onun emriyle Şamahı'dakı Şeki naibi Manaf bey, Gubalıları Şamahı Hanlığı'ndan kesinlikle sıkıştırmak ve bu Hanlığın topraklarını Şeki Hanlığı'na katmak için Feteli Han'a suikast düzenlemeyi planlıyordu. Fakat Gubalı Feteli Han olayı zamanında duydu ve tedbirli davrandı. Kendisi 1768 yılında 18 Ağustos'ta Yeni Şamahı'yı ele geçirdi. Manaf Bey'i de tutuklayıp Derbent'e yolladı.24 Manaf Bey'e yardım için gelen Şeki kuvvetleri dağıldı. Feteli Han Şamahı Hanlığı'nı tamamen ele geçirdi. 1769 yılında Hüseyin Han Şamahı'yı almak için yeni bir girişimde bulunduysa da başarılı olamadı. Feteli Han'la, kendisi için kötü şartlarda bir anlaşma yaptı. Hüseyin Han, Şamahı Hanlığı için olan bütün taleplerinden kesin olarak vaz geçti, hatta gerekirse Guba Hanı'na askeri güçle yardımda bulunmayı vaat etti. 25

1779 yılında Hüseyin Han’ın amcası, Hacı Çelebi Han’ın oğlu Ebdülkadir, suikast düzenleyerek Hüseyin Han’ı katletti ve devleti ele geçirdi. Ebdülkadir Han Hüseyin Han’dan farklı olarak Gubalı Feteli Han’la ittifaka yöneldi. 1784 yılında Feteli Han, Karabağ’a saldırdığında Ebdülkadir ona yardım etti. Bu da Karabağlı İbrahim Han’ı sinirlendirdi ve intikamını almak için o, Hüseyin Han’ın Karabağ’a kaçmış olan oğlu Muhammedhasan Ağa’yi Çara gönderdi. Bu davranışının amacı oradan ordu toplayıp Şeki Hanlığı’nı ele geçirmek idi. Muhammedhasan Ağa böyle de yaptı.

Baskından sarsılmış Ebdülkadir Han, Şamahı’dan kovulup Ağası Han’ın yanına kaçtı. Ama Ağası Bey, onu Muhammed Hasan Han’a verdi. Ebdülkadir ve oğulları öldürüldü. Muhammedhasan ağa Şeki Hanı oldu.26

Muhammedhasan Han çok akıllı bir insan idi. O, Şeki Kalesi’ni yaptırmış, Hanlık için ‘Düsturu’l Amel’ isimli özel kanunname yazmıştı.27 Aynı kanunname ile Hanlıkta mevcut olan vergi sistemi, fiyatlar, feodal-köylü ilişkileri vb. sorunlar düzene girmiş oldu. Ne yazık ki bu kanunnamenin aslı günümüze kadar gelmemiştir. Muhammedhasan Han akıllı olmakla beraber aynı zamanda çok zalim bir insan idi. O, sadece hâkimiyete gelebilmek için Abdulkadir Bey’i ve oğlunu katletmekle kalmayıp, daha sonralar da şüphelendiği akrabalarının birkaçını ortadan kaldırmıştır. O, kardeşlerinden birini ve annesi Ereş Sultanı’nın akrabası olan Feteli Beyi kör etmişti. Diğer kardeşi Selim Bey’i de öldürmeye çalıştı. Fakat Selim Bey, Muhammed Hasan Han’ın hareketlerinden şüphelenerek birkaç beyle Çar’a kaçarak kurtulmuştu.28

Muhammedhasan Han da babası Hüseyin Han gibi Gubalı Feteli Han’a karşı cephe almış ve Feteli Han’ın amansız düşmanı Ağası Han’la ittifaka girmişti. Fakat 1785 yılında başlayan savaşta muttefikler mağlubiyete uğradılar. Ağası Han, Feteli Han’ın huzuruna gitmek zorunda kalmış ve

çocuklarıyla birlikte hapsedilerek Kuba'ya gönderilmişti. Muhamedhasan Han da kendi ablasını Feteli Han'a, Feteli Han'ın ablası Huri Peyker Hanım'ı da kendine nikahladı.29 Daha sonraları 1788 yılında Muhammedhasan Han yeniden Avarlarlar birleşerek Feteli Han'a karşı geldi ama yine yenilgiye uğrayarak affedilmesini istedi.30

1789 yılında Feteli Han'ın ölümünden sonra Kuba Hanlığı'nın zayıflamasından yararlanan Muhammedhasan Han, bu Hanlığı Şamahı'da sıkıştırdı ve Şamahı Hanlarının hâkimiyetini tesis etti. Ama Muhammedhasan Han'ın Şamahı Hanlığı'nı kendine bağımlı tutma isteği Şamahılı Mustafa Han tarafından tepkiyle karşılandı. Mustafa Han, Muhammedhasan Han'ı zayıflatmak amacıyla Gebele ve Ereş sultanlarını ona karşı kışkırttı. Ama Muhammedhasan Han, isyandan başarıyla çıktı ve her iki sultanı da görevinden aldı.31

Bu olayın hemen ardından Muhammedhasan Han eski düşmanı, Guba'nın yeni hâkimi Seyhalı Han'la birleşti ve 1794 yılında Mustafa Han'ı Şamahı'da tahttan indirip, yerine kardeşi Kasım Ağa'yı oturtmak amacıyla Ağsu'yu ablukaya aldı. Fakat yağan şiddetli yağmurun da yardımıyla Mustafa Han'ın taraftarları ablukayı yardılar.32

Şeki Hanlığı Osmanlı Devleti ile de ilişkilerini sürdürüyordu. 1787 yılında Kafkasya'daki Rus ordularının kumandanı P. S. Potyemkin, Osmanlı'dan gelen Kapıcı Başı Muhammet Salih Bey'in, Hoylu Mehmet Han'ın yanına geldiği, sonra oradan da Karabağlı İbrahim Halil Han'ın yanına giderek getirdiği hazineyi ve mektupları Şeki Hanı Muhammethasan Han'a gönderdiği konusunda haber alır.33 Karabağ'dan Mehmed Salih Bey, Şamahı'ya Gubalı Feteli Han'ın ziyaretine gitmiş ve buradan Şeki'ye dönmüştür.34 Osmanlı temsilcisinin Şeki Hanlığı'nı ve diğer Azerbaycan hanlıklarını Osmanlı himayesi konusunda ümitlendirmek için gelmiş olduğu Rus kumandanlığının aldığı bu bilgiyle doğrulanmaktadır.35

1795 yılında Ağa Muhammed Han Kacar, Kuzey Azerbaycan’a doğru ilerlediğinde Muhammedhasan Han, ona karşı gelmek yerine, düşmanlık ettiği Hanlardan öc almak için onu destekledi. Ağa Muhammed Han’ın Şamahı’yı ele geçirmek için gönderdiği orduyla birleşti. Muhammedhasan Han’ın bu davranışı ise eski rakibi Selim Han için başka bir fırsat doğurdu. O, Han’ın Şeki’de olmamasından yararlanıp 1795 yılının Aralık ayında Çar’dan ve Avaristan’dan topladığı orduyla Şeki’ye saldırdı ve Kacar’a düşman gözüyle bakan Şeki halkı, Selim Bey’in tarafına geçti. Muhammed hasan Han, Şeki’ye geri döndu ve Selim Bey’le savaşta yenilip Ağa Muhammet Han’ın yakınında yerleşen ordu kampına misafir oldu. hâkimiyetten indirilmiş olan Muhammet Hasan Han, artık Ağa Muhammet Han için gerekli değildi ve hatta onun casus olduğundan şüphelenerek, gözlerini oydurup Tebriz’e gönderdi. Hanlığı ele geçiren Selim Han, kardeşi Muhammet Hasan Han’ın bütün çocuklarını öldürttü.36

Selim Han, Ağa Muhammet Han’ın teslim olma teklifini reddetti ve kaçınılmaz bir saldırıdan korunmak için, şehir halkını “Gelesen-Göresen” kalesine götürüp savunma hazırlıklarına başladı.37 Muhammedhasan Han Şeki’de yeniden hâkimiyyeti ele geçirmek fikrinden vazgeçmek istemiyordu ve yardım için eski düşmanlarından olan Şamahılı Mustafa Han’a başvurdu. Şeki Hanlığı’nı ele geçirmek için fırsat arayan Mustafa Han, büyük bir orduyla Şeki’ye saldırdı. Karşı koyamayan Selim Han, Karabağ’a, arkadaşı İbrahim Han’ın yanına kaçtı. Muhammedhasan Han yeniden Şeki’de hâkimiyeti ele geçirdi, ama Mustafa Han’la araları bozuldu. Mustafa Han, onu tutuklayıp Şamahı’ya hapse gönderdi. O, aynı zamanda Selim Han’ı da Karabağ’dan getirtip yanında sakladı, kendi amca oğlunu Şeki’ye naip olarak atadı. Ama Şeki halkı buna karşı çıktı ve 1804 yılında Mustafa Han, Selim Han’ı yeniden Şeki’ye göndermek zorunda

kaldı. Muhammedhasan Han, Guba'ya, Derbend'e ve buradan da Car'a, son olarak da Rusların yanına gitti.38

Şeki Hanlığı'nın büyük bir bölümünde tarım yapılıyordu. Hanlık arazisinde tarım, hayvancılık ve ipek böcekçiliği gelişmiş sektörlerdendi. Buğday tarım alanında en fazla üretilen ürünlerdendi. İpek böcekçiliğinin durumu hakkında bilgi veren bir kaynakta o dönem ipek hazırlamak için 13 köyde 202 dut bağı olduğunu belirtmektedir.39

Zıraat alanında ilkel teknoloji kullanılmaktaydı. Başlıca tarım araçları hış ve 8-10 hayvanla çekilebilen kotan (saban) idi. Sulama sisteminde de durum pek parlak değildı. Toprakların önemli kısmı ağaların elinde idi. Bu topraklar mülk ve tiyul olmak üzere ikiye ayrılırdı. Mülkler tam olarak sahiplerinin elinde idi. Onu satmak, pay vermek, miras olarak bırakmak, değişmek mümkündü. Tiyul ise hazineye ait olup, kullanım için ayrı-ayrı beylere geçici veya sürekli olarak verilmiş topraklardı. Kışla ve yayla olarak adlandırılan otlaklar esasen beylerin elinde idi. Hayvan besleyen köylüler, para karşılığı bu otlakları kullanabiliyorlardı. Vakıf toprakları camilere ve diğer dini idarelere ait topraklardı. Vakıf topraklarından hazineye hiçbir vergi ödenmiyordu.

Kutkaşen ve Ereş Sultanlıklarını kapsayan Şeki Beyliği'nde de ahali, köylü ve hâkim sınıf olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Han ailesinin üyeleri, sultanlar, melikler, ağalar ve ali ruhaniler hâkim sınıfına dahil idiler. hâkim sınıf içinde en yuksek şahıs Han idi. Sonra sultanlar ve melikler gelmekteydi.

İcma toprakları devlet toprağı olsa da ahalinin kullanımındaydı. Bu toprağı kullanan köylüler beyin tebaasıydı. Toprak kirasını ve ödemekle yükümlü oldukları diğer vergileri ödüyorlardı. Ama bu topraklar ve onların üzerinde yaşayan köylüler sahipkara verilemezdi. Aile içindeki 15 yaşından yukarı kişilerin sayısına uygun olarak bölünürdü.40

Köylüler reiyet ve rençberler olarak iki gruba ayrılıyorlardı. Kendi toprağı olup, başka toprak sahibine çalişan ve bunun karşılığında onlara vergi veren köylüler, reiyet diye adlanıyordu. Rencberler ise toprağı olmayıp, ama başka bir zengın adama veya köy sahibine çalışarak bunun için onlardan para alıyorlardı.

XV. yüzyılın sonlarında Hanın dut bağlarında 3280 rençber çalışıyordu. Bu devirde Hanabad ve Caferabad köylerinin ahalisi çoğunlukla rençberlerdi. Caferabad köyünde yaşayan rencberlerden her yıl üç kile pirinç, uç kile buğday, bir kürk ve 40 manat para alınmaktaydı. Rencberler mülkedarın ve tiyuldarın izni ile bir işten diğerine geçebiliyorlardı, Han ise özel ferman ile rencberleri yeni sahiplerine tahkim ediyordu. Bazan rencberler başkaları tarafından alınıp satılabiliyordu.41

Bu dönemde reiyetler çeşitli vergiler veriyorlardı. Ürün vergisine Malcehet denirdi ve buğday ürününün 1/3'ini teşkil ediyordu. Şeki Hanlığı'nda Malcehetin para ile ödenilen kısmına Töycü denirdi.42 Köylüler bayram günlerinde kendi ağalarına bayram armağanı götürür, darğalık, ihracat ve diğer vergileri de ödüyorlardı. İhracata "tırnaklık" da denirdi. Hanın vezirinin payı için vezirlik vergisi alınıyordu. Hanın atları için alaf (5000 yuk) adlı vergi toplanıyordu.43 Belirtilen bu vergilerin dışında bağ parası, toy harcı, gibi 30 kadar vergi ve mukellefiyet vardı.44 Büyük toprak sahipleri kendi topraklarını ürünün yarısını almak şartıyla kiraya verirlerdi. Örneğin; Ereş Sultanlığı'nın Köylütağı Köyü'nün 28 ailesi dut bağlarında ipekçilikle uğraşıyor ve ürünün yarısını toprak sahibine veriyorlardı.45

Şeki Hanlığı'nda sanatkarlık önemli ölçüde gelişmişti. Sanatkarlık esasen Hanlığın merkezi olan Şeki şehrinde üst düzeydeydi. İpekçilik bu sanat dalları içinde en fazla gelişenlerindendi. Şeki ipek ustaları yüksek kaliteli ipek üretiyorlardı. Çömlekçilik, boyacılik, miskerlik (bakırcılık),

demircilik, metal işleme, dokumacılık, tekeltuzluk, debbağlık, keçecilik, kalaycılık, marangozluk, kuyumculuk vb. sanat alanları da vardı. XVIII. yüzyılın sonu, XIX. yüzyılın birinci yarısına ait bir habere göre Şeki şehrinde 147 ayakkabıcı, 33 keçeci, 178 debbağ, 39 boyacı, 36 taş yonucu, 56 demirçi, 22 kalaycı, 29 değirmenci, 154 terzi, 42 marangoz, 235 papakçı, 82 paltacı, 20 nalbant, 41 kuyumcu vb. gibi çeşitli sanat müessesesi vardı.46

Bu arada tekelduzluk sanatının Azerbaycanda sadece Şeki'de yayılmış olduğunu belirtmek gerekir. Bu işle esasen erkekler uğraşıyorlardı.47 İmalat yerinde genellikle usta ve usta yardımcıları olurdu. Sanatçılar, uğraştıkları sanat dalına göre şehrin bir mahallesine yerleşirlerdi ve mahalle o sanatın adını alırdı. Şeki'de şalbaf (kuşak dokuyanlar), sabuncular, altıncılar, demirciler, çömlekciler, bağbanlar, koyuncular vb. mahalleleri vardı.48 Sanatkarların "esnaf" adını taşıyan birlikleri vardı. Bazı sanatkarlar ferdi çalışırlardı ve onlar "esnaf" üyesi değillerdi. "Esnaf"ın her bir uyesi dini adetlere uymalı ve dini ayinleri yerine getirmek zorundaydı. Aşağı yukarı bütün esnafların kendi sancakları armaları bulunmaktaydı. Armada ise genellikle o sanat dalına ait aletler tasvir edilirdi. Şeki aydınlarından Rasim Efendizade esnafların sancaklarını şöyle tasvir ediyordu: "Kırmızı kumaş üzerinde kullab dikilmiş, gulubetin saçağı ve kutaz ile süslenmiş halde her esnafın kendisine ait sancakları vardı. Bu özellikler her esnafın kendi sanat dalına ait aletleri andırırdı. Tekeltuzlar ise bunları ipek ile işlerlerdi49".

Bayramlarda, önemli günlerde veya başka hanlıklardan misafir geldiğinde esnaflar onların karşısına kendi bayraklarıyla çıkmak zorundaydılar.50 Esnaflar, her ne kadar genel şehir yönetimine tabii olsalar da iç hayatlarında nesilden nesile geçen adetleri, kendi idare heyetleri, kuralları, toplantıları, genel şura ve mahkemeleri vardı.

Sanatkar birliğinin lideri, üç yılda bir seçilen ustabaşı idi. Onlar, üretimin yanı sıra zabıta ve mahkeme işlerine bakıyordu. Han Divanhanesi kendi emir ve gösterişlerini sanatkarlara, ustabaşı ve esnaf büyükleri aracılığıyla bildiriyordu. Ustabaşı yönetimlerindeki sanatkarlar arasında yapılan anlaşmaları onaylar, çırakların eğitim süresini belirler, sanatkarların toplum içindeki davranışlarına dikkat ederdi.51 Ustabaşı aynı zamanda fiyatları belirler, ham madde satıcılarıyla anlaşmalar yapardı. Sanatkarlar ferdi kurallarla ham mal alamazlardı, mal esnaf tarafından toptan alınır ve daha sonra sanatçılar arasında paylaştırılırdı.52

Ustabaşının 2 veya 3, bazen de 4 yardımcısı bulunurdu. Büyük diye adlandırılan bu yardımcılar, Ustabaşının tüm emirlerini yerine getirir, hastalandığı veya başka yere gittiği zaman onun yerine geçerlerdi. Büyükler esnaf mahkemelerine toplantı üyeleri olarak katılırlardı.54

Esnafların genel toplantısında dükkan sahibi sanatkarların işi ile ilgili her hangi bir konuda kararlar alınabilirdi. Ustabaşı her hangi bir önemli konuda iş yapmadan önce onu toplantıda tartışmalı, bütün ustaların fikirlerini öğrenmeliydi. Esnafların toplantısında çeşitli tasarrufat konularına bakılır, çırak kabul edilir, yardımcılar (kargerler) ustalığa yükseltilirlerdi.54

Ticarette olduğu gibi sanatkarların da merkezi çarşı idi. Sanatkar dükkanlarının çoğu bir çarşıda toplanmıştı. Yalnız kendisinin ayrıca dükkanı ve imalathanesi olan sanatkar usta diye adlandırılırdı. Ustaların sanatkar teşkilatının bütün işlerine iştirak etme, ustabaşı seçilme hakkı vardır. Usta yardımcısı veya karger herhangi bir ustanın yanında çalışırdı. İmkanı varsa kendine dükkan açıp sanatkar ve usta adı alabilirlerdi.

Sanatkar imalathanesinde usta ve kargerden başka öğrenciler de bulunurdu. Sanatkarın karakterine göre çırakların yaşları da değişebilirdi. Örneğin; Terzi, ayakkabıcı ve benzeri imalathanelerin çıraklığına 9-15 yaş

arası çocuklar kabul edilirlerdi. Çırak, ustanın isteklerini yerine getirirdi. O, dükkana herkesten önce gelmeli, bahçeyi, dükkanı, dükkanın önünü temizlemeli ve ustanın sabah çarşıdan aldığı şeyleri evine götürmeliydi. Çırak ayrıca ustanın evinin bahçesini süpürüp, ahırı temizler, suyunu taşır, odun keser, ot biçer, ekmek pişirmeye yardım eder ustanın eşi hamama gittiğinde onu takip eder, yükü ve çocuğu taşımaya yardımcı olurdu.

Çıraklık devresi, sanatın karakterine, sanat anlayışına ve öğretmenin takdirine bağlıydı. Çıraklar az da olsa 'öğrenci' adıyla para alırlardı. Kendi sanatını mükemmel öğrenmiş olan çırak yarım öğretmen, yani çaylak derecesini alıyordu.55

Şeki Hanlığı'nda hem iç hem dış ticaret gelişmişti. Sanatkarların bir çoğu kendi mallarını kendileri satıyor, küçük ticaretle uğraşıyorlardı. 1824 yılında Şeki'de 400'den fazla dükkan ve haftalık ticaret merkezleri kullanılıyordu. Bu dükkanlar içinde, sadece Muhammedhasan Han'a ait 204 dükkan vardı.56 Haftalık ticaret merkezlerinde daha çok tarım ürünleri satılıyordu.

Pazarlarda kanunların uygulamalarına ve vergi tahsiline 'darğa' adı verilen şahıslar bakıyorlardı. Pazarlar aynı zamanda siyasi merkezler olarak da gelişmişti. Burada Han'ın fermanları halka okunur, olası olaylar hakkında bilgiler belirtilir, ve askeri kararlar hakkındaki bilgiler burada ahaliye duyurulurdu.

Şeki'nin dış ticaretinde ipek ve ipek üretimleri önemli yer tutmaktaydı. İpeğin putu = (16 kg.) 36-48 gümüş manata satılıyordu.57 Farklı şehir ve ülkelerden gelmiş olan tacirler hanlarda barınıyorlardı. Şeki'de, Gence, Tebriz, Şamahı, Lezgi ve Ermeni kervanları bulunmaktaydı. Haydutlardan korunmak için hanlar kale gibi inşa ediliyordu. Hanların alt katında ticaret mallarının korunması için depo, yukarı katlarda ise tacirlerin yaşamaları

için odalar bulunuyordu. Akşamları hanların kapıları kapanır ve şehirle ilişkisi kesilirdi.58

Şeki'den ipek ve diğer köy ürünleri; buğday, pirinç, meyve, yağ, bal, tütün, at, inek, bufalo vb. ihraç edilmekteydi. Buraya boya, çit bez, şeker, demir ve ağaç ürünleri, sabun, İran ve Rusya'dan gelen giyim kuşam malları, petrol, tuz, bakır, barut, ip gibi çeşitli ürünler getirilmekteydi.59

Şeki, aynı zamanda transit ticaretinin merkezlerindendi. İran'dan buraya getirilen İran ve Batı Avrupa mallarının bir kısmı Şeki'den Dağıstan'a ve diğer vilayetlere götürülüyordu. Osmanlı'dan getirilen Osmanlı ve Fransa mallarının bir kısmı Şeki'nin kendisinde tüketilse de esas kısmı komşu vilayet ve ülkelere götürülüyordu.

Tacir ve zanaatkarların sırayla dizilmiş mağazalar topluluğuna 'dalanbazar' deniyordu. Şeki şehrinde toplam 8 dalanbazar vardı. Aynı çeşit mallar belirli ticari mağaza sıralarında satılıyordu. Bu mağaza sıraları o mağazalarda satılan malların adını taşıyordu. Örneğin; başmakçılar sırası, ipekçiler sırası gibi. Aynı zamanda çeşitli malların satıldığı mağazalar sırası da vardı ve bu sıra karışık mallar sırası olarak adlandırılmaktaydı.60

Hayvan, kuş, yeşillik, meyvelerin satıldığı özel yerler vardı. XVIII. yüzyılda Şeki Hanlığı'nda Rus, Hollanda, İran, Hint paraları ile birlikte Hanlığın kendi darbhanesinde basılan Han Abbasileri da kullanılmaktaydı. Gümüş Abbasiler ve fulus olarak adlandırılan bakır paralar Şeki'nin kendi darbhanelerinde kesiliyordu.

Ticaretle uğraşanlardan bazı vergiler alınıyordu. Darğalık, kasaphane parası, berberhane parası, sabun parası, değirmen parası, hamam parası ve rehdarin'i buna örnek olarak verebiliriz. Rehdari, gümrük vergisiydi. Hem şehre mal getirip satanlardan, hem de başka yerlere mal götüren tacirlerden alınıyordu. Rehdari'nin değeri malın kalitesi miktarıyla orantılıydı.

Rehdari'yi ödememek için tacirlerin bir kısmı kaçak ticaret yapıyordu. "Düsturil-Amel"de kaçak ticaret yapan tacirlere cezalar verilirdi.61

Rehdari ve diğer çeşitli ticaret vergi ve rusumunun toplanılması işi İltizama havale edilirdi. İpek, yün ve pamuk parçaları bazı renkler ile boyamak işi de iltizamcıların yetkisindeydi. İltizamcılardan başka hiç kimsenin sabun ticareti yapma yetkisi yoktu. Ticari sahaların bu kadar kısıtlanması, ülkede ortaya çıkan feodal çatışmalar ve dış baskınlar gibi etkenler ticaretin gelişmesinde önemli engel oluşturmaktaydı.

Şeki Hanlığı, kültür düzeyini yakalamış hanlıklardan biriydi. Şeki şehri önemli medeniyet merkeziydi. Bu şehirde birçok şair yaşamış, eserler vermişti. Saray şairi Rafi ve Müştak lakabıyla yazan Muhammed Hüseyin saray şiiri adetlerine sadık kalarak, nazire yazma geleneğini devam ettirmişlerdir.

Şiirlerde dini fikirler ön plandaydı. Şairlerin çoğu Farsça yazıyorlardı. Azeri Türkçesiyle yazanlar da aruz veznini kullanıyorlardı, onlar eserlerinde anlaşılmayacak derecede Arapça ve Farsça kelimelerle birlikte bu dillerin gramer özelliklerine de yer vermişlerdi.62

Şair Nebi'nin manzum tarihi gibi eserler halk arasında sevilen eserlerdi. Nebi, Hacı Çelebi ve Muhammedhüseyin Han'ın zamanında geçen olayları nazma çekmiştir. Nebi, hem klasik, hem de halk şiiri özellikli eserler yazmış, şiirlerinde halkın hayatı ve düşmanlara karşı mücadelesi önemli yer almıştır. Nebi, medhiye tarzında şiirler de yazmıştır.

Hacı Çelebi'nin, Nadir Şah'a karşı yaptığı mücadeleyi anlatan şiiri oldukça ilginçtir. Şairin Hacı Çelebi'nin oğlunun (Ağakişi Bey'in) ölümü üzerine yazdığı 'ağlar' redifli mersiyesi' zamanının siyasi ve sosyal olaylarını da aksettirir.63 Hanlık döneminde Şeki'de Süleyman adlı bir şair yaşarmış. Anlatılanlara göre şairin büyük Azerbaycan şairi Molla Penah Vakıf üzerinde de büyük etkisi olmuştur. Vakıf, Süleyman'ın

şiirlerine nazire yazmıştır. Süleyman'ın eserlerinde lirizm önemli yer tutar.64 Zare lakablı şair, muhtarların köylülere yaptığı ıstırap ve eziyetini konu almış. Zulmün ve adaletsizliğin yer yüzünü tuttuğunu söyleyen şair şöyle yazmaktadır:

Çok çekipdir bikarı daruge
Fakirde ne kaldı azuge
Naley-i halk oldu arşa direk
Kim ede çare senden başka gere.65

Hanlıklar zamanında Şeki'de resim ve mimarinin önemli abidelerinden biri olan Han Sarayı, Şeki Kalesi'nin içinde bulunuyordu. Kale her taraftan derin hendeklerle çevrilmişti. Kale duvarlarının uzunluğu bir kilometreden fazla idi.66 Şeki'deki İsfahani, Tebriz, Lezgi vb. hanlar mimarinin güzel örneklerindendi. Şeki Kalesi'nin güney tarafında, Kurcana Nehri'nin sağ sahilinde XVIII. yüzyılın sonunda iki han yapılmıştı. Yukarı Han Orta Çağ Batı Avrupa yapılarına benzemekteydi. Gösterişli iki kattan oluşan hanın sütunlu galerileri, balkonları, ticaret odaları, büyük bir bahçe ve yüksek duvarları vardı.67 Şeki şehrindeki evler plansız, sokaklar yamuk ve dar idi. Zenginlerin evleri çoğu zaman iki katlı olup, odalara bölünmekteydi. Yoksulların evleri ise genellikle bir ya da iki odalı, bir katlı, üzeri ot yığını ile kapanmaktaydı. Evler ve kenarlarındaki duvarlar nehir kumu ile yapılmaktaydı. 1836 yılının kayıtlarına göre Şeki'de 2791 ev vardı. Şehirde, dağlardan borularla getirilmiş su kullanılmaktaydı.68

Şeki'de ressamlık da gelişmiş sanat dallarındandı. Han Sarayı duvarlarındaki işlemeler, duvar resimleri bu devirdeki resim sanatının en güzel örneklerindendir. Bilindiği gibi XIX. yüzyılın başlarında Rusya Azerbaycan'ı işgal etmeye başlar ve 1803 yılında Rus ordusu Balaken'i 1804 yılının Ocak ayında birkaç aylık muhasaradan sonra

yeni bir baskınla Gence Kalesi'ni ele geçirirler. Genceli Cevad Han Ruslara karşı son nefesine kadar çarpışmış ve şehit düşmüştü.69

1804 yılında Rusya ile İran arasında Güney Kafkasya'da hâkimiyet için savaş başladı. Şekili Muhammed Hasan Han'ın ablası Genceli Cevad Han'ın hanımı olduğu için Şekili Muhammet Hasan Han Ruslardan nefret ediyor ve savaşta İran tarafında yer alıyordu. Bu olay, Rusya taraftarı olan Şamahı Hanı Mustafa Han ile de arasının açılmasına sebep oldu. Böyle olunca Mustafa Han, eski Şeki Hanı Selim Han'la yakınlık kurdu. Selim Han da Rusya gibi bir gücü arkasına alan Mustafa Han'a olumlu cevap verdi ve Rus ordusunun Kafkasya'daki komutanı Sisyanov'dan Şeki'de kendi hâkimiyetinin yeniden sağlanması konusunda yardım istedi. Karşılığında her yıl Rusya'ya 7.000 çervon (altından olan Rus para birimi) vereceğini ve Şeki'ye Rus askeri üssü kuracağını vaad etti.70 Selim Han'ın annesi Borodino Savaşı'nın kahramanı olan Gürcü Bagration'un kız kardeşi idi. Damarında Gürcü kanı taşıyan Selim Han'ın bu isteği Azerbaycan hanlıklarını ele geçirmeyi planlayan Sisyanov'un da amaçlarına uygun olması sebebiyle ilgisini çekti. Selim Han, Karabağlı İbrahim Han'ın akrabası olduğu için Sisyanov aynı zamanda bu durumu Karabağ Hanlığı'na karşı bir koz olarak kullanmayı da düşünmüştü.71 Rus saldırılarına karşı direnebilmek için Şekili Muhammed Hasan Han, Dağıstan'ın kuvvetli ailelerinden yardım istedi ancak kayda değer bir yardım alamadı. Mustafa Han ve Selim Han birlikte Şeki'ye saldırdılar, Muhammed Hasan Han'ı esir aldılar. Ama, Mustafa Han Şeki'yi kendi yönetimine geçirmek istiyordu, bu yüzden de Şeki'ye naib olarak kendi adamını atamak düşüncesindeydi. O, hem Selim Han'a, hem de kör kardeşi Feteli Bey'e Şeki'de hâkimiyeti teklif ederken bir başka şahsı Şeki'ye naib atayarak Muhammed Hasan Han'ın tüm mal varlığını ele geçirmesini istedi.

Aldatıldığını gören Selim Han, kardeşi Feteli Bey'le birlikte Şeki halkını da arkalarına alarak yeniden hâkimiyeti ele geçirdi.72

Mustafa Han, 1805 yılının Mart ayında Şeki Hanlığı'nın sınırlarına yaklaştı fakat Azerbaycan'daki Rus ordusundan da yardım alan Selim Han tarafından yenilgiye uğratıldı.73 Selim Han, kendi rakiplerinden ve İran tehdidinden korunmak düşüncesiyle Rus yönetimi altına girme kararını verdi. 21 Mayıs 1805 tarihinde General Sisyanov'un Gence yakınlarındaki Kürekçay sahilinde bulunan kampına gelerek eniştesi Karabağlı İbrahim Han'la birlikte bir hafta sonra Rus yönetimi altına girmek hususunda anlaşma yaptı. Bu anlaşmaya göre Selim Han her yıl Rusya'ya 7. 000 çevron haraçla birlikte Şeki'de 500 kişilik Rus askerinin bulunabileceği bir üs vererek onların ve hayvanlarının beslenmesini, kışın yakıtlarını temin edecekti.

Daha sonra Selim Han Rusya ile ilişkileri kesti. Bunda Rus askeri yetkililerinin Hanlığın iç işlerine kaba bir şekilde müdahale etmelerinin etkisi büyüktü. 1806 yılının Haziran ayında Şuşa yakınlarındaki Çar Ordusunun komutanı Lisaneviç'in emriyle İbrahim Han ve Selim Han'ın kız kardeşi ve ailesi birlikte katledildiler.74 Bu olay Selim Han'ı Rusya'ya karşı çıkmaya zorladı. Şeki'de bulunan 300 kişilik Rus askeri birliğine saldırarak birkaç askeri öldürdü ve Rus askerlerini Hanlığın arazisinden kovdu.75

Rusya, Şeki Hanlığı üzerine General Nebolsin'in komutasında büyük kuvvet gönderdi. 22 Ekim 1806 tarihinde Şeki yakınlarında olan savaşta Selim Han yenildi ve Abbas Mirza'nın kampına kaçtı. Çar yönetimi, İran Şahı'nın karşı çıkmasına rağmen Rusya'ya sığınan Höklü Caferkulu Han'ı Şeki'ye Han olarak atadı.76

Selim Han, İran'dan Şeki'ye kendi adamlarını göndererek halkı Rus birliklerine karşı koymaya çağırdı. Bu yüzden, Kafkasya'daki Rus

ordularının baş komutanı General Gudoviç, Cafer Kulu Han’a yazdığı mektupta Şeki halkının silahtan arındırılmasının zaruri olduğunu yazdı. Halk sakinleşinceye kadar Şeki’de 3 askeri birlik bulundurmayı, ayrıca, Şeki beylerinden ve sadık adamlarından 500 kişilik silahlı birlik oluşturmalarını tavsiye etti. Ancak, Aşağı ve Yukarı Göynük köylerinin ahalisi isyan edip Cafer Kulu Han’a karşı çıktılar. Rus askeri birlikleri ile onlara sadık olan yerli beylerin kuvvetleri isyanı bastırdılar.77

Bu arada Osmanlı Devleti’nin Selim Han’ı Şeki Han’ı olarak tanığını da belirtmek gerekir. 13 Mart 1813’te Şehzade Sultan Abdülhamid’in doğumu münasebetiyle Şekili Selim Han’a, Şeki ve Şirvan Hanlarına ‘name-yi hümayun’ gönderilmişti.78 Daha sonra 22 Haziran 1829’da diğer Azerbaycan hanları gibi Selim Han’a da Mekke, Medine ve Cidde ile Taife şehirlerinin Vahabilerin elinden kurtarılması münasebeti ile düzenlenen şenlikler konusunda da bilgiler verildi.79

Daha sonra Selim Han, Osmanlı’ya göç etmiş, ona Erzurum Gümrükhanesi hesabından beş kese mevacip verilmişti.80 1822 yılında Selim Han’ın Ankara’da ikametine izin verildi.81 Birinci Rus-İran savaşı İran’ın yenilgisiyle bitti ve 12 Ekim 1813 tarihinde yapılan anlaşmayla diğer Kuzey Azerbaycan Hanlıkları gibi Şeki Hanlığı da Rusya’ya dahil oldu.

İran bu anlaşmaya uymayarak 1826 yılında Velihat Abbas Mirza komutanlığında Kuzey Azerbaycan’a girerek Rusya’ya karşı saldırılar başlattı. Çarlık askeri yönetiminin zulmünden rahatsız olan Azerbaycan halkı da isyan etti. Şeki’de büyük olaylar başladı. Rus ordusu, Şeki’deki isyanı bastırmak amacıyla Selim Han’ın İran’da yaşayan oğlu Hüseyin Han’ı Şeki Hanlığı’nın başına getirdi. Daha sonra, Rus ordularının Şemkir ve Gence yakınlarındaki İran orduları üzerinde kazandığı zafer sonrası eski hanlar, Azerbaycan topraklarından kaçmaya başlamışlardı.

Nitekim 19 Ekim 1826 tarihinde Rus ordusu Şeki'yi yeniden ele geçirdi ve bunun üzerine Hüseyin Han da İran'a kaçtı.82

1 M. İsmayil M. Bağırova, Şeki Hanlığı, Bakü 1997, s. 5-8.

2 Kerim Ağa Fatih, Şeki Hanlığı'nın Muhtasar Tarihi, Bakü 1958, s. 15.

3 Kerim Ağa Fatih, a.g.e., s. 15-16.

4 A.g.e.,

5 M. İsmayil M. Bağırova, a.g.e., s. 19.

6 Azerbaycan Tarihi, VII. cilt, XIII – XVIII. Asırlar, Bakü 1999, s. 384.

7 A.g.e.,

8 Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Dövlet Tarih Arşivi (ARDTA) Askeri Daire Reisi Fondu, dosya 14, s. 413.

9 Abdullayev G., Azerbaycan v XVIII Veke i Vzaimootnoseniya Ego s Rossiey (Azerbaycan XVIII. Yüzyılda ve Onun Rusya İle İlişkileri) Bakü 1965, s. 127.

10 "Kratkiy İstoriceskiy Ocerk Norodov Zakavkazskoyo Kraya", Kavkazskiy Kalendar na 1846 Goda (Zakafkazya Ülkesi Kentlerinin Kısa Tarihi Denemesi. 1846 yılın Kafkazya takvımi), s. 51.

11 "İzvestiya Obşestva Obsledovaniya i İzuceniya Azerbaycana" (Azerbaycanı Tadkik Eden ve Ögrenen Cemiyyetin Haberi), 1926 sayı 6, s. 126-136.

12 M. İsmayil; M. Bağırova, a.g.e. s. 24-25.

13 Aktı Kafkazskoy Arxeorraficeskoy Komissii (Kafkazya Arheoloji Komisyonunun Aktları), VII. cilt, sened no 412, s. 463.

14 Milman A. S., Politiceskiy Stroy Azerbaycana v XIX - Naçale XX Vekov (XIX. yüzyıl – XX. Yüzyılın Başlarında Azerbaycanın Siyasi Kuruluşu), Bakü 1966, s. 45.

15 A.g.e., s. 44-47.

16 M. İsmayil; M. Bağırova, a.g.e., s. 27.

17 A.g.e., s. 27-28.

18 Mirze Camal Cavanşir Garabaği, Garabağ Tarihi, Bakü 1959, s. 15-16.

19 Hamidova Ş. P., XVIII Esrin II. Yarısında Azerbaycan – Gürcistan Münasebetleri Tarihi, Bakü 1985. s. 41-42.

20 A.g.e., s. 43.

21 Bakihanov A., Gulustan-i İram (Rusca basını), Bakü 1990, s. 163-164.

22 Kerim Ağa Fatih, a.g.e., s. 48.

23 İskender Bey Hacıniski, Gubalı Feteli Han, Bakü 1959, s. 11.

24 M. İsmayil, M. Bağırova, a.g.e. s. 36-37.

25 Abdullayev G., a.g.e. s. 221-225.

26 A.g.e., s. 257-259.

27 Bakıhanov A., a.g.e., s. 172.

28 A.g.e., s. 173.

29 Leviatov V. H., Oçerki iz İstorii Azerbaycana v XVIII. Veke, (XVIII. Yüzyılda Azerbaycan Tarihinden Denemeler), Bakü 1948, s. 150.

30 Haci Seyid Abdulmecid, a.g.e., s. 60.

31 Bakihanov A, a.g.e., s. 20.

32 Bakihanov A, a.g.e., s. 173, İskender Bey Haciniski, a.g.e., s. 24-25.

33 Leviatov V. H., a.g.e., s. 153.

34 M. İsmayil, M. Bağirova, a.g.e., s. 42.

35 Rossiyskiy Gosudarstvennıy Voenno-İstoriceskiy Arhiv (Rusya Devlet Askeri-Tarih Arşivi-RGVİA), Fond 52, Opis (liste) 1, dosye 416, II. his, 1787, s. 3 ve arka yüzü.

36 Leviatov V. H., a.g.e., s. 143.

37 Kerim Ağa Fatih, a.g.e., s. 20.

38 Kerim Ağa Fatih, Şeki Hanlarının Kısa Tarihi, s. 21.

39 M. İsmayil; M. Bağirova, a.g.e., s. 56.

40 M. İsmayilov; M. Bağirova, a.g.e., s. 59.

41 Abdullayev G., a.g.e., s. 159-165.

42 M. İsmayilov; M. Bağirova, a.g.e., s. 58.

43 İ. P. Petruşuşevskiy, Ocerki po İstorii Feodalnıx Otnoşeniy v Azerbaycane i Vostocnoy Armenii, Moskva-Leninrrad 1949, s. 304-305.

44 M. İsmayilov; M. Bağirov, a.g.e., s. 59.

45 A.g.e., s. 59-60.

46 A.g.e., s. 60.

47 A.g.e., s. 5, 60.

48 A.g.e., s. 563.

49 Efendizade R, Şeki Toprağinda İpekçilik Hakkinda Tarihi Malimatlar. Azerb. EA Tarih İnstitutunun İlmi Arşivi, eşyasi 11, s. 7.

50 A.g.e., s. 15.

51 A.g.e., s. 16.

52 M. İsmayilov; M. Bağirova, a.g.e., s. 62-63.

54 A.g.e., s. 63.

55 Azerbaycan Respublikası Devlet Arşivi, f. 24, liste 1, d. 155.

56 M. İsmayilov; M. Bağirova, a.g.e., s. 64.

57 A.g.e., s. 66.

58 Efendizade R., a.g.e., s. 15.

59 M. İsmayilov; M. Bağirova, a.g.e., s. 67.

60 Efendizade R., a.g.e., s. 10.

61 ARTDA, f. 24, d. 155, v. 24.

62 M. İsmayilov; M. Bağırova, a.g.e., s. 69.

63 A.g.e., s. 69-70.

64 Mumtaz B., Azerbeycan Edebiyyati El Şairleri, I. cilt, Bakü 1928, s. 101.

65 H. Araslı, XVII-XVIII. Esrler Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi, Bakü 1956, s. 239-240.

66 M. İsmayilov; M. Bağırova, a.g.e., s. 71.

67 A.g.e., s. 72.

68 M. İsmayilov; M. Bağırova, a.g.e., s. 72.

69 Azerbeycan Tarihi 7-ci cilt Baki 2000, s. 19.

70 AKAK, cilt 2, s. 637.

71 Potto. Utver√deniye Russkogo Vladıcestva na Kavkaze (Kafkazyada Rus Ağalığının Kurulması) I. cilt, 5pb. 1901, s. 190.

72 M. İsmayilov; M. Bağırova, a.g.e., s. 49.

73 A.g.e., s. 49-50.

74 A.g.e., s. 50.

75 Kerim Ağa Fatih, a.g.e., s. 52.

76 Bakihanov A., a.g.e., s. 197-198.

77 M. İsmayil, M. Bağirova, a.g.e., s. 54.

78 Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasibetlere Dair Arşiv Belgeleri. İ (1578-1914) Ankara-1992-69, s. 195-196.

79 Aynı yer, no 70, s. 196-200.

80 Aynı yer, no 71, s. 200-201.

81 Aynı yer, II. cilt, no 43, s. 110-111.

82 M. İsmayil; M. Bağırova, a.g.e., s. 55.

Guba Hanlığı / Prof. Dr. Tofiq Teyyuboğlu Mustafazade [s.82-93]

Azerbaycan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü / Azerbaycan

Bilindiği gibi 1747 yılında Nadir Şah Afşar, saray çalışanlarının suikastı sonucunda öldürülünce onun devleti dağılmış, Azerbaycan yeniden kendi bağımsızlığını elde etmişti. Fakat o zaman bazı tarihi nedenler yüzünden Azerbaycan'da tek bir devlet değil, 20 bağımsız ve yarı bağımsız hanlık ortaya çıkmıştı. Hanlıklar XIX. yüzyılın başlarına (Kuzey Azerbaycan'ın Rusya tarafından işgaline) kadar bağımsızlığını korumuş, bazıları ise bir süre Rusya ve İran'a bağlı oldukları halde bile kendi varlıklarını kaybetmemişlerdir. Hanlıklar arasında güç ve siyasi rol bakımından Guba Hanlığı'nın yeri önemlidir.

Meşhur Azerbaycan tarihçisi H. B. Abdullayev'in eseri1 hariç bu güne kadar, Guba Hanlığı'nın tarihine ait ciddi bir araştırma yapılmamıştır. H. B. Abdullayev'in eseri de Hanlığ'ın tarihinin tamamını değil, yalnız 1750-1780'li yıllarını kapsamaktadır. Bu eser aynı zamanda eski Sovyet metodu ile yazıldığından birçok meseleye önyargılı yaklaşılmıştır. Bütün bunları göz önünde bulundurarak makalemizde Rusya ve kısmen de Osmanlı arşivlerinde bulunan materyaller, sözlü kaynaklar esasında tarihi araştırmaların müsbet sonuçlarını düşünerek Guba Hanlığı'nın tarihini genel olarak aydınlatmaya çalışacağız.

Guba Hanlığı, yarı bağımsız bir "ülke" olarak daha XVII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren mevcut olmuştur.

A. Bakıhanov'un yazdığına göre Safevi şahları, Dağıstan hâkimlerinden Gaytak Usmisine mevaciple beraber Şirvan'daki bazı köylerin gelirleri ve idaresini de vermişlerdi. O dönemde usminin nesli iki kola ayrılmaktaydı,

büyük kol Mecaliste, küçüğü ise Yengikent'te yaşıyordu. Bu kollar sıra ile usmilik görevini yürütürlerdi. 1670'li yıllarda iki kol arasında çekişmeler başlar. Yengikent'teki kol, diğerine üstünlük kurar ve küçük yaştaki Hüseyin istisna buradaki kolun bütün üyelerini öldürürler. Ayda Bay adlı birisi Hüseyini kurtarır ve Dağıstan'ın en büyük hâkimi olan Terki Şamhalı'nın yanına götürür. Hüseyin, gençlik çağında İran'a gider, yolda bir süre için Salyan'ın Rudbar köyü'nde bir kadının yanında misafir olur ve onun kızı ile evlenir.2

İsfahan'a giden Hüseyn Bey uzun müddet şah tarafından kabul edilmemiştir. Hüseyin burada da Kacar neslinden Zehra Hanım adlı bir kızla evlenir. Bu nikahtan Ahmad Han doğmuştur. Eşinin aracılığıyla şah onu tanımış, yiğitliğini ve mertliğini değerlendirerek, onu Guba ve Gülhan'ın Hanlığına atamıştır.3

İran'da yaşarken Hüseyn Han Şii mezhebini kabul eder. A. A. Bakıhanov, Hüseyn Han'ın Hudat Kalesi'ni yaptırdığını yazmaktadır.4 Böylece yarı bağımsız Guba Hanlığı ortaya çıkmış olur.

1689 yılında Hüseyn Han, Gaytak'a akın etmiş ve Başlı'yı ele geçirmişti. Fakat o zamanki usmi Ali Sultan, çeşitli dağlı halklardan 30 binlik ordu toplayıp Hüseyn Han'ı Guba'ya geri püskürtmüştü. Hüseyin Han 1689 yılında Guba'da vefat etmiştir.5 Yerine oğlu Ahmet Bey geçmiştir. XVII. yüzyılın sonlarına doğru Ahmet Han, Gubalıların ve Gaytak'taki taraftarlarının yardımı ile Başlı'yı tutmuş ve kendini usmi ilan etmişti. Bir müddet sonra Ulubay usminin oğlu Ahmet Han ordu toplayıp Gubalı Ahmed Han'ı Mecalis'e geri püskürtmüştü. Ama burada Guba Hanı düşmanlarının desteği ile kendi hizmetçisi tarafından öldürülmüştür.6

Bazı tarihi kaynaklar ilk başta Guba hanlarının ikamatgahı olarak Hudat'ı gösterseler de muteber kaynaklar bu fikri kabul etmezler.

Rusya Büyükelçiliği'nin temsilcisi A. Lopuhin ise 1718 yılında Guba'nın hanlığın merkezi olduğunu, Gubalı Sultan Ahmed Han'ın onu saygıyla kabul ettiğini belirtir. Lopuhin, Hanın yanında 500 savaşçı olduğunu yazıyordu.7 Tahminen bu dönemde, Sultan Ahmed suikast sonucunda öldürülür. Taraftarları, hanın oğlu Hüseyneli'yi alarak Samur'un yukarısındaki Tahir Car köyüne götürürler.8

Hanlığ'ın arazisi, Şirvan isyanlarının lideri Hacı Davud'un hâkimiyeti altına geçmişti. 1722 yılında Rus ordularının Hazarboyu eyaletlere seferi sırasında Guba Hanlığı'nın denize yakın topraklarıyla birlikte, Hudat, Ruslar tarafından işgal edilmişti. Dağlık bölgeler ve Guba bir süre daha Hacı Davud'un hâkimiyeti altında kalmıştı. Bu yüzden de Sultan Ahmed'in taraftarları dağlarda sakladıkları Hüseyneli Bey'i Rusların denetimi altında olan Hudat'a getirmiş, Rusya'nın himayesine geçmek bahanesi ile hanlığı yeniden ele geçirmek istemişlerdi.

1726 yılının sonu, 1727 yılının başlarında Guba Hanlığı Rusya'nın yönetimi altına girer ve 1718 yılında öldürülen Sultan Ahmed Han'ın küçük yaştaki oğlu Hüseyneli, Guba Hanı ilan edilir. Meşhur Azerbaycan tarihçisi H. B. Abdullayev, Guba Hanlığı'nın 1722 yılında Rusya'ya katıldığını, Hüseyneli'nin I. Petro tarafından han ilan edildiğini yazıyor.9 Ama ilk kaynaklarlarda ise bu bilgi doğrulanmıyor. H. B. Abdullayev, bu fikrini doğrulamak için XVIII. yüzyılın 70'li yıllarında Azerbaycan'da olan Rus sayyahı, akademik S. G. Gmelin'e ve XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Guba Hanı olan Feteli Han'ın Rus sarayına yazdığı mektuba ve aynı zamanda Feteli Han'ın Rus Konsolosluğunun memuru Matveyev'le konuşmasına dayanıyor. Ama araştırmacı, Feteli Han ve elçisinin, Guba hanlarının hâkimiyetini tanıdığını göstermek için, Hüseyneli'nin Guba Hanlığı'na atanmasını bilerek I. Petro gibi tarihi şahsiyete bağlayabileceklerini unutuyor. S. G. Gmelin'e gelince, o da bilgileri bu kaynaklardan aldığına

göre o da hata yapabilirdi. 1722 yılında I. Petro, Derbend'e geldiğinde Hüseyneli Bey kendi adamları ile onun yanına gitmiş ve Rusya himayesini kabul etmek istediğini söylemiş olabilir (bu konuda hiçbir güvenilir kaynak yoktur). Fakat o zaman Guba Hanlığı daha resmen Rusya himayesine kabul olunmamıştı, Hüseyneli Han ise Guba Hanı olarak atanmıştı.

Resmi kaynaklar Guba Hanlığı'nın Rusya himayesine kabul edilmesinin ve Hüseyneli Han'ın Guba Hanı olarak atanmasının 1726 yılının sonu 1727 yılının başlarında gerçekleştiğini gösterir. Rusya'nın Dış Siyaset Arşivi'nde bulunan bir resmi belgede: “20 Ekim 1926'da Derbend'e gelen Gubalı Hüseyneli Bey'in, Rusya'nın himayesini kabul ederek sadakat yemini ettiği” belirtilir.10 Hüseyneli Bey, Rusya hükümeti tarafından Guba Hanı olarak tanındı ve Hanın yaşı küçük olduğundan ona kayyumlar atandı. Afrasiyab naib, Feremez ise nazır oldu.11 Aynı zamanda Guba Hanlığı'nın kedhuda ve aksakkalları Hüseyneli Han'a ve Rusya imperatoriçesine bağlılığını bildirdiler. Önceki hanın öldürülmesinde rolü olanlar önce yemin etmekten kaçsalar da sonunda onlar da sadakat yemini ettiler.12

Bilindiği gibi 1735 yılında Rusya'yla İran arasında yapılan Gence Anlaşması'na göre yeni ele geçirilen Hazar civarı vilayetler, özellikle de Guba Hanlığı'nın arazisi İran için önem arz etmekteydi. Hüseyneli Han, İran'a görünürde itaat ediyor gibi gözükmesinden olacak ki Nadir'in Azerbaycan'a ilk seferi sırasında Şah, Salyan'ı da Guba Hanı Hüseyneli Han'a vermişti13 ve böylece Salyan yeniden Guba ile birleşmişti.

1747 yılında Nadir Şah Afşar, yakın adamları tarafından katledildiğinde Gubalı Hüseyneli Han, bağımsızlığını tam olarak ilan etti. XVIII. yüzyılın ortalarında bazı bilgilere göre Guba Hanlığı 100 köyden oluşmakta idi.14 Hanlık eski sınırları içinde tekrar kurulmuştu. Gülhan ve Şabran yeniden Guba'ya dahil edilmiş ve daha sonraları Feteli Han, Şabran'da kale yaptırmıştı.15

Guba Hanlığı'nda toprakların büyük kısmı hana ve onun aile üyelerine aitti. Bu topraklar iki kategoriye ayrılırlardı: 1) Has veya halise; Farsça temiz sözünden gelmektedir; bu toprakların gelirleri hanın ve ailesinin masrafları için harcanıyordu. 2) Divan torprakları; bu topraklar, hazineye aitti ve devlet memurlarının ve ordunun masraflarını karşılamak için kullanılırdı. Divan topraklarının bir hissesi tiyul şeklinde ayrı ayrı beylere verilirdi. Beyler hizmetlerine karşılık para almıyorlardı, ama bu toprakların vergileri onların oluyordu.

Diğer Azerbaycan hanlıklarında olduğu gibi, toprak mülkiyetinin yaygın olan bir şekli de mülk (yahud halise) idi. Mülkü almak, satmak, bağışlamak, kiraya vermek mümkündü. Guba Hanlığı'nda XVIII. yüzyılda vakıf toprakları da vardı. Bu topraklar esasen camilere ve diğer dini kurumlara verilirdi ve onlardan han hazinesi için vergi alınmazdı.

Hanlıkların ortaya çıkması sanatkarlık ve ticaretin de artması için uygun ortamı yaratmış oldu ve şehirler büyümeye başladı. Guba ve çevre bölgelerde halı dokuma tezgahları olan iş yerleri de çoğalmıştı. Bu iş yerlerinde "çiçi" diye adlandırılan halı dokunuyordu ve dış pazarlarda satılıyordu. Guba'nın iç ticareti komşu hanlıklarla, dış ticareti ise İran, Osmanlı ve Rusya ile yapılıyordu.

Hanlık'ta monarşi idare tarzı hâkimdi. Bu monarşinin başında sınırsız yetki sahibi olan Han durmaktaydı.

Hanın yanında "divan" veya "han şurası" olarak adlandırılan devlet kurumu kurulmuştu. İdare etmede yüksek memurlardan vezir, sarkar-i ali (maliye işlerine bakan memur), eşik ağası (hanın iç ve dış işlerine bakan memur), amir ahur (baş seyis) ve hazinedar önemli yer tutmaktaydılar.

Hanlık'ta daimi ordu vardı. Savaş zamanında ordunun halktan toplanan askerler sayesinde artırılırdı. Yukarıda da söylendiği gibi orduya paralı askerler de alınırdı.

Hanlık idari açıdan bölgelere ayrılırdı. 1796 yılında Hanlığ'ın Guba, Rustov, Buduk, Hınalık, Şabran, Barmak, Müşkür, Sedan olmak üzere altı bölgesi vardı. Bölgelerin idaresi ile mahal beyleri veya naibler uğraşıyorlardı. Bu görev genellikle babadan oğula geçiyordu. Köyler yüzbaşı ve kendhudalar, şehirler ise kelenter ve kalebeyi tarafından yönetilirdi.

Hanlığ'ın mahkeme sisteminde şeriat mahkemesi başlıca yer tutmaktaydı ve mahkeme sisteminde hanın sınırsız yetkisi vardı.

Guba Hanlığı çok büyük olmasa da savaşlarda önemli zaferler kazanmışlardı. Nadir Şah'ın Azerbaycan'a seferleri sırasında ve feodallarla mücadelenin güçlendiği sonraki yıllarda Guba Hanlığı Azerbaycan'ın diğer hanlıklarına nazaran daha az zarar görmüştü. Guba Hanlığı'nda çok sayıda dağ kaleleri olduğundan, gerektiği zaman halk bu kalelere sığınıyordu. Guba Hanlığı arazisinde olan büyük kalelerden biri büyük yolun kenarında olan, yüksek surlarla ve hendeklerle kuşatılmış olan "Şeherçe» Kalesi idi.16 Diğer önemli kale eski "Çırakkale" idi. Yüksek kayaların üstünde Feteli Han ev yaptırmış, sonra ise dağın eteğinde çok sayıda ev yapılmıştı. Yüzyılın sonlarında buraya 800 aile sığınabilirdi. Çırakkale'ye gizli yeraltı kanalları aracılığıyla su temin edilirdi. Kale'nin 12 kulesi vardı ve onların altından geçmek zorlaştırılmıştı. Kaleye çıkılması çok zor olan tek bir yol vardı. Kale duvarı dağın eteğinden büyük kayalarla ve eğri biçimde yapılmıştı.17 Guba'dan Şamahı'ya giden yol üzerinde bulunan Beşbarmak'ta düşman saldırılarına karşı 500 ailenin sığınabileceği eski bir kale vardı.18

Hanlığ'ın arazisinin hemen her yanında bekçi mıntıkaları vardı. Defalarca düşman saldırılarına uğrayan Hanlık'ta insanlar artık savaşa alışmıştı. Marşal fon Biberşteyn bu bölgenin insanlarının savaştaki başarılarıyla ün kazandıklarını belirtmiştir.19

Bütün bu etkenler, Azerbaycan’ın düşman hücumlarından ve feodallara karşı mücadelesinden daha çok zarar çekmiş olan güney ve güneydoğu bölgelerindeki halkın buraya gelmelerine neden olmuştur. Bu da Hanlığ’ın ekonomik gücünün artmasına neden olmuştur. 1757 yılında Muğan Çölü’nden birçok şahsevenin Guba Hanlığı’na göçürülmesi Hanlığ’ın askeri gücünün de artmasına önemli ölçüde yardım etmiştir.20

Ekonomik ve askeri gücüne güvenen Guba Hanlığı, diğer hanlıkların arazilerini kendi topraklarına katmaya başladı. Guba’ya ilk katılan bölge Salyan oldu. XVIII. yüzyılın ortalarında Salyan da bağımsız hanlığa çevrilmiş, burada hâkimiyeti İbrahim Rudbarlı ele geçirmişti.21 İbrahim Han’ın hâkimiyetinden şikâyetçi olan Salyan feodalları gizlice Guba Hanı ile ilişki kurdular ve ondan İbrahim Han’ı hâkimiyetten uzaklaştırıp, Salyan’ın idaresini başka birisine vermesini istediler. Bu istek Guba Hanı’nın Salyan’ı ele geçirmesi için iyi bir bahane idi ve 1757 yılında Hüseyneli Han’ın veliahtı Feteli’nin önderlik ettiği Guba ordusu Salyan Hanlığı’na saldırdı. İbrahim Han, kaçıp Rudbar’da saklandı.22

1753 yılında Hüseyneli Han vefat etdi ve Feteli, Guba hanı oldu. Feteli Han oldukça akıllı bir devlet adamı, cesur komutan ve çok yetenekli bir diplomat idi. Yürüttüğü uzak görüşlü siyaset sonucu kısa bir zamanda bütün Azerbaycan’da itibar kazandı. Çoğu hanlıkların halkının Feteli Han’a, halkı zulümden kurtaran bir şahsiyet olarak bakmaları ve ondan yardım ummaları tesadüf değildi.

Feteli Han ilk olarak büyük stratejik önemi olan Derbend Hanlığı’nı ele geçirmeyi düşündü. Arazice küçük ve nüfusu az olan bu hanlığın askeri gücü çok değildi. Diğer taraftan Derbend ahalisinin hâkimiyette olan Mehemmed Hüseyin Han’dan pek hoşnut olmamaları ve Feteli Han’dan kurtuluş ummaları bu planın gerçekleşmesi için elverişli ortam hazırlıyordu. A. A. Bakıhanov, 1759 yılında Mehemmet Hüseyn Han’ın kardeşi Tahir

Bey’in davranışlarına sinirlenen Derbendlilerin gizlice Feteli Han’ın yanına giderek ondan yardım istediklerini ve Feteli Han’ın ordusuyla gelerek kısa sürede Derbend’i tuttuğunu yazmaktadır. hâkimiyetten indirilen Mehemmed Hüseyn Han, Bakü’ye göçer.23 Böylece Derbend, Hanlığın ikinci merkezine dönüşür.

Derbend’i tutmaya yardım ettiklerine göre Guba Hanlığı’nın Garadağlı, Azaglı, Naburlu, Çiçi, Babaşli ve Babali köyleri şamhala, Derbend dairesinin Malagalıl adlı bölgesiyle, Derbend vergilerininin toplanması yetkisi usmiya, pul mükafatı ise kadıya verildi.24

Feteli Han’ın çabaları sonucunda 1750’li yıllarda Guba Hanlığı, Salyan’ı ve Derbend’i de alarak bir hayli güçlendi. Bu hanlık Azerbaycan’da önemli rol oynamaya başladı.

Feteli Han Azerbaycan’ı deniz yolu ile Rusya ve İran’a bağlayan Bakü Hanlığı’nı yönetimi altına almak istiyordu. Bu hanlık ekonomik açıdan zengin (özellikle petrol ve tuz) idi. Bakü o zaman Hazar Denizi sahilinde en önemli ve elverişli liman şehri idi.

Feteli Han Bakü Hanlığı’nı savaş yoluyla değil, barış yoluyla kendi güdümü altına almayı başardı. Bu işte “nikah diplomasisinden” yararlandı. 1767 yılında Feteli Han, kız kardeşi Hatice Bike’yi daha Mirza Mehemmet Hanın Dönemi’nde Bakü’yü idare eden oğlu Melik Mehemmet Han’a verdi.25 Karşılığında Bakü Hanı, Feteli Han’a bağlılığı kabul etti.26 Devrinin akıllı kadınlarından biri olan Hatice Bike, kardeşinin tavsiyeleri ile Bakü Hanlığı’nın idari işlerine etki edip, hep Guba Hanlığı’nın çıkarları doğrultusunda çalışıyordu.

Bakı Hanlığı’nı kendisine bağımlı duruma getirdikten sonra Feteli Han, gözlerini Şamahı Hanlığı’na dikmişti. Şamahı Hanlığı hem ekonomik, hem de askeri-stratejik açıdan Feteli Han’ın dikkatini çekiyordu. Hanlık kuzeydoğudan Guba, doğudan Bakü, güneybatıdan Karabağ Hanlıkları ile,

güneyde ise Kür Nehriyle sınırdı. Şamahı Hanlığı'nın merkezi olan Şamahı şehri bilindiği gibi İran Şahı Nadir Şah tarafından dağıtılmış halk yeni Şamahı olarak adlandırılan Ağsu'ya göçürülmüştü. Yüzyılın ikinci yarısında şehir yeniden inşa edilmiştir.27

Derbendi birleştirdikten ve Bakü Hanlığı'nı kendine bağımlı hale getirdikten sonra güçlenen Guba Hanı, Şamahı Han'ından onun arazisini Dağıstanlıların hücumundan korumak için yılda 10 bin manat talep etmiş ve kaynakların verdiği bilgilere göre Şamahı Hanı tam dört sene bu miktarı ödemiştir.28

Bir süre sonra Şamahı hâkimleri Guba Hanı'na haraç vermekten imtina ederler ve iki hanlık arasındaki ilişkiler kötüleşir. Sonuşta 1765 yılından 1769 yılına kadar devam eden 4 senelik Guba-Şamahı mücadelesi başladı. Şekili Hüseyin Han'ın Şamahı'ya yardım etmesi Feteli Han'ın zafer kazanmasına engel olmaktaydı.

Bu durumdan çıkış yolu arayan Feteli Han, Şeki Hanı Hüseyn Han'la Şamahı Hanı Mehemmet Seid'in aralarına nifak soktu. Hüseyn Han'ı kendi tarafına çekti. Bundan sonra büyük bir askeri güçle Şamahı'ya hücum kararını aldı. İskender Bey Hacınski'nin yazdığına göre Feteli Han, 1767 yılında Akuşa, Tabasaran, Derbend ve Guba ahalisinden ordu toplayarak, Bakü hâkimi Malik Mehemmet Han'ı da yanına alıp, Şirvan'a saldırır. Şekili Hüseyn Han da birleşmiş güçlerle Şamahı'yı almak için Feteli Han'la beraber harekete geçer.29

Şamahı hâkimleri Mehemmet Seid Han ve kardeşi Ağası Han, Feteli Han'a değil de Hüseyin Han'a teslim olmayı daha uygun bulurlar. Feteli Han'ın emriyle Hüseyin Han, Ağasi Han'ın gözlerini oydurtur. Eski Şamahı şehri de dahil Hanlığ'ın büyük bir kısmı Guba Hanı'na verilir.30

Sedari ve Gesari bölgeleri Yeni Şamahı ile birlikte Şeki Hanı'na verildi. Bu yerlerin idare olunması için onlar kendi naiplerini belirlediler. Eski

Şamahı'nın naibi Feteli Han'ın kardeşi Abdulla Bey oldu.31

1768 yılının Ağustos ayında Yeni Şamahı'da Feteli Han'ın aleyhine bir suikast düzenlendi. Suikaste naip Manaf Bey ve diğer Şeki feodalları liderlik ediyorlardı ve Hüseyin Han'ın bu olaydan haberi vardı. Amaç Şamahı Hanlığı'nı tamamen Şeki Hanlığı'na katmaktı. Fakat Şekililer ile Şamahılılar arasında ihtilaf oluştu. Şamahı sakinleri Şamahı'da Şeki hâkimiyetinin kurulmasını istemiyorlardı. 17 Ağustos 1768'de Feteli Han iki bin kişilik orduyla Yeni Şamahı'ya geldi ve ona karşı çıkanları ortadan kaldırdı. Şeki'nin payına düşen bölgeler onlardan alındı ve Guba'ya katıldı.32

Şamahı'nın idaresi Feteli Han'ın kardeşi Abdullah Bey'e verildi. Ama o, vergileri artırıp, halkı incitiyordu. Bu yüzde, 1769 yılında Şamahı'da yeni isyan başladı. İsyancılar Şekililerin yardımıyla Şamahı'da Guba hâkimiyetini yok etmek istiyorlardı. Feteli Han, önce Mehemmet Said Han'ı gizlice görüşmek bahanesiyle çağırıp hapsettirdi. Sonra Şeki ordusunun üzerine hücum edip onu darmadağın etti. Şeki Hanı teslim oldu ve Şamahı konusundaki iddialarından vazgeçti. Yeni Şamahı dağıldı ve halkı ise eski Şamahı'ya yerleştirildi.33

Feteli Han ileride Şamahı'da çıkabilecek her hangi karışıklığa sebebiyet vermemesi için Mehemmet Seid Han'ı Derbend'e sürdü. Kör Ağası Han ise 1769 yılında Karabağ'a kaçtı.34

Fakat Şamahı Hanlığı'nın arazisini bütünlükle ele geçirmekle Feteli Han, Şekili Hüseyin Han'ı açıktan açığa kendisine düşman etmişti. Feteli Han, eski Şamahı Hanı Mehemmet Seid'i 1774 yılında yeniden Şamahı hâkimi ilan etti ve O, yeniden Şamahı'yı "Han" rütbesiyle yönetmeye başladı. Sonra Feteli Han'ın fermanı ile Mehemmet Said Han'ın oğlu Mehemmet Rza Bey, Şamahı'ya hâkim olarak atandı. 1786 yılından itibaren

Feteli Han, Şamahı'da Serkarlar Sülalasi'nin hâkimiyetini tamamıyla bitirdi ve Şamahı'yı Guba valisinin aracılığıyla bizzat kendisi yönetmeye başladı.

Şamahı Hanlığı'nın birleştirilmesi ile aynı dönemde, 1768 yılında Kür'le Araz'ın kavuştuğu yerde kurulan ve çok büyük arazisi olmayan Cavad Hanlığı da kuzeydoğu Azerbaycan Devleti'ne katıldı. Cavadlı Hasan Han, gönüllü olarak Feteli Han'la birleşmeyi kabul etti.35

Guba Hanlığı'nın hızla genişlemesi komşu feodal hâkimlerini rahatsız etmeye başladı. Guba Hanlığı ve ona bağlı topraklarla sınırları bulunan Karabağ, Şeki Hanları, Güney Dağıstan hâkimleri bu durumdan pek memnun değillerdi. Böylece iki feodal bloğu oluştu: Birine Şeki, Karabağ hanları ve Şamahı'dan kovulan Şamahılı Ağasi Han dahil idi; diğer bloğa Güney Dağıstan hâkimlerinden Karakaytak Usmisi Amir Hamza, Gazıkumuklu Mehemmet Han, Avar hanları Nutsal ve Ümma, Tabasaran Kadısı Rüstem, Cangutaylı Ali Sultan, Dişsiz Mehemmet, Tavlin feodalları, Kostyukovlu Hamza Alişov dahil idi. Andari beyleri Temuf Hamzin, Alisultan Kazanlıyev ve diğerleri de onlara yardım ediyorlardı.36

Güney Kafkasya'da yönetimi ele geçirmek için can atan Gürcistanlı II. İrakli de Feteli Han'ın Azerbaycan topraklarını birleştirme siyasetine karşı çıkıyordu. O, Karabağ ve Şeki hanlarının Guba'ya karşı yönelmiş ittifaklarını savunuyordu. Feteli Han'ın dış siyaseti, Gilan Hanı Hidayet Han'ı bile rahatsız ediyordu.

1773 yılının Kasım sonu-Aralık başlarında Şeki, Avar, Karabağ Hanlıklarının ve Guba'ya düşman diğer feodal hâkimlerin birleşik güçleri Şamahı üzerine yürüdüler. Avar Hanı sürekli Gürcistan topraklarına akınlar yaptığı halde bu kez II. İrakli kendi topraklarından geçerek, onun Şamahı'ya saldırmasına izin vermesi olayı da dikkat çekicidir. Hatta II. İrakli onun hâkimiyeti altında yaşayan Borçalılardan, Gazahlılardan onlara yardım bile vermişti. Feteli Han gücü az olduğundan Şamahı'yı terk etmek

zorunda kaldı. Müttefikler Cavadlı Hasan Han’ı öldürdüler. Ağasi Han kendi birlikleriyle Eski Şamahı’ya girdi.37

Feteli Han yenilgiye aldırmadı ve ek güç toplayıp Şamahı yakınlarında düşmanlarını yenilgiye uğrattı. Özellikle Avarlar çok kayıp verdiler. Avar hanının iki oğlu-Pulaç Mirze ve Mehemmet Mirze savaşta öldüler.38 1774 yılının başlarında savaşlar yeniden kızıştı. Yene da Gubalılar zafer kazandılar. Bu kez Avar Hanı Nutsal hayatını kaybetti. Ağası Han Elevliye kaçtı.39

A. A. Bakıhanov’un yazdığına göra Ağasi Han avar hâkimi Nutsal Han’la birleşerek Şamahı’yı ele geçirir. Feteli Han Dağıstanlılardan ve Gubalılardan ordu toplayarak, Bakılı Malik Mehhemed Han’ın da ordularını birleştirerek Şamahı’ya saldırdı. Savaş sırasında Ağasi Han kaçtı, kendi ordusundan ayrı düşen Nutsal Han ise şehrin yukarı bölgesinde saklandı. Fakat Feteli Han, öldürmeyeceğini vaad ederek onu kendi karargahına götürdü.40

Her üç han da çadırda oturup sohbet ettikleri zaman Feteli Han’ın ordusunda olan Akuşalılar, Feteli Han’ı çağırıp kan düşmanları olan Nutsal Han’ın öldürülmesini isterler. Bu işi yapmak zorunda kalan Feteli Han, çadırı arkadan kesip Melik Mehemmet Han’ı çadırdan çıkarmayı emreder. Melik Mehemmet Han çadırdan çıkarılır ve hemen Nutsal Han ve adamları öldürülürler.41

Feodal hâkimleri Karakaytak usmisi Amir Hamza’nın, Kazıkumuklu Mehemmet Han’ın, Avarlı Ümma Han’ın birleşik askeri güçleri, aynı zamanda Tabasaran Kadısı Rüstem’in, Cankutaylı Ali Sultan’ın, Dişsiz Mehemmet’in birlikleri de Guba’ya doğru hareket ettiler. Kostyukov, Enderi ve başka yerlerin feodallar de bu koalisiyonu bir şekilde destekliyorlardı.42 Hareketi düzenleyen, Guba Hanı’yla uzun süredir düşman olan Amir Hamza idi. Güney Dağıstan feodalları o kadar hızlı

davrandılar ki, Gubalılar onları geri püskürtmek için yeni güç toplama imkanı bulamadılar. Diğer yandan onların sadık müttefikleri Tarku Şamhalı, Buynak hâkimi Tarkunu ve Buynakı hâkimi müdafia etmeye mecbur idiler. Guba'ya bu saldırıyı düzenleyen esas kişiler gerçek amaçlarının Avar hanının ve onun ölen oğullarının intikamlarını almak isteği olduğunu söyleyerek gerçek niyetlerini saklamaya çalışıyorlardı.43

Feteli Han ve düşmanları Hudat yakınlarında Kavdüşen Çölü'nde karşılaştılar. Üstünlük ilk başta Feteli Han'ın tarafında idi. Ama usminin oğlu Ali Bey Guba askerlerine merkezden saldırarak onları sarstı ve savaşın akışını değiştirdi. Her iki taraf da büyük kayıp verdi. Dişsiz Mehemmet, Kazıkumuklu Eldar Bey ve Ali Bey öldüler. Yenilgiye uğrayan ve zayıf düşen Feteli Han, Guba'da tutunamayarak Salyan'a çekildi.44

Zaferden mutlu olan Emir Hamza birleşik ordunun başında Derbend'e doğru ilerlemeye başladı. O, aynı zamanda Feteli Han'ın savaşta şehit düştüğünü söylerek Derbend Kalesi'ni almaya çalıştı. Ama Tutu Bike onun bu yalanına inanmadı ve kale duvarlarından onlara ataş açmayı emretti.45

Derbend 9 ay kuşatmada kaldı. Butkov'un verdiği bilgilere göre bütün Derbend'de ve çevre bölgelerde açlık başlamıştı. Derbend'in savunmasına Feteli Han'ın eşi, Tutu Bike önderlik ediyordu.46 Feteli Han deniz yolu ile Derbend'e dönmüştü. Feteli Han, daha Salyan'dayken Derbendli Mirze Bayat'ı yardım ve himaye ricasıyla Peterburg'a İmparatoriçe II. Katerina'nın yanına göndermişti.47

Rus hükümeti zaten, Usmi Amir Hamza'yı cezalandırmak için fırsat arıyordu. Rusya akademik S. G. Gmelin, Azerbaycan'a yaptığı ikinci seferde (1772-78) Emir Hamza tarafından hapsedilmiş, bir süre sonra da hapiste ölmüştü. Gmelin, II. Katerina'nın emriyle gönderilmişti ve bilimsel araştırmaların yanı sıra gerekli bilgileri de topluyordu. Emir Hamza sırf bu nedenle onu hapsetmişti. Buna göre de II. Katerina, Kafkas hattındaki

orduların kumandanı İ. F. de-Medem’e, Emir Hamza’yı cezalandırmayı emretti. Emri yerine getiren de-Medem, 1775 yılının Martı’nda ordusuyla Emir Hamza’nın mevkilerine saldırdı. Feteli Han’ın müttefiki, Terki Murtuzali de Medem’le birlikteydi.48

Emir Hamza, Derbend’i kuşatan ordusuyla de-Medem’e karşı çıktı. Ama onun süvarilari Rus ordusunun karşısında fazla tutunamadı. Tüfenk ve toplardan açılan ateşlerle onun ordusu bozguna uğradı.49 Feteli Han, de-Medem’e Derbend’i tutmayı ve onu Rusya yönetimine kabul etmeyi teklif etti. De-Medem Derbend’e girdi.50

Rus ordularının Derbend’e girmesi komşu hanlıklarda ve Osmanlı’da büyük rahatsızlık yarattı. Osmanlı’da Rusya’nın 1774 yılında yapılan barış anlaşmasını bozduğu düşüncesi hâkimdi. Damaşk’tan Bakü aracılığıyla Derbend’e gelen iki Osmanlı memuru buraya Rus ordularının neden girdiğini ve niçin şimdiye kadar kaldıklarını sormuştur. Osmanlı veziri Rusya’nın Güney Dağıstan’daki niyetleri hakkında sorular sormuştu.51 Rus hükümeti Osmanlı’yla ilişkileri gerginleştirmek istememiş ve askeri birliklerini Derbend’den çıkarmışlardı.

Şamahılı Ağasi Han’ı savunan Karabağ Hanı İbrahim de, Feteli Han’ın birleştirme siyasetine karşı çıkanlardan idi. Bakülü Malik Mehemmet Han, bu iki hanı barıştırmak amacıyla Şuşa’ya gitmişti. Fakat İbrahim Halil Han, Malik Mehemmet Han’ın samimiyetine inanmayıp, onu 1779 yılında zindana atmıştı ve Malik Mehemmet Han, iki yıl Şuşa’da hapiste kalmıştı.52

Feteli Han’ın Karabağ Hanlığı’na karşı birkaç saldırısı sonuçsuz kalmıştı. 1780 yılında Feteli Han, askeri birlikleriyle Karabağ Hanlığı’nın arazisine girerken Gürcistan Çarı II. İrakli, şehzadelerden Georgi ve David’in komutası altındaki birlikleri İbrahim Han’ın yardımına göndermişti. Bunun sonucunda ortaya çıkan çatışmada Guba orduları

mağlub oldular. Fakat 1781 yılının başlarında Feteli Han, yeniden Karabağ'a saldırdı ve Kür Nehri'ne kadar ilerledi. Bu zaman çok sayıda köy yağmalandı, bir hayli davar Guba Hanlığı'na götürüldü.53

1784 yılında Feteli Han, Karabağlı İbrahim Han'a karşı yeni bir askeri girişimde bulundu, Ağdam'ın ve Karabağ'ın hemen bütün ova kısmı yağmalandı. Şekili Abdül Kadir Han da bu saldırıya katılmıştı. İrahim Han, yanında olan Şekili Hüseyin Han'ın oğlu Mehemmet Hasan Ağa'yı Cara gönderdi. Oradan asker toplayıp geri dönen Hasan Ağa, Carlıların yardımı ile Hacı Abdül Kadir Han'ı yenilgiye uğrattı. O, Ağasi Han'ın yanına, Alvend adlı yere kaçtı. Mehemmet Hasan Han'ın talebiyle Ağasi Han, Abdül Kadiri ona verdi. Abdül Kadir, yedi oğlu ile birlikte idam edildi.54

1783 yılında Rusya'nın himayesi altına giren Gürcistan çarlığı, Rusya ordularının yardımıyla Güney Kafkasya'yı, özellikle Gence'yi işgal etmeye çalışıyordu. İrakli'nin tecavüzkar niyetleri Gubalı Feteli Han'ın sert direnciyle karşılaştı. Feteli Han, Gürcistan'nın eski çarı Aleksandr'a, Gürcü tahtına çıkmak için kendisine yardım edeceği sözünü verdi. Bu konuda bilgi alan, Rus ordularının Kafkasya bölgesindeki kumandanı P. S. Potemkin, 1783 yılının sonbaharına kadar güçlü bir askeri birlik oluşturma kararını aldı. Birliğin bir hissesi Sulak çayının sahilinde, eski Svyatoy Krest Kalesi'nin yanında, başka bir hissesi ise Terek'in sahilinde, Daryal deresinin girişinde bekleyecekti. Eğer Feteli Han ve Knyaz Aleksandr niyetlerini gerçekleştirme girişiminde bulunacak olurlarsa bu birliklerden birisi Derbend'e doğru, diğeri ise Gürcistan'a doğru ilerleyecekti.

Bu tür girişimler, Feteli Han'ı II. İrakli'ye karşı planlarını gerçekleştirmekten alıkoydu. Hatta P. S. Potemkin'in talebi üzerine Aleksandr'ı Rus kumandanlığına teslim etti.55

Karabağ'ı kendi yönetimi altına alamayan Feteli Han, Erdebil ve Tebriz'i almaya niyetlendi. Bu niyetini gerçekleştirmek amacıyla, Abbas

Mirza adında bir ihtiyarı bahane olarak kullandı. 1783 yılının Nisan'ında, Feteli Han'ın, Rusya Dış İşleri Bakanlığı'na yazdığı mektubunda, Abbas Mirza'nın, Sefevilerin varisi olduğu ve İran tahtının kanuni mirasçısı olacağı belirtiliyordu.56

1784 yılının yazında Feteli Han ordusuyla birlikte güneye doğru ilerledi. Aras Nehri'ni geçtikten sonra, Agustos ayında Erdebil ve Meşkin Şehirlerini ele geçirdi.57 Feteli Han'ın isteği II. Katerina'nın Güney Kafkasya'yı ele geçirme planlarına engel oluyordu. Buna göre de Knyaz G. A. Potemkin 1785 yılının Şubat ayında Feteli Han'dan kendi ordusunu bırakmasını talep etti. Muhtemelen, G. A. Potemkin tarafından desteklenen Karakaytak usmisi ve Avarlı Ümma Han, kuzeyden Feteli Han için büyük tehlike oluşturmaya başladılar.58 Bu olaylar, Feteli Han'ı başladığı saldırıları durdurup geri dönmek zorunda bıraktı.

Feteli Han, Şeki Hanlığı'nı da kendi yönetimi altına almaya çalışıyordu. Kavduşan yenilgisinden sonra bir süre için de olsa, Şeki'ye olan iddialarından vazgeçmek zorunda kaldı. 1779 yılında da Hüseyin Han'ı öldüren amcası Abdülkadir, Şeki Hanı oldu. Abdülkadir Han, Hüseyin Han'dan farklı olarak, Feteli Han'la dostluk ilişkileri kurdu ve ona Karabağlı İbrahim Halil Han'la savaşta yardım etmeye başladı59 ve bu da Abdülkadir'in sonunu getirdi.

Ani bir kararla Feteli Han eski rakibi Karabağlı İbrahim Halil Han'dan yardım istedi. Hanlığa sahip olmak için İbrahim Han'la mücadele eden kardeşi Mehralı Bey Feteli Han'ın himayesinde idi. O, 1785 yılında Guba'dan gelirken Ağasi Han'ın oğlu Ahmet Bey tarafından öldürülmüştü. Feteli Han onun cenazesini büyük saygıyla Karabağ'a göndermişti. Bu olay iki hanlık arasında yakınlaşmaya neden olmuş ve Karabağ Hanlığı'nın ordusu Feteli Han'ın hizmetine verilmişti. Bu olaydan sonra Feteli Han, Şeki Hanı Mehemmet Hasan Han'ın üzerine saldırı başlattı. 1785 yılında

Mehemmet Hasan Han, Feteli Han tarafindan yenilgiye uğratıldı. Onunla bir yerde olan Ağası Han, Feteli Han'a teslim oldu ve ailesi ile birlikte öldürüldü. Mehemmet Hasan Han ise geriye kalan askerleri ile birlikte acele Şeki'ye çekildi. Feteli Han, onun peşinden Şeki Hanlığı'nın üzerine yürüdü. Direnmenin faydasız olduğunu anlayan Mehemmet Hasan Han, barış istedi ve barış sağlandı. Mehemmet Hasan Han kız kardeşini Feteli Han'a verdi ve kendisi de Feteli Han'ın kız kardeşi ile evlendi.60 Bu olaydan sonra Genceli Cavad Han da Feteli Han'ın güdümüne girmeyi kabul etti.61

Rusya'nın engel olmasından dolayı Güney Azerbaycan'ı tutamayan Feteli Han siyasi bir manevra yaptı. O, Rusya'nın himayesindeki II. İrakli'ye Güney Azerbaycan'a ve İran'a birlikte saldırı düzenlemeyi teklif etti. Feteli Han, konuyu görüşmek için Gürcü Çarı'nı görüşe davet etti. O, II. İrakli ile Şemkir Nehri'nin sol sahilinde görüştü. Görüşmede Gürcistan tarafından işgal edilen Şemşeddin bölgesinin Gence Hanlığı'na geri verilmesi konusunda anlaşmaya varıldı.62 Bir başka kararda ise Gürcistan Çarı'nın, Rusya'nın himayasi altında olan Güney Kafkasya'da asayişi koruması, Feteli Han'ın ise seneye Güney Azerbaycan'a hareket etmesi konusunda anlaşmaya vardılar.63

Fakat Feteli Han, görüşme zamanı aniden hastalandı. Şamahı'ya geri dönerken yolda hastalığı daha da şiddetlendi. Feteli Han, acele Bakü'ye, kız kardeşi Hatice Bike'nin yanına gitti. O, burada 22 Mart 1789 tarihinde, 53 yaşında iken vefat etti.64

Feteli Han'ın ölümünden sonra onun oluştuduğu Kuzeydoğu Azerbaycan'ın devlet birliyi dağıldı. Onun oğulları (önce Ahmet Han, daha sonra ise Şeyhali Han) yalnız Guba'yı ve Derbend'i kendi yönetimleri altında tutabildiler. İlk olarak 1789 yılında Şamahı Hanlığı Guba'dan ayrıldı. Serkerler Sülalesi'nden olan Esger Bey Şamahı hanı oldu.65 Ağasi

Han’ın oğlu Mustafa Bey ise Elventte Kotevan adlı yerde güçlenmeye başladı.

1791 yılında Ahmet Han’la Bakü’lü II. Mirza Mehemmet Han arasında bir sorun çıktı. Ahmet Han’a vergi vermeyi vaad eden Mehemmet Gulu Ağa’nın tahriki ile Ahmet Han, ordunun bir kısmını Salyan’a göndermek bahanesiyle Bakü’ye yolladı. Mehemmet Gulu Ağa gizlice Bakü’ye gitti ve kaledeki hâkimiyyeti ele geçirdi. Devrik II. Mirza Mehemmet Han Guba’ya gönderildi. Fakat Bakü’de hâkimiyyeti ele geçiren Mehemmet Gulu Han Ahmet Han’a vergi vermeyi red etti.66

Bir süre sonra Ahmet Han Guba’da vefat etti. Onun on üç yaşındaki kardeşi, Salyan’da naip olan Şeyhali Han acele Guba’ya gelerek Han tahtına sahip çıktı ve yerine yedi yaşındaki kardeşi Hasan Ağa’yı Salyan naibi tayin etti.67

Bilindiği gibi 1790’lı yıllara kadar Gacarlar neslinden olan Ağa Mehemmet Han İran’da hâkimiyetini sürdürmüştü. O, şahın tahtına sahip çıkmak istiyordu. Fakat geleneklere göre ise, İran Şahı olmayı hedefleyen bir kişi Güney Kafkasya’yı da kendi yönetimine tâbi etmek zorundaydı. Bu sebepten dolayı Ağa Mehemmet Han 1795 yılının yazında büyük orduyla Kuzey Azerbaycan’a saldırdı. Başlıca hedef Azerbaycan’ın kapısı Şuşa’ydı. Fakat Gacar, 33 gün süren kuşatmadan sonra Şuşa’yı alamayıp geri çekildi ve Tiflis’e yöneldi. Tiflis’i aldıktan sonra 1796 yılının yazında kendi başına taç taktı. 1796 yılının başlarında Horasan’da isyan çıktığı haberini aldıktan sonra ise oraya doğru yola çıktı.

Gacar’ın Güney Kafkasya’ya yönelik emelleri Rusya’nın bu bölgeyi ele geçirmek planlarına aykırıydı. Diğer taraftan, Rusya’nın resmi himayesi altında olan Gürcistan’ın yerle bir edilmesi, Rusya’nın bu bölgedeki otoritesine ciddi bir darbe vurmuştur. Sarsılmış otoritesini yeniden kazanmak ve Ağa Mehemmet Şah’ın Güney Kafkasya’da güçlenmesini

engellemek amacıyla, Rusya 1796 yılında buraya saldırı düzenledi. Saldırıyı gerçekleştiren ordu üç birlikten oluşuyordu: Baş birlik, Kafkasya birliği ve general Bulgakov'un birliği.68

Zaman kaybetmek istemeyen Zubov, 12 bin kişilik ve 21 topa sahip ordusuyla Derbend'e doğru ilerledi. Derbend'in yakınlarında general Savelyev'in birliği de ona katıldı.69

V. Zubov, yüzbaşı Simonoviçi dağlardan Derbend'in arkasına giden yolu öğrenmek amacıyla bu bölgeye yolladı. Zubov, Derbend'e varmadan Bulgakov'un rehberliğindeki bir birliği bu yolla gönderdi. Bu birlik sert ve geçilmez dağ yolu ile hareket ederek şehrin güney kısmına ulaşacaktı. Böylece Zubov Derbend'i tamamiyle kuşatmak zorundaydı. 2 Mayıs'ta Rus ordularının General Savelyev'in emrindeki öncü birlikleri Derbend'in kuzey tarafına vardılar. Mayıs ayının 4'ünde ise Bulgakov'un birliği Derbend'in güney tarafına çıktı.70 Bir yıl önce Rusya'ya sadakat yemini etmesine rağmen Şeyhali Han şehri Ruslara teslim etmedi. Şeyhali Han, Küre ve Gazıkumug hâkimi II. Surhay Han'la birlikte 20 bini aşkın süvari ve piyade asker toplayıp Rus birliklerine hücum etmek istedi. Savelyev 2 Nisan gecesi Darbag Nehri yakınına çekildi ve 30 Nisan'da Zubov esas güçleriyle buraya geldi. Mayıs'ın 1'inde Zubov Derbend'e hücum etti. Şehirden bir mil uzaklıkta Guba ve Derbend süvarileri kazakları karşıladılar, fakat Gubalılar yenilgiye uğradılar.71

Rus orduları, 8 Mayıs'ta şehrin duvarlarının kuzeyindeki Narın Kale'ye, yani şehrin stratejik kısmına giden yolu hücum ederek aldılar.72

Rus orduları birkaç gün toplarla kaleye ateş ettiler; birlikler duvarlara ateş ederek büyük çapta delikler oluşturdular. Batı kulesinde ciddi bir hasar meydana geldikten sonra şehir nüfusunun bir kısmı kayıp vermekten ve şehri tamamiyle dağılmaktan kurtarmak için Şeyhali Han'dan şehrin teslim

olmasını talep etti. Şeyhali Han Mayıs’ın 10’unda ayanları ile birlikte teslim olduğunu bildirdi.73

Derbend’in bu şekilde kolayca ele geçirilmesinde şehrin müdafaasındaki zorluklarla beraber, Ermenilerin ihaneti de büyük rol oynamıştı. Onların bir kısmı gizlice kale duvarlarını aşarak Rusların bulunduğu yere gelmiş, kaleye ateş açmak için elverişli olan noktaları ve kaleye su temin eden çeşmenin yerini Ruslara göstermişlerdi. Ruslar bu noktaları alıp ve çeşmenin yönünü deyiştirdiler.74

Şeyhali Han Zubov’un huzuruna getirilmişti. Graf imperatriça adına onun bagışlanacağını vaad etmesine rağmen Şeyhali Han hâkimiyyetten uzaklaştırıldı ve Feteli Han’ın kızı Perice Hanım Derbend’e hâkim tayin edildi.75

Guba’ya gönderilen general V. Zubov şehirden yarım mil uzaklıkta olan Tepeler adlı bir yerde üç gün bekledikten sonra Şabran’a geldi, oradan da Bakü’ye geçti. O, devrilmiş Şeyhali Han’ı da beraberinde götürüyordu. Bu tarihi olayları yazan A. Bakihanov şöyle diyor: “Pir Halil’e yakın bir yolda Şeyhali Han at sürmek bahanesi ile kaçtı ve bu olaydan Guba vilayetinde kargaşa başladı, ahali şehri terk etmeye başladı”.76

Köylülerin bir kısmı da evlerini terk ederek dağlara kaçtılar. Şeyhali Han Buduk köyüne gitti ve onun ailesi de burada kaldılar. Graf Zubov Guba’yı kontrol altında tutmak amacıyla Bulgakov’a 5 bin kişilik bir ordu vererek, onu Buduk yönüne gönderdi. Şeyhali Han, Buduk’ta da tutunamamış Gırız köyünden geçerek Ahtı ve Misgence’ye gitmek zorunda kalmıştır.77

Pericehan Hanım graf Zubov’un talimatı ile İlisu’da saklanan küçük kardeşi Hasan Ağa’yı yanına çağırarak, onu birkaç ayanla baş kumandanın huzuruna gönderdi ve Zubov imparatorun adına pırlanta bir kalem vererek onu Guba Han’ı tayin etti.78

Fakat Şeyhali Han Gazıkumuklu II. Surhay Han'ın yardımıyla 10 binlik bir ordu toplayarak, Guba'dan bir mil uzaklıktaki Alpan köyüne geldi.79 Onunla savaşmak için bin piyade savaşçı ve birkaç top gönderen Bulgakov kanlı çatışmadan sonra geri çekilmeye mecbur oldu. Her iki taraf hayli kayıp vermişti. Ruslar hücum birliklerini güclendirerek yeniden Alpan'a hücuma geçtiler, Şeyhali Han'ı yenerek Alpan'ı talan ettiler. Bundan sonra general Bulgakov'un emri ile Hasan Han Guba semtinden, Şamhal'ın oğlu Mehdi Bey ve Tabasaran Gazisi Rüstem'le birlikte Derbend yönünde Surhay Han'la savaşmak için Samur Nehri'ne doğru ilerlediler. Durumun kritik olduğunu ve Şeyhali Han'ın yenilgisini gören Surhay Han Rus'lara teslim olarak, sadakat yemini etti.80

Eski Şamahı istikametinde hücum eden Rus orduları Gurd Bulak yaylasında kamp kurdular ve sıcaktan dolayı Temmuz ayını burda geçirdiler. Ağustosta Pirsaat Nehri'ni geçerek Cavad'a gittiler.81

Bir yıl sonra Rus kumandanlığı Güney Azerbaycan'da askeri operasyonlar düzenlemeyi planlıyordu. Fakat o dönemde Rusya Azerbaycan'da güçlenemedi. 1796 yılının Kasım ayında ölen II. Katerina'nın yerine oğlu I. Pavel geçti ve Rus ordularının Güney Kafkasya'dan çıkarılması kararını aldı.

Birçok toprağı işgal eden Rus ordularının I. Pavel tarafından geri çağırılmasının sebebi olarak bir taraftan büyük masraf (1.700 bin rubl),82 diğer taraftan Avrupa'da durumun karışıklılığı gösterilebilirdi. Yerli halkların işgalçı Rus ordularına tepkisi, hâkimiyetten uzaklaşmış hanların faaliyeti, İran'da Ağa Mehemmet Şah'ın güçlenmesi de bu karada etkisini göstermişti.

Feteli Han'ın kızı Pericehan Hanım, Rus ordusu Derbend'de iken Kaytag şamhalı olan Mehdi Bey'le evlendi. Rusların o yerleri terk etmesinden sonra savunmasız kalan Hasan Han Kaytağ'a kaçtı.83 Rusların

Derbent'ten çekilmesini fırsat bilen Şeyhali Han hemen Gazıkumuk'tan oraya geri döndü.84

Şeyhali Han, Guba Hanlığı'nda önceki hâkimiyetini elde ettikten sonra, kendi mülkü saydığı Salyan'ı da ele geçirmeyi düşündü. 1798 yılında Rus sanayicilerinin kayıkları yardımıyla Kür nehri boyunca hareket eden Guba orduları Salyan'ı ele geçirdiler.

Fakat o, Derbend'e geri döndükten sonra Salyan, Şamahılı Mustafa Han tarafından fethedildi.85 Kısa bir süre sonra da Derbend şehri elinden çıktı.

Gazıkumuklu II. Surhay Han, Hasan Han'ı Kaytak'tan çağırarak Mayıs ayının sonlarında onun Derbend'i almasına ve kendisini Derbend Hanı ilan etmesine yardım etti. Şeyhali Han Şamahı ve Şeki hanlarının yardımıyla Derbend'i almaya çalışsa da, başarılı olamadı. Bir süre sonra Şeyhali Han aniden Derbend civarına saldırarak Ulus mahalının köylerini Guba'ya göç ettirdi. Hasan Han yalnız Derbend şehri üzerinde hâkimiyetini koruyabildi.86 1803 yılında Hasan Han hastalandı ve vefat etti. Şeyhali Han Derbend'e gelerek, Hasan hanı şanına uygun olarak defnetti. İmam Gulu Bey'i Derbend naibi tayin ederek Bakü'ye geri döndü.87

XIX. yüzyılın başlarında Rusya yeniden ve kesin olarak Güney Kafkasya'yı işgal etmeyi kararlaştırdı. I. Pavel 1801 yılının Martı'nda suikast sonucu öldürüldükten sonra hâkimiyete gelen oğlu I. Aleksandr Gürcistan'dakı Rus ordularına Azerbaycan'a girme emrini verdi. Rus orduları 1803 yılının Temmuz'unda Car-Balaken'e girerek, orayı dagıttılar. General Sisyanov 1803 yılının sonunda Gence'ye hücüm etti ve 1804 yılı Ocak ayının 2'den 3'ne geçen gece kale ele geçirildi.88

1804 yılında Güney Kafkasya için yapılan mücadele I. Rus-İran Savaşı'nın başlamasına neden oldu. 1805 yılında Rus ordusu deniz

yolu ile İran'ın Enzeli limanı'na saldırdı ama orayı alamayan Rus ordusu geri dönüşte Bakü şehrini işgal etti.

Gubalı Şeyhali Han, Ruslara karşı çıkmak ve onları durdurmak için Bakü'ye doğru ilerlemeye başladı. Aynı yılın Ağustos ayının sonunda Bakü'yü kuşatan General Zavalişin'in ordusunu oradan uzaklaştırmak için Şeyhali Han, Kazıkumuklu Surhay Han'la birlikte Bakü'ye geldiler ve General Zavalişin'e Bakü'den çıkmayı teklif ettiler. Zavalişin, Eylül ayının 3'ünde Bakü'yü terk etmek zorunda kaldı.89

Şeyhali Han'ın bu davranışı Rusya'nın ona olan bakışını kesin olarak değiştirdi. P. D. Sisyanov, Guba Hanı'nı artık "Rusya'nın düşmanı" olarak görüyordu. O, Şeyhali Hanı teklemek niyeti ile Şamahılı Mir Mustafa Han'dan "Guba Hanı ile hiçbir şekilde işbirliği yapmamayı" talep ediyordu.90

General Sisyanov, 1806 yılının Haziran ayında Bakü Kalesi'ne yeni bir saldırı düzenledi. Bakülü Hüseyngulu Han, barış yolu ile meseleyi çözmek için Sisyanov'la konuşmaya gitti. Fakat görüş esnasında Sisyanov öldürüldü ve Rus askerleri teknelerle Sarı Adası'na kaçtılar.91

Sisyanov'un intikamını almak için Derbend, Guba ve Bakü'ye General Glazenap'ın komutası altında Rus askeri birlikleri gönderildi. 21 Haziran 1806 tarihinde Derbend Rus orduları tarafından işgal edildi. Ulus bölgesi, Şamhal Mehdi Han'ın yönetimine, Derbend şehri ise binbaşı rütbesi verilmiş olan Ali Penah Bey'in yönetimine verildi.92

Derbend'in Ruslar tarafından işgal edilmesinden bir ay sonra General Bulgakov önce Guba'ya, oradan da Bakü'ye gitti. Bakü Hanı Hüseyngulu'nun İran'a kaçması General'in işini kolaylaştırdı ve o, Bakü Hanlığı'nı Rusya'ya kattı. Kalede Rus askerlerinden oluşan bir alay bırakan Bulgakov, kendisi acele Guba'ya doğru harekete geçti.93

Bakü’den Guba’ya yardıma giden bir Rus askeri birliği ile Şeyhali Han arasında çatışma çıktı. Guba ordusunun yaklaştığı haberini alan General Guryev onları durdurmak için hemen yola çıktı. Guryev’in ordusu ile savaşta yenilgiye uğrayan Şeyhali Han, Serhi köyü yakınlarında, yeniden Tabasaran’a gitti. Bu defa Ruslar kati hareket ettiler. Böylece Guba Hanlığı da Rusların eline geçti ve oranın idaresi Bakü’nün ve Guba’nın alınmasında Ruslara büyük yardımları olan II. Mirze Mehemmet Han’a verildi.94

Şeyhali Han ise o zaman Tabasaran’ın Yersi köyünde, damadı Abdullah Bey’in evinde (Abdullah Bey Tabasaran kadısı Rüstem’in oğluydu-T. M.) kalıyordu. Şeyhali Han’ın tarafını tutan Abdullah Bey kardeşleri ve amcası Kadı Mirze ile birlikte sık sık Rusların oldukları Derbend ve Guba’ya baskınlar düzenliyorlardı. Ruslar durumun zorluğunu görüp hileye baş vurdular. Onlar, Tabasaran’ın bazı beyleri ve Derbend ordusu ile birleşerek Kadı Mirze’yi cezalandırmak için Mehrağa köyüne saldırı düzenlediler. Şeyhali Han ve Kadı Rüstem’in oğulları Kadı Mirze’nin yardımına gelmelerine rağmen Ruslar galip geldiler ve köyü yağmalayıp Derbend’e geri döndüler.95

Şeyhali Han, Ruslara karşı mücadeleyi durdurmak fikrinde değildi. General Repnin Graf Gudoviç’e gönderdiği 14 Nisan 1809 tarihli 406 sayılı raporunda, aldığı bilgiye göre Şeyhali Han, Gazıkumuklu Surhay Han’la birleşerek büyük bir güçle Guba arazisine hücum etmeye hazırlandıklarını yazıyordu. Guba beylerinin Rusya’ya sadakatine şuphe eden Repnin, Guba Kalesi’nde yerleşen askeri birliklere takviye yapılmasını teklif ediyordu.96 O zaman Guba şehrinde 1553 kişiden oluşan iki Rus birliği bekletiliyordu.97 General Repnin’in şüpheleri hiç de asılsız değildi. General Guryev’in General Repnin’e verdiği bilgiye göre, Rus askeri birlikleri Şeyhali Han’ın üzerine saldırdıkları zaman Ruslar tarafından

savaşan az sayıdaki Gubalıların hiçbirisi hana ateş etmemiş, hatta ona haber vermişlerdi.98

Gubalıların direncini kırmak için Rus işgalciler, Şeyhali Han'ı ortadan kaldırmak için her yola başvurmaya hazırlardı. Bakü komutanı General Repnin, General Tormosov'a gönderdiği 25 Haziran 1809 tarihli, 4 sayılı raporunda: "Şeyhali Han'ın öldürülmesi veya tutulması için her türlü yola başvurulması gerektiğini, Guba ve Derbend'de büyük itibar sahibi olan bu adamın Rusya için büyük tehlike oluşturduğunu ve o sağ olduğu müddetçe bölgeye hâkim olmanın mümkün olmayacağını" yazıyordu.99

Repnin, Tormosov'a gönderdiği daha sonraki mektubunda Şeyhali Han'ı öldürmek için iki kişi ayarladığını bildiriyordu. Bunlar Derbend şehrinin naibi Alfan Bey ve Gubalı Hanbuta Bey idi. Onların her ikisi de Şeyhali Han'la kan düşmanlarıydılar. Repnin Şeyhali Han'ı öldürene hemen 1500 çervon (rus para birimi) vereceğini vad etmişti.100

Aynı zamanda General Repnin, Şeyhali Han'ı öldürtmenin zorluğu karşısında, Rusya'nın aynı anda hem İran'la, hem de Osmanlı'yla mücadele ettiğini dikkate alıp, siyasi bir manevra yaparak, Şeyhali Han'ı, yeniden Guba Han'ı olarak tanıyabileceklerini düşünüyordu.101 Şeyhali Han bir buçuk yıl Tabasaran'da kaldıktan sonra Hazrali Hanbuta Bey'le ve diğer Guba ayanları ile birlikte 1810 yılında Rusları, eski Guba Hanlığı arazisinden kovup çıkarmayı başardı ve 4 ay Guba vilayetini idare etti.102

General Repnin, General Tormosov'a gönderdiği 16 ağustos 1810 tarihli raporunda bununla ilgili "Bütün Guba vilayeti ahalisinin isyan ettiğini, herkesin 'sağ olsun han, yaşasın han' diye bağırdığını, Guba ile bütün ilişkilerin kesildiğini, Buduk mahalı hariç, bütün Guba halkının isyan ederek Şeyhali Han'ın tarafına geçtiğini" yazıyordu.103

Şeyhali Han Grız köyünü kendisi için geçici ikametgah seçerek buradan Hanlığı idare etmeye başladı. Böylece, geçmiş Guba Hanlığı arazisinde Rus işgalcilere karşı halk isyanı başlatmış oldu. Şeyhali Han'ın önderlik ettiği bu isyana beyler, din adamları, köylüler vb. katılmışlardı. Bunu Rus kaynakları da doğrulamaktadır. General Tormosov, Şeki hâkimi Cafergulu Han'a gönderdiği 18 Ağustos 1810 tarihli mektubunda "Şeyhali Han'ın Guba sınırlarında görünmesinin bütün halkı ayaklandırdığını" yazıyordu.104 General Tormosov'un General Tihonovski'ye gönderdiği 170 sayılı emrinde şöyle yazıyordu: "Bakü komutanı Repnin'den pek hoş olmayan haberler aldım. Sadece Guba şehri değil, bütün Guba vilayeti Şeyhali Han'a katılmış. Sıvastopol alayının iki Birliği ile savunulan Guba şehrinin Derbend ve Bakü ile bütün ilişkileri kesilmiştir".105 Fakat Şeki ve Şirvan süvarilerinin de yardımı ile onların üzerlerine saldıran Albay Lisaneviç, Çiçi köyü yakınlarında Guba Hanı'nın önderlik ettiği isyancıları bozguna uğrattı ve vilayeti onlardan temizledi. Şeyhali han Akuşa'ya geldi. Burada damadı Abdullah Bey de ona katıldı.106

Şeyhali Han, Akuşa Kadısı Ebubekr'in yardımıyla ikinci defa Akuşalıları kendi etrafına toplamayı bildi ve 8 binlik orduyla Kazıkumuklu II. Surhay Han'ın oğlu Nuh Bey'le birleşerek Guba'ya saldırdı. Şeyhali Han, Rustov köyünde karargah kurdu, Guba şehri ve Zeyhur hariç Guba vilayeti tamamen onun yönetimi altına geçti.107

Guba isyanını bastırma operasyonuna General Tormosov bizzat kendisi komuta ediyordu. O, Mustafa Han'a yazdığı 12 Eylül 1810 tarihli mektubunda: "İran'a ve Osmanlı'ya karşı askeri operasyonları bitirip Rus ordusunun büyük bir kısmını Guba'ya yönelttiğini, Şeyhali Han'ın önderliği altındaki isyanı bozğuna uğratacağını ve Gubalıları gerektiği şekilde cezalandıracağını" yazıyordu.108 General Tormosov General Hobelsin'e hemen Şeki'ye bir askeri birlik göndermesi hakkında emir vermişti. Bu

askeri birlik Şekili Cafergulu Han'ın topladığı bin kişilik Şeki süvarisi ile birleşip Hınalık dağlarında Şeyhali Han'ın isyancılarına arkadan saldıracaklardı. Karabağ'dan yeger (atıcı) alayının iki birliği toplarla birlikte Şirvan'a gönderilmeleri ve bu birliklerin Mustafa Han'ın önderliği altında Guba üzerine hücuma geçmeleri düşünülüyordu. Mustafa Han, yolda Bakü'den gelecek olan ek bir askeri birliği de alıp Binbaşı Ryabin'in ordusu ile birleşerek Guba üzerine bitirici saldırıyı gerçekleşmeyi planlamıştı.109

General Tormosov, Guba isyancılarına karşı gönderilen güçlerin baş kumandanlığını Garabağlı İbrahim Halil Han'ı ailesi ile birlikte zalimce katletmiş olan Albay Lisaneviç'e vermişti.110

Rus orduları ile Şeyhali Han'ın ordusu arasında ilk çatışma 20 Eylül'de Beşbarmak Dağı'ndan 200 isyancının Rus askerlerine ateş açmasıyla başladı. Yarım saat devam eden çatışmada her iki taraftan kayıplar oldu. 23 Eylül'de Şeyhali Han'ın bin kişilik ordusu Rus askerlerine iki defa ağır darbe vurdu ve yalnız topçuların müdahelesinden sonra isyancılar geri çekilmişlerdi.111

Lisaneviç'in ve ek güçlerin Guba bölgesine gelmesinden sonra bile çatışmalar devam ediyordu. Lisaneviç, 21 Ekim 1810 tarihli raporunda, "Grız ve Yuharı Baş bölgelerinin isyancılardan temizlendiğini ve eyalette sabitliğin berpa olunduğunu, ayrıca Şeyhali Han'ın taraftarları ile beraber Tabasaran'a kaçtığını ve halen de Yersi köyünde bulunduğunu" belirtiyordu.112

25 Ekim'de Lisaneviç'in komuta ettiği Rus askeri birliği Yersi köyüne saldırdı. Rus kaynaklarında, burada çıkan kanlı çatışma sonucunda isyancıların 100 kişi kayıp verdiyi belirtiliyordu. Fakat Rus askerlerinin kayıpları hakkında hiçbir bilgi verilmiyordu. Lisaneviç 6 gün Yersi köyünde kalmış, bu süre içerisinde köy Rus işgalcileri tarafından yıkılmıştır. Bundan

sonra Lisaneviç Guba'ya dönmüştür. İsyana iştirak eden bütün beyler tutuklanmıştı. General Tormosov, başkalarının da örnek alması için, günahkar sayılanların mahkeme kararıyla Sibirya'ya sürgün edilmesini, mülklerinin ise Ruslara hizmet edenlere verilmesini emretmişti.113

1810 yılında Guba isyanı yenilgiye uğrasa bile, Şeyhali Han, Rus işgalcilerine karşı mücadele etmeye devam ediyordu. General Repnin 1811 yılının 16 Ekimi'nde Markis Pauluçi'ye yazdığı mektubunda, Şeyhali Han'ın 6.000 kişilik bir ordu topladığını ve yeniden Guba'ya hücum etmek istediğini yazmıştı.114

Abbaskulu Ağa Bakıhanov bir yazısında şöyle diyor: "1810 yılında çıkan isyanı kaybettikten sonra Tabasaran'a gelemeyen Şeyhali Han, damadı Abdullah Bey'le birlikte Akuşa'ya gidiyor ve Guba üzerine yeniden bir saldırı düzenlemenin planını yapıyordu. Şeyhali Han, Akuşa Kadısı Ebubekir'in yardımı ve İran'dan gönderilen para yardımı ile 8 bin kişilik ordu toplayarak, Gazıkumuklu II. Surhay Han'ın oğlu Nuh Bey'le birilikte Guba'ya saldırmıştı".115

6 Kasım 1811 yılında general Guryev'in orduları Şeyhali Han'ın birlikleri tarafından bozğuna uğratıldı. Rus kaynaklarının itirafına göre, Rus birliklerinin verdikleri kayıp sayısı 317 kişiye ulaşmıştı.116 Guba şehri ve Zeyhur köyü hariç Guba eyaleti yeniden Şeyhali Han'ın hâkimiyetine geçer. Yerli halk yeniden Ruslara karşı mücadele etmeye başlar. Bu defa Şeyhali Han, Rustov köyünde geçici olarak ikamet ediyordu.117

Rus General ve emrindekiler endişe ve korku içinde Şeyhali Han'la mücadele için güçlü bir ordu oluşturdular. 22 Kasım 1811 yılında Rustov köyü yakınlarında çıkan savaşta Şeyhali Han yenilgiye uğratıldı. Kaynaklardan alınan bilgilere göre, isyancılar savaş alanında 100'den çok ceset bırakarak gitmişlerdi. Toplamda ise isyancılardan 600 kişinin öldüğü

ve yaralı sayısının bunun iki katı olduğu belirtiliyordu. Rus kaynaklarına göre Ruslardan 92 kişi ölmüş ve 24 kişi yaralanmıştır.118

Bu dönemde Rusya-İran ve Rusya-Osmanlı savaşları devam etmekte olup, Ruslar taraflar arasında üstünlük sağlamaya başlamışlardı. 1810-1812 yıllarındaki Rusya ile Osmanlı arasındaki savaş Rusların zaferiyle sonuçlandı. 16 Mayıs 1812 yılında taraflar arasında Buharest Barış Anlaşması imzalandı ve Osmanlı'nın Kafkasya'yla olan sınırları değişmedi. Bununla beraber, Osmanlı, Güney Kafkasya topraklarının birçoğunun Rusya'yla birleşmesini tanımak zorunda kaldı.

1813 yılında İran, yenilgiyi kabul etti ve Ekim ayının 12'sinde yapılan Gülüstan Barış Anlaşması'na göre Nahçıvan ve İravan Hanlıkları hariç geriye kalan Kuzey Azerbaycan Hanlıkları üzerinde Rusya'nın hâkimiyetini tanıdı.

Guba Hanlarının hâkimiyet Dönemi:

Hüseyn Han-1689

Ahmed Han-(1689-1698)

Sultan Ahmed Han-(1698-1718)

Hasan Ali Han-(1718)

Hüseyneli Han (1718-1757)

Feteli Han-(1757-1788)

Şeyhali Han-(1790-1819)

Hasan Han (1796)

1 Abdullayev G. B. , İz İstorii Severo-Vostoçnogo Azerbaydjana v 50-80-gg. XVIII Veka, Bakü 1958.

2 Bakıhanov A. A. , "Gulistan-i İram", Redaksiya Komentarii, Primeçaniya i Ukazateli Akad. AN Azerb.

3 A.g.e., , s. 122.

4 A.g.e.,

5 İ. P. Petruşevskiy, Oçerki po İstorii Feodalnıx Otnoşenii v XVI-XIX vv. v Azerbaydjane i Armenii Moskva-Leningrad 1948, s. 140.

6 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 123.

7 A. İ. Lopuhin, Jurnal Puteşestviya Çerez Dagestan, 1718g. ”İstoriya, Geografiya i Etnografiya Dagestana XVIII-XIX vv. (arhivnıye materialı) ”, Moskva 1958, s. 7-8.

8 Rossiyskiy Gosudarstvennıy Voenno-İstoriçeskiy Arhiv, Fond Voenno-Uçebnıy Arhiv (RGVİA, f. VUA), delo 1874, list 48, A. Bakıhanov, a.g.e., s. 102.

9 Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII. v. s. 89.

10 Arhiv Vneşney Politiki Rossiyskoy İmperii (AVPRİ), f. Snoşeniya Rossii s Persyey (SRP), opis 1, 1727 god, delo 9, list 101.

11 Greber İ. G., İzvestiya o Nahodyaşihsya s Zapadnoy Storonı Kaspiyskogo Morya Mejdu Astarhanyu i Rakoyu Kuroy Narodah i Zemlyah i o ih Sostoyaniy v1728 Godu, Soçineniya i Perevodı k Polze i Uveseleniyu Slujaşiya.

12 AVPRİ, f. 97 (SRP), op. I. 1728 g. d. 14, l. 12.

13 Bakıhanov A., a.g.e., s. 125.

14 Butkov P. G., Materialı Dlya Novoy İstorii Kafkaza s 1722 po 1802 god, çast pervaya, Sankt-Peterburg 1963,.

15 G. Abdullayev, Azerbaycan v XVIII Veke, s. 185.

16 RGVİA, f. VUA, d. 18474, l. 19-20; Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 189.

17 RGVİA, f. VUA, d. 18474, l. 20; Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 189-190.

18 RGVİA, f. VUA, d. 18474, l. 20; Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 190.

19 Biberşteyn M., a.g.e, s. 13.

20 Butkov P. G., a.g.e., s. 1. hisse, s. 249.

21 Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 187.

22 A.g.e.,

23 Abbas Kulu Aga Bakıhanov, Gyulustan-i İram, (Redaksiya, Komentarii, Primeçaniya i Ukazateli Akad. Z. M. Bunyatova), Baku 1991, s. 158.

24 Abbas Kulu Aga Bakıhanov, Gyulustan-i İram, Komentarii, s. 259.

25 Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 210.

26 M. İskenderova, Bakinskoe Hanstvo, Bakü 2000, s. 203.

27 A. Djafarov, Prisoedinenie Şirvanskogo Hanstvo k Rosii i Vosstanovlenie Goroda Şamahı, Avtorev. Kand. Dis., Baku 1955, s. 5.

28 Butkov P. G., Materialı Dlya Novoy İstorii Kafkaza s 1722 po 1802 god, çast pervaya, Sankt-Peterburg 1963.

29 İskender Bey Hacınski, a.g.e., 10-12.

30 Şahin Fazil Ferzelibeyli, Guba Tarihi, Bakü 2001, s. 63.

30 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 160; Azerbaycan Tarihi, Uzak Geçmişten 1870'li Yıllara Kadar, Bakü 1996, s. 526.

31 Azerbaycan Tarihi, Uzak Geçmişten 1870'li Yıllara Kadar, Bakü 1996, s. 527.

31 A.g.e., s. 527-528.

32 P. G. Butkov, a.g.e., I. hisse, s. 253; Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 228.

33 Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 231.

34 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 132-134; Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 517.

35 Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 521.

36 M. Hacınski, a.g.e., s. 132; Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 521-522.

37 M. Hacınski, a.g.e., s. 132. Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 522.

38 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 161.

39 Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 522.

40 A.g.e.,

41 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 161; Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 525.

42 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 162;.

43 A. Bakıhanov, a.g.e.,

44 İ. Berezin, Putişestvie po Dagestana i Zakavmazya, III. hisse, Kazan, s. 13; Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 538.

45 Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 324-325.

46 V. Leviatov, a.g.e., s. 136-137.

47 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 162.

48 P. G. Butkov, a.g.e., II. hisse, s. 20-21.

49 Abdullayev G., Azerbaydjan v XVIII Veke, s. 531. A. Bakıhanov, a.g.e., s. 164.

50 P. G. Butkov, a.g.e., II. hisse, s. 73; III. hisse, s. 146.

51 P. G. Butkov, a.g.e., II. hisse, s. 74; E. Şükürzade, Feteli Han Kubinski, Bakü 1943, s. 19.

52 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 165.

53 V. Leviatov, a.g.e., s. 143-144.

54 A.g.e., s. 143.

55 P. G. Butkov, a.g.e., II. hisse, s. 141; V. Leviatov, a.g.e., s. 144.

56 V. Leviatov, a.g.e., s. 144.

57 V. Leviatov, a.g.e., s. 149-150.

58 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 165; V. Leviatov, a.g.e., s. 151.

59 E. Şükürzade, Feteli Han Kubinski, Bakü 1943, s. 2.

60 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 168-169.

61 M. Hacınski, a.g.e., s. 26-27.

62 A.g.e., s. 26-27.

63 C. Mustafayev, Severnıe Hanstvo Azerbaycana, (Konets XVIII-Naçalo XIX vv.), Bakü 1989, s. 26.

64 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 186.

65 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 171.

66 V. Leviatov, a.g.e., s. 177.

67 O. P. Markova, Rossiya, Zakafkasya i Mejdunarodnıye Otnaşeniya v XVIII v. Moskva 1966, s. 291.

68 P. G. Butkov, a.g.e., II. hisse, s. 380; A. Bakıhanov, a.g.e., s. 175.

69 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 175.

70 V. Leviatov, a.g.e., s. 177.

71 A.g.e.,

72 Bak: Azerbaycan Tarihi, Uzak Geçmişten 1870'li Yıllara Kadar, Bakü 1996, s. 551.

73 V. Leviatov, a.g.e., s. 179-180.

74 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 176.

75 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 176.

76 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 176-177.

77 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 177.

78 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 177.

79 V. Leviatov, a.g.e., s. 182.

80 V. Leviatov, a.g.e., s. 188.

81 Onun Anası Hürizad Hanım kocası Feteli Han'ın ölümünden sonra Gaytag usmisi Rüstem Han'la evlenmiştir. (Bak. Gülüstani-İram. s. 177).

82 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 177.

83 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 181.

84 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 181-183.

85 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 184.

86 Azerbaycan Tarihi, (7 cilt), IV. cilt, Bakü 2000, s. 19.

87 N. Mamedov, İstorii Goroda Kubı v XIX-Naçalo XX Vekah. Dissertasiya na Soiskanie Uçenoy Stepeni Kandidata İstoriçeskih Nauk, Bakü 1989, s. 31-32.

88 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 189.

89 Azerbaycan Tarihi, (7 cilt), IV. cilt, Bakü 2000, s. 25.

90 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 189-190.

91 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 190.

92 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 191.

93 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 191.

94 Aktı Kavkazskoy Arkeografiçeskoy Komissii (AKAK), III. cilt, sened. 763, s. 405.

95 Aktı Kavkazskoy Arkeografiçeskoy Komissii (AKAK), IV. cilt, sened. 861, s. 573.

96 Aktı Kavkazskoy Arkeografiçeskoy Komissii (AKAK), II. cilt, sened. 763, s 403.

97 Aktı Kavkazskoy Arkeografiçeskoy Komissii (AKAK), IV. cilt, sened. 992, s. 641.

98 A.g.e.,

99 A.g.e.,

100 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 192.

101 Aktı Kavkazskoy Arkeografiçeskoy Komissii (AKAK), IV. cilt, sened. 1013, s. 655-656.

102 A.g.e., s. 657-659.

103 A.g.e., sened 1019, s. 661.

104 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 193.

105 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 193.

106 AKAK, IV. cilt, sened. 791, s. 533.

107 AKAK, IV. cilt, sened. 1099, s. 662.

108 A.g.e., sened 1021, s. 662-663.

109 AKAK, IV. cilt, sened 1075, s. 665.

110 A.g.e., s. 666.

111 A.g.e., sened 1028, s. 669-670.

112 AKAK, V. cilt, sened 234, s. 193.

113 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 193.

114 AKAK, V. cilt, sened 234, s. 167.

115 A.g.e., A. Bakıhanov, a.g.e., s. 193.

116 AKAK, V. cilt, sened 231, s. 165.

Nahçıvan Hanlığı / A. Nuru Alekperoğlu - A. Faride Aliyoldaşkızı [s.94-100]

Nahçıvan Devlet Üniversitesi Tarih Kürsüsü / Azerbaycan

Onsekizinci yüzyılın ortalarında kurulmuş olan bağımsız Azerbaycan hanlıklarından biri de Nahçıvan bölgesindeki Nahçıvan Hanlığı'dır.

Türkiye ile sınır olan bu hanlık Azerbaycan'ın Türkiye ile ilişkilerinde de kendine has bir yeri bulunmaktadır. Azerbaycan tarihinde derin iz bırakmış olan bu hanlığın tarihi üzerine, maalesef bugüne kadar yeterince incelemede bulunulmamıştır.

Nahçıvan hanlığının tarihi hakkındaki bilgilere, bu hanlığın Rusya'ya ilhak edilmesiyle ilgili bir iki bilgi dışında XVIII-XIX. asırlarda ve XX. asırdan önce yaşamış ve Rus asıllı Kafkasbilimcilerin yazdıkları eserlerde rastlanmaktadır. Bu konuda K. N. Nikitinin "Nahçıvan Şehri ve Nahçıvan Kazası"1 makelesini örnek verebiliriz. Yazar, Nahçıvan sınırlarından bahsederken, arazisi Nahçıvan hanlığının sınırları ile aynıdır der.2 K. N. Nikitin'in eserinde hanlıklar devrine ait sosyal ve iktisadi konularda ilginç bilgilere rastlanır.

Son zamanlarda Nahçıvan tarihi ve XVIII. asırlardaki dönemiyle ilgili bazı incelemeler yayımlanmıştır. Buna, Sahibe Budagova'nın "Nahçıvan Diyarının Tarihi Coğrafyası (XVIII. asrın II. yarısı-XIX. asrın yarısı" adlı eserde,3 Nahçıvan bölgesinin arazi değişmesine tesir eden siyasi olaylar açıklanır; Nahçıvan hanlığının kuruluşu hakkında bilgiler verilir.

F. M. Aliyev ve M. M. Aliyev'in birlikte kaleme aldıkları "Nahçıvan Hanlığı", Bakı 1996, adlı kitabında ilk kez hanlığın sosyal ve siyasi tarihi hakkında ayrıntılı bilgiler de verilmiştir. Bu kitap, tarihi, edebi

eserler ve arşiv kayıtları esas alınarak yazılmıştır. F. M. Aliyev ve M. M. Aliyev'in bu eserini, Nahçıvan hanlığı tarihinin öğrenilmesinde önemli bir adım olarak belirtmeliyiz. Bununla birlikte bazen birbiriyle çelişen bilgilerin ve zamanların verildiği, siyasi tarihe daha fazla yer verildiği halde iktisadi konulara daha az değinildiği görülmektedir. En önemlisi, Hanlığın demokrafik durumundan bahsedilmemesidir. Halbuki, bugün Ermeni milliyetçilerinin Karabağla birlikte ezeli Azerbaycan toprağı olan Nahçıvan'ı da talep ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, bu konulara bilhassa dikkat çekmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. T. T. Mustafazade'nin 1999'da yayımlanmış olan "Nahçıvan Vilayeti XVIII Yüzillikde" adlı makalesinde4 en çok hanlık zamanına, özellikle de Nahçıvan hanlığının diğer hanlıklar ve komşu devletlerle münasebetleri üzerinde durulmuştur.

Okuyucuya takdim ettiğimiz bu yazıda, tarih ilminin Nahçıvan hanlığının tarihinin öğrenilmesinde elde ettiği muvaffakiyetlere dayanmakla beraber, tarihçilerimizin sathi olarak ele aldıkları ya da birbirleriyle çelişen bilgiler verdikleri konularda gerçekleri açığa çıkarmayı ve en önemlisi. Hanlık zamanında Nahçıvan diyarının demokratik manzarasını ortaya koyabilmek için ilk ve orijinal kaynaklara müracaat etmeyi kendimize vazife bildik.

Nahçıvan Hanlığının Safevi döneminde Çuhursed beylerbeyliğinin içinde mevcut olan Nahçıvan "ülkesi"nin bünyesinde bulunduğunu belirtmek gerekir. Nahçıvan ülkesi, Ustaclı tayfasının idarecileri tarafından yönetilirdi. 1722 yılında başkenti İsfahan şehrinin Afganların yönetimine geçmesi ve Safevi Devleti'nin olaya suskun ve ilgisiz kalması sebebiyle Osmanlı Devleti, Azerbaycan'ın birçok yerini o sırada Nahçıvan'ı da hâkimiyetine almıştı. Nahçıvan diyarının arazisinde "Nahçıvan Sancağını" oluşturmuşlardı. Nahçıvan Sancağı, Nahçıvan, Sair, Mevazi, Dereşahbuz,

Mülki-Arslan, Mevaziyi-Hatun, Karabağ, Kışlaagat, Dereşam, Azatciran, Şorlut, Derenurkut, Sisyan ve Dedeleyiz nahiyeleri olmak üzere ondört bölüme ayrılmıştı.5

Afşarlardan olan Nadir'in liderliğinde yeniden oluşan İran Devleti, Azerbaycan'ın diğer toprakları gibi Nahçıvan diyarını da 1735'te tekrar hâkimiyeti altına almıştır. 1736'da Mugan kurultayında kendini şah "seçtirmiş" olan Nadir, Nahçıvan eyaletine aynı zamanda iki hâkim tayin etti. Bunlardan biri, hâkim-i ülke-yi Nahçıvan, diğeri hâkim-i tümen-i Nahçıvan olarak adlandırılmıştı. hâkim-i tümen-i Nahçıvan, Şah tarafından belirlenen, ekonomi ve inzibat işlerini yönetir, hâkim-i ülke-yi Nahçıvan ise, Afşar boyunun hâkimi ve eyaletden toplanan askeri birliğin reisi idi.6 Nahçıvan tümeninin hâkimi Mirze Rıza, yerli ahaliyi çok ezdiğinden ve kendisi için belirlenmiş meblağdan fazla vergi topladığından ona karşı ahalide büyük kin oluşmuştu. Bunun için 1736'da Mugan kurultayından hemen sonra Nadir şah, onu vazifeden uzaklaştırıp Ağa Hasan'ı Nahçıvan'a hâkim tayin etti.7

Fakat Ağa Hasan, ahaliye kötü muamele etmekteydi. 1747 yılının Haziran ayında Nadir Şah, Ayanların suikastı sonucu öldürülünce Azerbaycan'ın genelinde olduğu gibi Nahçıvan'da da İran hâkimiyetine son verildi. Kengerli boyunun lideri Haydar Kulu Han, Ağa Hasan'ın hâkimeyitine son verip kendini Nahçıvan'ın bağımsız hanı ilan ederek Nahçıvan şehrini, Hanlığın merkezi yaptı. Hanlık, idari yönden Elince, Hok, Dereleyez, Ordubat, Eylis, Deste, Calanbek ve Velev olarak bölgelere ayrıldı.8 Bölgeler, Mirzabey unvanlı yöneticiler tarafından idare ediliyordu. Bölgelere dahil mahalleleri muhtarlar yönetirken, Hanlığın şehirlerinde polis görevini 'Darga' ve 'Asasbaşı' yürütüyordu.

Dargaların emrinde yüzbaşı ve onbaşılar bulunuyordu. Pazarları Dargalar denetliyordu. Maaş almayan Dargalar, görevlerinin karşılığında

hergün bakkallardan 15 kuruş gümüş para almaktaydılar. Dargalar sadece denetlemiyor aynı zamanda şeriat kanunlarının hayata geçirilmesini de sağlamaya çalışıyorlardı. Ayrıca Asasbaşı unvanlı idareciler de, şehri ve pazarı geceleri korumakla görevliydiler. Bunlar da Dargalar gibi maaş karşılığında hergün bakkallardan 15 kuruş alma hakkına sahiptiler.9

Hanın en yakın yardımcısı vezirler idi. Herhangi bir sebeple Hana gelenler görüşme konularıyla ilgili olarak önce Kethuda tarafından kabul edilirlerdi. Miraplar ise, hem şehir hem de köy suyundan yararlananlardan 5 batman tahıl ya da yarım batman pamuk alıyorlardı.10

Nahçıvan hanlığının geliri, ziraat ve haycvancılığa dayalıydı. Devlet (hazine) toprakları önceki özelliğini kaybederek bir tür hanın özel mülkü statüsüne çevrildi. Bazı durumlarda bu topraklar, hanın rızası ile herhangi bir kimsenin hizmetine göre ‘tiyul’ adıyla kullanıma verilirdi. Topraktan tiyul olarak istifade eden şahsa ‘tiyuldar’ denilirdi. Tiyulun miras olarak geçebilmesi çin hanın onayı şarttı. Tiyuldar, elde edilen mahsülün belirli bir kısmını hazineye vermek zorundaydı. Nahçıvan hanlığında topraktan istifadeye göre verilen vergiye “behre”11 denilirdi. Hanlığın toprakları başlıca, Han ailesine mahsus olan halise toprakları, şahsi mülkiyyet olan mülk toprakları, dini müesseselerin emrinde olan vakıf toprakları, köy icmasına mahsus olan halk toprakları olarak adlandırılmaktaydı.

Dağ köylerinde yaşayan ahalinin esas meşguliyeti hayvancılık idi. Köylüler, raiyyetlere, rençberlere ve ilatlara ayrılırdı. Raiyyetler, kendilerine verilmiş olan toprağı ekmek ve elde ettikleri mahsülün onda birinden beşte birine kadar olan miktarını vergi olarak vermek durumundaydı. Ne toprağı ne de emek aleti olmayan rençberler, hanın ve beylerin topraklarında çalışır ve elde edilen mahsülün yaklaşık üçte bir hissesini alırlardı. Yaylak ve kışlak hayatını sürdürerek hayvancılık yapan göçerlere de ilat denilirdi.

Nahçıvan Hanlığına bağlı tüm bölgelerden ergenlik çağına girmiş kimselerden 20 kepik (kuruş)'i ana para olmak kaydıyla, yılda gümüş para olarak 1 manat her evden 20 manat ev parası (duman parası) vergi olarak alınırdı.12 Hazine topraklarından toplanmış mahsülün her 10 hissesinden 3,5'u beye, kalanı ise toprağı işleyenlere kalırdı. Ağa topraklarından toplanmış mahsülün beşte biri hazinenin, kalan hissesi ise ağanın payına düşerdi.

Hayvancılıkla meşgul olanlar, hayvanlarını hana mahsus çayırlıklarda otlattıkları için "çöpbaşı" yahut "çobanbeyi" adlı bir vergi öderlerdi. Köylüler ise "bağ parası, değirmen parası" gibi başka adlarla anılan vergileri öderlerdi. Sanatkârlardan "mancanak parası, toxucu parası", ticaretle meşgul olanlardan "gümrük vergisi, kapan parası" gibi vergi ve rüsumlar alınırdı.

Hanlığın arazisinde "Nahçıvan ve Ordubad" olmak üzere iki şehir bulunmaktaydı. Nahçıvan şehri "Elhan, Şahab, Kurdlar ve Sarvanlar" olmak üzere dört mahalleden oluşmaktaydı. Şehirde dört pazar bulunmaktaydı. Nahçıvan şehri, hanlığın başlıca ticaret merkezi idi. Ordubad şehri, iki dağın arasında Ordubad çayının vadisinde yerleşmişti. Ordubad şehri, inzibati cihetten "Andbaras, Kurtistan, Mingis, Serşehir ve Üç Düdünce" adlı beş mahalleye ayrılmıştı. O devirde, Ordubad Nahçıvan'dan küçük olmakla birlikte bayındır bir şehirdi. Tabii ki bu, Nahçıvan şehrinin akınlara daha fazla maruz kalmasıyla da ilgilidir. Nahçıvan'ın nüfusu 5.000 civarındaydı.

Kengerli boyunun tayfaları Kısıllı, Sarbanlar, Ağabeyli, Karadolak, Alihanlı, Karahanbeyli ve Karabağlar köylerinde yaşıyorlardı.13

Nahçıvan Hanlığı, Zengezur dağlarından başlayarak Aras nehri vadisine kadar olan araziyi ihtiva etmekteydi.

Nahçıvan Hanlığının askeri kuvvetinin az olması sebebiyle, Haydarkulu Han, daha güçlü hanlarla ittifak içinde olmaya gayret gösteriyordu. Haydarkulu Han, Karabağlı Penaheli Hanla müttefikti. Gürcü Çarlarıyla birlikte 1752 yılında Şekili Hacı Çelebi Han'a karşı olan saldırıya da birlikte katıldılar. Başarısızlıkla sonuçlanan bu saldırıdan döndükten sonra Haydarkulu Han, hanlığının iktisadını düzenlemekle meşgul oldu. Haydarkulu Hanın vefatından sonra (1763-64) Nahçıvan hanlığı, biraz zayıfladı. Tahta çıkan Hacı Han, Kengerli Kerim Han Zend'e bağlılığını beyan etmişti. Daha sonraları Kerim Han, Hacı Han'ı Şiraz'a davet ederek ufak bir bahaneyle esir aldı. 1770 yılında Kerim Han, Zend'in yardımıyla tahta çıkmıştı. Rahim Han da üç yıl sonra Velikulu Han Kengerli tarafından devrilmişti.14

XVIII. asrın 80'li yıllarından önce Erivanlı Hüseyinali Hanın, Karabağlı İbrahim Hanın ve Kartli-Kaheti Çarı II. İrakli'nin yardımı ile Kengerlilerden olan Abaskulu, Nahçıvan Hanı ilan edildi. Fakat Abaskulu'nun amcasının oğlu Caferkulu'yu hâkimiyete getirmek isteyen Hoylu Ahmed Han buna razı olmadığını ifade ederek, karşılığında Nazik ve Şükürlü köylerinin ona verilmesini talep etti. Abaskulu Han'dan ret cevabı alan Ahmed Han, kendi askerleriyle Nahçıvana doğru haraket etti. Karşı koymak iktidarında olmayan Abbaskulu Han, Nahçıvan'ı terk ederek Sisyan'a gitti. Lakin Hüseyinkulu Han Hoylu, Ahmed Handan Nahçıvan Hanlığını terk etmesini istedi ve Ahmed Han Nahçıvan'dan uzaklaştı. Abbaskulu Han yeniden Nahçıvan'a döndü.15

Çok geçmeden Hoylu Ahmet Han, yeniden Nahçıvan Hanlığının iç işlerine müdahele etti. Kerim Han Zend'in vefatından sonra Caferkulu Hanı, Nahçıvan'da iktidara getirmek için Merkezi İran'da iktidarı ele geçirmiş olan Ali Murad Han'a yardım için müracaat etti, Ali Murad Han olumlu cevap verdi ve Gülşiralı HanıIı Askerle Nahçıvan'a yolladı.

Gülşiralı Han’ın ve Hoylu Ahmed Han’ın kuvvetlerine karşı koyamayan Abbaskulu Han, Nahçıvan’ı terk edip Tiflis’e II. İrakli’nin yanına gitti. Caferkulu Han Nahçıvan tahtına sahip çıktı.16

Abbaskulu Han’ın birçok taraftarı da Nahçıvan’ı terk ederek Gürcüstan’a gitti. II. İrakli, Abbaskulu Han’ın iktidarını yeniden kurmak adına Nahçıvan’da kendi iktidarını kurmaya karar verdi. Rusya da Gürcü Çarının kararını destekledi. G. A. Potyomkin, Burnaşev’e yazdığı mektupta, Abbaskulu’nun iktidara getirilmesine itiraz etmiyordu. Potyomkin, daha sonra “benim Kartli-Kaheti hazretlerinin karar verdiği olaylar konusunda mani olmak istemediğimi bilidirin” şeklinde yazmıştır.17

II. İrakli, her ihtimala karşı Nahçıvan’a saldırı içinKarabağlı İbrahim Halil Han’ı da çağırmaya karar verdi.18

Fakat Türkiye II. İraklin’in Azerbaycan hanlıklarına karşı saldırısı konusuna ciddi mukavemet gösterdi. Osmanlı elçileri İbrahim Halil Hanla II. İrakli arasında birliği sarsmayı başardılar. Kür çayı sahillerinde Azerbaycanlılardan oluşmuş ordu kurarak, Rus ordusunun saldırısına karşı tedbir almaya yöneldiler.19

Nahçıvan’ın iç bölgelerinde ve çevresinde savaşın kızıştığı sırada Şüküreli beyin oğlu Kara Bey, Nahçıvan’dan 20 verstlik (1.06 km.ye karşılık gelen Rus uzunluk birimi), mesafede olan Hacı Demir ve Cari kalelerini ele geçirdi. Kara Bey, bu konuda Abbaskulu Han’a haber gönderince Abbaskulu Han, Nahçıvan’a gelmek için acele etti.20

Abbaskulu Han’ın yakınlaştığını duyan Caferkulu Han, Nahçıvan’ı terk ederek Hoy’a gitti. Fakat Caferkulu Han, kendi hâkimiyetini yeniden kurmak için gayret göstermedi. Şükreli Bey fırsattan istifade edip Nahçıvan’da iktidarı ele geçirdi. Ancak, tahtta iki yıl kalabildi. Caferkulu Han yeniden Nahçıvan’da iktidara geçti.21

Abbaskulu Han da Nahçıvan'da yeniden iktidara dönmek fikrinden vazgeçmiyordu. Yardım için zaman zaman ya İbrahim Halil Han'a ya II. İrakli'ye ya da Rusya'nın Kafkasya'daki askeri yöneticilerine müracaat ediyordu. Azerbaycan Hanlıkları ile münasebetleri zamansız bozmak istemeyen II. İrakli, Nahçıvan Hanlığını Hoylu Ahmed Hanın vasıtasıyla Abaskulu Hanla Caferkulu Han arasında paylaştırmayı teklif etti.22

İbrahim Halil Han, Abaskulu Han'ı Nahçıvan'da iktidara getirmek için savaşa hazırlandığı sırada Hoylu Ahmed Han, ona Nahçıvan'da birlikte hareket etmeyi, hanlığı kendi aralarında paylaşmayı teklif etti.23

Karabağlı İbrahim Halil Han ile Ahmed Han arasında yapılan anlaşmaya göre "… Tebriz'i ele geçirmek ve elde edilen ganimeti paylaşmak, daha sonra Nahçıvan'ı almak ve Nahçıvan'da 1783'te İsfahanlı Almurad Bey tarafından yıkılmış ve İbrahim Halil Han'dan destek alan Abaskulu Han'ı iktidara getirmek" kararını aldılar.24

Yapılan anlaşma doğrultusunda İbrahim Halil Han, orduyla Nahçıvan'a doğru haraket etti. İbrahim Halil Han'ın güçlenmesini istemeyen Rusya'nın Gürcistan'daki görevlisi D. S. Burnaşev, Hoy ve Urmiya Hanlarına mektup yazarak onlardan İbrahim Halil Han'ın ilerleyişine mani olmayı talep etti. Fakat İbrahim Han'ın ordusu Nahçıvan Hanlığının topraklarına girdi ve Caferkulu Han, Şerur çayı kıyısındaki bir kalede saklandı.25 1785 yılı Mayıs ayının hemen öncesinde İbrahim Halil Han'ın ordusu Nahçıvan kalesini ele geçirip Abaskulu Han'ın Nahçıvan'da iktidarını yeniden kurdu.26 Fakat Caferkulu Han'ı durdurmak mümkün olmadı. Nahçıvan'ı terk eden Caferkulu Han, Hoylu Ahmed Han'ın yardımı ile birkaç kaleyi ele geçirmiş, Hacı Demir Kalesini kendisine ikametgâh seçmişti.27

İbrahim Halil Han, zaman kaybetmeden Tebriz'e doğru harakete geçmeye karar verdi. Ancak, Hoylu Ahmed Han, İbrahim Halil Han'la anlaşmayı bozarak Karabağ Hanı yolda iken Tebriz'i tutmuştu. Ahmet Han,

İbrahim Halil Han'a "… Tebriz'de ele geçirdiği ganimetten hiçbir şey vermedi. Ahmed Han Tebriz'de yalnız iktidarın değiştiğini, akraba olması sebebiyle buna hakkının olduğunu da ifade etmiştir. Fakat Nahçıvan Hanı Caferkulu Han'ı kendi himayesine alıp onun işlerine karışmaya hakkı yoktur. Çünkü ferman, Nahçıvan'a sahip olmak için İsfahan'ın hâkimi tarafından, Caferkulu Han'a verilmiştir.28 İbrahim Halil Han, Nahçıvan'ı terk ettikten bir müddet sonra Caferkulu Han'ın kardeşi (F. Aliyev bir yerde onu amcasının oğlu bir başka yerde ise kardeşinin oğlu olarak ifade eder (Bak. s. 61-62). Kelbeli Han, Abbaskulu Han'ı iktidardan uzaklaştırıp kendisini 1787 yılında Han ilan etti. Bunun üzerine İraklin, İbrahim Halil Han'ın Nahçıvan'ı aldığı haberini duyup Knez İvan Bagration'u, İbrahim Halil Han'ın Nahçıvan'da güçlenmesine izin vermemek için ordusuyla Nahçıvan'a göndermişti. Lakin Kelbeli Han artık Nahçıvan'ı ele geçirmişti ve Gürcü ordularını kaleye koymadılar.29

Knyez Bakration, Nahçıvan kalesini muhasaraya alıp İbrahim Halil Han'ın arkasından bir grup gönderdi. Aynı grup, Sisyan etrafında az sayıda Karabağ askeri birlikleriyle karşılaştı. Her iki taraf arasında olan savaşta, Karabağ orduları geri döndü. İbrahim Halil Han'la II. İrakli arasında ihtilaf olduğunu haber alan Caferkulu Han, Bagration'un yardımıyla Nahçıvan'da hâkimiyeti geri almaya cüret etdi. Ama Bagration'un Nahçıvan'ı almak arzusu boşa çıktı ve Gürcü grupları, köyleri baskı altına alarak, oldukça fazla ganimetle geri döndü.30

Bunun sonucu olarak Kelbeli Han, Nahçıvan'da hâkim oldu ve onun hâkimiyet devri, 1787-1820 yılları arasında devam etmiştir. Kelbeli Han, Abbaskulu Han'ı sakinleştirmek için onu Nahçıvan'a davet etti ve büyük imtiyazlar verdi.31

Bu devirde Azerbaycan Hanlıkları için İran tehlikesi artmıştı. Kelbeli Han, Nahçıvan'ı İran zulmünden korumak için kendini "dost" gösteren

Rusya’ya yakınlaşmaya çalıştı. Kelbeli Han’ın hâkimiyeti devrinde Nahçıvan Hanlığının ekonomik durumu iyi idi.

Azerbaycan’ın güneyindeki bir kısım hanlıkları kendisine bağlayan Ağa Mehemmed Han, 1791 yılından itibaren Kuzey Azerbaycan’a hücum hazırlıklarına başladı. Bu şartlarda da Azerbaycan Hanlıkları, aralarındaki rekabeti devam ettirdi.

1792 yılında İbrahim Halil Han, Ümma Han’la ittifak yaparak Nahçıvan’a karşı harekete geçtiler. Onların ordularındaki asker sayısı 11.000’e ulaşıyordu. Kelbeli Han, Hoy ve İrevan Hanlarını yardıma çağırdı ve onların yardımıyla zafer kazandı. Savaşta çok sayıda Dağıstanlı ‘Lezgi’ savaşçılar da helak olduğundan Nahçıvan etrafındaki savaşın olduğu bölge “Lezgikıran” olarak adlandırılmıştır.32

Karabağ ve Avar askeri birlikleri Nahçıvan’ı terk eder etmez, Ağa Mehemmed Han’ın elçileri, hanlığa gelerek itaatlerinin göstergesi olarak rehin verilmesini istediler. Ağa Mehemmed’e mukavemet için yeteri kadar güçlü olmayan Kelbeli Han içten içe nefret besliyordu. Abbaskulu Han’ı, girov gibi Ağa Mehemmed’in yanına gönderdi. Ağa Mehemmed Han, Abbaskulu Han’ın Kelbeli Han’ın öz amcasının oğlu Abbaskulu Han’ı sevmediğini ve bunun için onu sadece uzaklaşdırdığını bildirdi. Bu sebeple rehinleri kabul etse de içinde Kelbeli Han’a karşı bir kin oluşmuştu.

Bunun için Güzey Azerbaycan’a 1795 yılında yaptığı ilk seferinden sonra Ağa Mehemmed Şah, Kelbeli Han’ın gözlerini çıkarttırıp Tahran’a gönderdi. “Nahçıvan eyaletinin statüsünün tespiti” bu sebeple yazılmıştır. Ağa Mehemmed dağıtılmış Gürcistan’tan geri dönerken Kelbeli Han’ın silah gücüyle kendisine tabi olmayacağını tahmin ettiğinden hileye başvurdu. Saygıdeğer bir şahsiyet gibi onu yaşadığı şehre davet etti. Fakat şehre gelir gelmez kör edilip Tahran’a gönderildi ve hapse atıldı. Bu hadiseden sonra Nahçıvan Hanlığı bağımsızlığını kaybetmiş oldu.33

Ancak, P. G. Butkov, Kelbeli Han'ın gözlerinin çıkartılmasının 1797 yılında Ağa Mehemmed Şah'ın Kuzey Azerbaycan'a yaptığı ikinci seferin sonunda olduğunu yazar. Bu mesele ile ilgili olarak "Rus ordusunun gafleten geri çekilmesi ile ilgili 1797 yılının yazında zulüm ve kötülüklerle mücadele eden Ağa Mehemmed, ahaliye de zarar veriyordu. Onun maksadı, Şuşalı İbrahim Han'ı darmadağın etdikten sonra Gürcistan'a gitmekti. Şah Abbas'ın zamanında Şamahılılar, Nahçıvanlılar, Talışlar, Gürcüler ve başkaları nasıl Mazanderan ve Astrabad'da iskan ettirilmişse, o da mevcut ahaliyi yurtlarından sürgün etmeyi istemekteydi. Nahçıvan ahalisini zorla İran'a göçürmek, köyleri yerle bir etmek için Nahçıvan'a gönderilmiş olan Serdar'a yetki verilmişti. Nahçıvan Hanı, bizzat Ağa Mehmmed Han'a ahalinin yurtlarından sürgüne gönderilmemesi için rica etmeye karar verdi ancak Ağa Mehemmed'in gazabına ilk uğrayan da kendisi oldu.34

Biz "Nahçıvan Hanlığı" kitabının yazarına katılarak P. G. Butkov'un fikrininin daha doğru olduğunu kabul ediyoruz. Çünkü, Kelbeli Han Rus ordusunun 1796 yılında Azerbaycan'da iken V. B. Zubov'la yazışmıştı, hatta o İran'a karşı yardım almak maksadıyla Rusya'nın hâkimiyetini kabul etmeye hazır olduğunu bildirmişti.35

Kelbeli Han'ın 1796 yılında Rus Komutanlığı ile ilişkide bulunması Ağa Mehemmed Han'ın zoruna gitmişti. Kelbeli Han, Tahran hapishanesinde fazla kalmadı. Bilindiği kadarıyla Ağa Mehemmed Şah Kuzey Azerbaycan'a ikinci seferini tamamlamış ve Şuşa'da kendine bağlı ileri gelenlerin suikasti sonucu öldürülmüştür. Ağa Mehemmed Şah'ın ölümünden sonra İran'da hâkimiyeti eline almış olan kardeşinin oğlu Feteli Şah, Kelbeli Han'ı azad etti, yalnız onun Nahçıvan'da değil Erivan'da yaşamasına izin verdi. Çünkü, Ağa Muhamet Şah, Nahçıvan Hanlığının idaresini Abbaskulu Han'a vermişti.36 Kelbeli Han, 1802 yılında yeniden Nahçıvan Hanı oldu.

Kelbeli Han, Nahçıvanlılar arasında büyük nüfuza sahip olduğundan birçok saray sakini de Nahçıvan'dan onun yanına Erivan'a göçmeye başladı. Feteli Şah Kelbeli Han'ın büyük nüfuza sahip olduğunu dikkate alarak 1803 yılının başlarında onu yeniden Nahçıvan'a hâkim olmasını sağladı.37

1804 yılında Rus-İran savaşı başladıktan sonra Feteli Şah hatta Mehemmed Han'ı tahttan indirerek hanlığın idaresini de Kelbeli Han'a vermiştir.38

Rus-İran savaşında Rusların üstün olduğunu gören, istikbalde kendi hâkimiyetini korumak ve gözlerinin çıkarılmasıyla ilgili gördüğü Kaçarlar sülalesinden intikam almaya karar veren Kelbeli Han, Rusya'ya meyletmeye ve Rus Komutanlığı ile münasebete başladı. Hatta 1826 yılında İran komutanı Ahmed Han, Erivan şehrine doğru hareket ettiği zaman ona hücum etti.39

Kelbeli Han'ın bu hareketine kızan Feteli Şah onun Tahran'a gelmesini emreder. Tabii ki, sonucun kötü olacağını hisseden Kelbeli Han, bu talebi yerine getirmekten imtina eder. Böyle olunca Şah, Kelbeli Han'ı zorla Tahran'a getirmeye karar verir ve 1000 kişilik bir orduyu Nahçıvan'a gönderir. Ama Kelbeli Han, şehir kapılarını kapatıp orduyu şehre sokmadı. Bunun üzerine Şah'ın veliahtı Abbas Mirze hiyle ile Kelbeli Han'ın akrabası Hüseyinkulu Han'a Kelbeli Han'ı misafir olarak Erivan'a çağırtıp onu yakalamayı başardı.40

Bundan sonra Hüseyinkulu 300 atlı ve 200 piyade ile Nahçıvan'a geldi ve Kelbeli Han'ın rakibi Abbaskulu Han yeniden tahta çıkarıldı. Kelbeli Han'ın oğullarından Şıhalı Han babasının İranlılar tarafından yakalandığını görüp Rusya'ya geçti ve Rus ordusuna intisap edip yarbay rütbesini aldı.41

1808 yılı Kasım ayının başlarında bir Rus ordusu, general Nebolsin'in komutanlığında Nahçıvan'a doğru, diğer bir grup ise Kafkaya'daki Rus

ordularının başkomutanı orgeneral Kudoviç'in komutanlığında Erivan'a ilerledi. Kelbeli Han'ın oğlu Şıhali Bey, Rus ordularının önünde ilerliyordu. Nahçıvan yakınlarında Karababa adlı yerde gerçekleşen savaşlarda Abbas Mirze'nin komutanlığında İran ordusu mağlup oldu ve nizamsız bir şekilde geri çekildi. Nahçıvan ahalisi, Şıhali Bey'in Rus ordusunun önünde geldiğini görerek karşı koyamadı ve şehir Rusların eline geçti.42 Ama Rus orduları, Erivan'daki İran birleşmelerinin mukavemetini kıramadılar ve çok geçmeden Nahçıvan'ı da terk edip geri çekildiler.43

Nahçıvan ahalisinin üzerinde büyük nüfuza sahip Şıhali Bey'in Rus askerlerinin içinde olması, İran hükümetini çok rahatsız ediyordu. Bundan dolayı o, hapiste olan Kelbeli Han'ı ölümle tehdit ederek oğlunun İran'a çağrılmasını istedi. Babasının hayatını kurtarmak adına Şıhali Bey, Rus ordusunu terk ederek İran'a geçti ve hemen hapsedildi.44

Rusların geri çekilmesinden yararlanan Abbas Mirza kuvvetlerini güçlendirdi. Nahçıvan, İran ordusunun asıl iskan bölgesi ve lojistik destek bölgesi olması sebebiyle Abbaskulu Han'ın inanmadığını da dikkate alan Abbas Mirza, babasından Kelbeli Han'ı serbest bırakmasını istedi. 1812 yılında Kelbeli Han yeniden Nahçıvan tahtına geçmiş oldu.45

Bilindiği gibi İran, Rusya ile girdiği savaşta mağlup olmuş ve 1813 yılı Ekim ayının 12'sinde Karabağ'ın Gülüstan köyünde anlaşma imzalanmıştı. Bu anlaşmaya göre İran, Doğu Gürcüstan, Dağıstan, Nahçıvan ve İrevan hanlıkları istisna olmak üzere Kuzey Azerbaycan hanlıkları üzerindeki haklarından Rusya lehine vazgeçeceklerdi.

Nahçıvan Hanlığı, İran Şah'ına bağımlı olmakla birlikte iç işlerinde bağımsızdı. Kelbeli Han, önceki gibi içten içe Şah'a karşı kin duymaktaydı. Bunu anlayan İran Şah'ı, Han'ın oğlunu esir olarak elinde bulunduruyordu.46

İran, Gülüstan antlaşmasını yapmaya mecburdu. Ama, Güney Kafkasya üzerinde olan emellerinden de vazgeçmiş değildi ve uygun bir ortamda Rusya ile savaşa hazırlık yapıyordu. İngiliz askeri eğitimcilerin yardımlarıyla İran ordusu yeniden kuruldu. Eski kalelerin güçlendirilmesi ve yenilerinin yapılmasına önem verilirdi. Özellikle de I. Rus-İran savaşı sonlarına doğru Nahçıvan'ın güney batısına 10 km'lik mesafede yapılmış olan Abbasabad kalesine ihtimam gösterilmiştir. Abbas Mirza adı verilmiş olan bu kale, Fransızların rehberliği ile Avrupa mimarisiyle inşa edilmiştir.47 O. Evetski, "Abbasabad kalesi Fransız ve İngiliz subayları tarafından güçlendirilmiş beşgen bir kale idi" şeklinde yazar.48 Rus seyyah, N. Nefedyev, bu kalenin teferruatlı tasvirini "… Abbasabad kalesi Nahçıvan'a giden yolun önünde durmaktadır. Ben bu kaleye gitmeyi borç bildim. Fransız mühendisinin bu eserine bakmak ve ihtiram etmek benim için borçtu. Bu kalenin inşaatı 30 yıl önce yapılmıştır. Derin hendekler suyla doldurulmuş, iki sıralı duvarlarda ateş açmak için yerler konulmuştur. Sığınacaklar ve diğer savunma yerleri daha da güçlendirilmiştir. Bu tür savunma yerleri gösteriyor ki, bu kale, İran'ın arkadaşları tarafından yapılmıştır. Onlar kaleyi yaparken çok geniş düşünüp kale muhafızının Aras'ın üstündeki köprüyü görmesini ve tehlikesizce geri çekilmesini dikkate alan bir mimariyi uygulamışlardır"49 şeklinde yapar.

1820 yılının başlarında, yaşlanmış olan Kelbeli Han, yönetimi oğlu Ehsan Han'a vererek Mekke'ye ziyarete gider. Ziyaretten dönerken Nahçıvan'a gelmeden vefat eder. Hanlık'ta hâkimiyyeti, Kelbeli hanın büyük oğlu Nezereli Han ele geçirir ve hemen Kelbeli Han'ın kardeşinin oğlu Kerim Han bu görevden onu alır. Fakat daha iki yıl geçmeden 1822 yılında Hüseyin Mirza Nahçıvan Hanlığında hâkimiyete nail olur. Bir yıl sonra 1823 yılında ise Kerim Han tekrar hâkimiyeti ele alır.50

1825 yılı Aralık ayının 25'inde (1826 Ocak ayının 6'sı) Petersburg'da hükümete karşı deklarasyon isyanı olarak adlandırılan bir ayaklanma olmuştur. İran sarayı bunu Rus devletinin zayıflamasının alameti olarak görüp 1826 yılının Temmuz ayında yeniden Rusya ile savaşa başlar. Rus idaresi, Knyez Eristov'un komutasındaki askeri birliğe, Aras çayı üzerindeki köprüyü tutarak Abbas Mirza'nın asıl kuvvetlerle Nahçıvan ya da Abbasabad kalelerine yardıma gelmesine mani olmayı emretmişlerdi. Bu birlik, 1827 yılının 26 Haziranı'nda (Temmuz'un 8'nde) savaşmadan Nahçıvan'a dahil oldu. Bundan sonra Rus askerleri Abbasabad kalesine doğru hareket ettiler. Şah kalenin reisini tayin etmişti. Ehsan Han, Rus komutanlığı ile münasebetteydi. 1827 yılı Temmuz ayının 5'inde (17'si) Aras çayı sahilinde "Cavan bulağı" yakınlarında yapılan savaşlarda Ruslar, İran ordusunu ezmişlerdi. Bundan birkaç gün sonra muhkem Abbasabad Kalesi, Ruslara teslim edildi.51

Birinci Rus-İran savaşında olduğu gibi ikincisinde de Ruslar galip geldiler. 1828 yılı 10 (22) Şubatı'nda yapılan Türkmençay Antlaşması'yla Nahçıvan ve Erivan Hanlıkları Rus yönetimine geçti. Çarlık Rusyası, güney sınırlarını kuvvetlendirmek ve kendine sosyal bir destek sağlamak amacıyla 1828 yılı Mart 21'de (Nisan 1'de) hanlıkları lağvedip bunların sınırları içerisinde 'Ermeni Vilayeti' adıyla bir bölge teşkil etti. Ancak Ruslar, Ermenilerin bu durum karşısındaki tavırları karşısında 1850 yılında 'Ermeni Vilayeti'ni de lağvederek yerine İrevan Eyaletini kurdu.

Maalesef, Nahçıvan Hanlığı dönemine ait hiçbir nüfus sayımı belgesi mevcut değildir, ancak, Osmanlı Devleti'nin 1728 yılında düzenlediği 'Nahçıvan Sancağı Defteri'ndeki kayıtları, -tabii göçleri ve nüfus mübadelelerini dikkate almazsak- Hanlık dönemi öncesinin etnik manzarası için esas alabiliriz. Hanlık, Rusya tarafından işgal edildikden hemen sonra, Rus askeri yetkilileri tarafından yapılmış nüfus sayımı bilgilerini de,

Hanlığın son dönemlerindeki etnik yapı hakkında fikir edinebilmemiz açısından esas kabul edebiliriz.

Şöyle ki, Osmanlı Devleti'nin düzenlediği Nahçıvan Sancağı Defteri'ne göre, Nahçıvan sancağının, Nahçıvan nahiyesine dahil olan köylerde vergi veren toplam 36 Müslüman ve 30 gayrımüslim yaşıyordu. Nahiyenin oluşumuna dahil olan Nahçıvan şehrinde ise 629 vergi veren Müslüman yaşıyordu.52 Defterin yayımlanmış kısmında Nahçıvan şehrinde yaşayan gayrımüslimlerin sayısı gösterilmemiştir. Ancak, 'ispence vergisi'nin miktarına göre şehirdeki gayrımüslim nüfusun cüzi bir rakam teşkil etmesi bir fikir verebilir. Şehirden toplam 1726 akça gelir toplanıyordu. Bu ise şehirden toplanan vergilerin (192, 676 akça) yüzde birlik faizi bile teşkil etmemekteydi.53 Defterde görüldüğü gibi sancaktan toplanan ispence vergisi adam başına 10-25 akçaya arasına tekabül ediyordu. Bu orandan yola çıkarsak aynı devirde Nahçıvan şehrinde 17 ile 69 arasında gayrımüslimin yaşadığını söylemek mümkündür. Demek ki, Nahçıvan'da vergi veren nüfus içinde toplam 47-99 arasında gayrımüslim yaşıyordu.

Elince'nin 27 köyünde 536 Müslüman, 20 yaşından yukarı 433 gayrımüslim kişi yaşıyordu. Kaldı ki, bu 433 gayrımüslimin tamamı Ermeni değildi, 89'u Katolik Çingene idi.54 Diğer Mevazi nahiyesinin 15 köyünde vergi veren, 171 Müslüman, toplam 21 gayrımüslim; Dere Şahbuz nahiyesinin 21 köyünde 36 Müslüman, 104 gayrımüslim, Mülkü-Aslan nahiyesinin 8 köyünde 148 Müslüman, 276 gayrımüslim kayd edilmiştir.55

Mevzayi-Hatun nahiyesinin 9 köyünde 6 Müslüman, 33 gayrımüslim; Karabağ nahiyesinin 10 köyünde 165 Müslüman, 72 gayrimüslim; Kişlağat nahiyesinin 18 köyünde 695 Müslüman, 1503 gayrımüslim; Dereşam nahiyesinin 4 köyünde 258 gayrımüslim; Azadcıran nahiyesinin 34 köyünde ve Ordubad kasabasında 1057 Müslüman, 1854 gayrımüslim; Şerlut nahiyesinin beş köyünde 85 Müsliman, 30 gayrımüslim; Derenurkut

nahiyesinin 5 köyünde 55 gayrımüslim; Sisyan nahiyesinin 118 köyünde 51 Müslüman, 28 gayrımüslim ve nihayet Dereleyez nahiyesinin 122 köyünde 259 Müslüman, 219 gayrımüslim kaydedilmiştir.56

Görüldüğü gibi Nahçıvan sancağının 14 nahiyesinin 8'inde vergi verenlerin çoğunluğunu Müslümanlar, 6'sında ise başkaları teşkil ediyor. Kayıtlardan anlaşıldığı üzere 2 küçük nahiyenin Dereşam (4 köy) ve Şerlut (5 köy) ahalisi yalnız Hıristiyanlardan ibaret idi. Genel toplam itibarıyla sancağa kayıt olan 7902 vergi verenden 3976'sı Müslüman, 3926'sını ise Müslüman olmayanlar oluşturuyordu. Seyidler, Müslümanların ileri gelenleri, elatların çoğu vergi vermekten azat idiler ve isimlerinin de deftere kayıtlı olmadığını dikkate almalıyız. Nahçıvan sancağı ahalisinin ve aynı zamanda Nahçıvan Hanlığı kurulduğu zamanda ahalinin çoğunluğunu Müslümanlar, diğer bir deyişle Azeri Türkleri teşkil etmiştir. Bu etnik çoğunluk Hanlığın yaşadığı devirlerde devam etmiştir. 1827-1828 yıllarda Nahçıvan Hanlığında toplam 4600 aile bulunduğunu ve bunların 4170'ini Azeri Türklerin oluşturduğunu V. Grigoryev de kaydetmektedir.57

Bu rakamlar da, Ermenilerin daima savundukları 'Nahçıvan bölgesinde yaşayan ve Hanlıkları oluşturan nüfusun çoğunluğunu Ermenilerin oluşturduğu" iddiasının tarihi kaynaklar ve resmi anlaşma ile kayıtlar ışığında yanlış olduğunu göstermektedir. Resmi kayıt, anlaşma ve belgeler, bu bölgedeki etnik nüfusun ekseriyetini Azeri Türklerinin oluşturduğunu açıkça göstermektedir.

1 Nikitin K. N., "Gorod Nahcıvan i Nahcıvanskiy uezd, Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i Plemenii, Tiflis 1882 (Nahçivan şehri ve Nahçivan kazası).

2 A.g.e., 187. s.

3 Budakova S., Nahçivan Diyarının Tarihi Coğrafiyası., Bakı 1995.

4 Mustafazade T. T. “Nahçivan vilayeti XVIII yüzyıllıkda”. Nahçivan Muhtar Respublikasv/Makaleler Toplusu Bakı, 1999 s. 38-61.

5 Nahçivan Sancagının Mufessel Defteri., Giriş ve tercumenin müellifleri. Ziya Bunyadov ve tarih elmleri namizedi, Husameddin Memmedov, Bakı 1997, sah. 25-36.

6 Aliyev Fuad, Aliyev Mirabdulla, Nahçıvan Hanlığı, Bakı 1996 s. 18.

7 A.g.e., 18. s.

8 A.g.e., 23. s.

9 Ekiazarov S., İsledovanie po İstorii Uçrejdenii Zakafkaziya, tom 1, Kazan-1889.

10 Aliyev Fuad, Aliyev Mirabdulla. a.g.e., 24-25. s.

11 A.g.e., 25-26. s.

12 A.g.e., 29-30. s.

13 A.g.e., 48. s.

14 A.g.e., 49. s.

15 A.g.e., 50. s.

16 A.g.e., 50-51. s.

17 Rosiyskiy Gosudarstvenniy Voenno-İstoriceskiy arşiv, RGVİA, Fond 52, liste 1, dosya 331, 80.

18 Aliyev F., Aliyev M., a.g.e., 55. s.

19 RGVİA, f. 52. l. I/194. d 331. IV his. l. 20.

20 A.g.e., 15. s.

21 Aliyev F., Aliyev M. a.g.e., 55. s.

22 A.g.e., 57. s.

23 A.g.e., 57-58. s.

24 Butkov P. G., Materialı Dlya Nnovoy İstorii Kafkaza, s 1722 po 1803 god, cast II, Sankt-Peterburg-1869, s. 176.

25 RGVİA f. 52. l I d 366 ç. III l. 20.

26 RGVİA f. 52. l I d 366 ç. III l. 323.

27 Aliyev F., Aliyev M. a.g.e., 60. s.

28 A.g.e.

29 RGVİA f. 52. op. I/194. d 366 ç. III l. 324.

30 Aliyev F., Aliyev M. a.g.e., 61. s.

31 A.g.e., 61. s.

32 A.g.e., 63. s.

33 Staticeskoe Opisanie Nahcvanskoy Provincii, Spb. 1833, s 49. Aliyev F. Aliyev M., a.g.e., 57-58. s.

34 Butkov P. G. Materiali Dlya Novoy İstorii Kafkaza, s 1722 po 1803 gg. Cast pervaya. Sankt-Peterburk 1863, 427-428. s.

35 Aliyev F., Aliyev M. a.g.e., 66. s.

36 A.g.e., 66-67. s.

37 A.g.e., 67-68. s.

38 A.g.e., 73. s.

39 RGVİA, f. VUA, d 4259/1806/, l. 126.

40 AKAK (Aktı Kafkazskoy arheolograficeskoy Komissii) c. III, Tiflis-1869, sened, 599. s.

41 Aliyev F., Aliyev a.g.e., 79. s.

42 RGVİA f. VUA, 4258 sened 4. hisse/1808/, l. 29.

43 Aliyev F., Aliyev M. a.g.e., s. 85.

44 A.g.e., 84. s.

45 A.g.e., 87. s.

46 A.g.e., 91. s.

47 Zubov P., Kartina Poslednei Voin í Rossii s Persiey., SPB., 1837, 131. s.

48 Aliyev F. Aliyev M. a.g.e., 93-94. s.

49 A.g.e., 94. s.

50 A.g.e., 94-99. s.

51 A.g.e., 96-99. s.

52 Nahçıvan defteri, 37-36. s.

53 A.g.e., 25, 49. s.

54 A.g.e., 60-90. s.

55 A.g.e., 60-125. s.

56 A.g.e., 126-333. s.

57 Grigorev V,. Staticeskoe Opisanie Nahcvanskoy Provincii., Sankt-Peterburk 1833, 29. s

Talış (Lenkeran) Hanlığı / İrade Memmedova [s.101-112]

Azerbaycan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü / Azerbaycan

Onsekizinci yüzyılın başlarında Azerbaycan'da bağımsızlık kazanmış feodal devletlerden (hanlık) biri de Azerbaycan'ın guneydoğusunda Talış Dağları, Hazar Denizi ve Muğan Çölü arasında yerleşen Talış (Lenkeran) Hanlığı'ydı.1 Gilan, Erdebil, Karadağ, Cavad Hanlıkları ve Salyan Sultanlığı ile sınırları bulunmaktaydı. Hanlığın merkezi ilk başta Astara, daha sonralarsa Lenkeran şehri olmuştur.

İsgender Münsi, 1628 yılında emirlerin listesinde "Talış" halkının iki emirinin adını veriyor: Bunlardan birincisi Astara'nın Talış kadısı Sarıhan ve ikincisi birkaç Talış mahalının kadiîsî 'dır.2 Bu sülalenin iki kolunun mevcut olan milkleri 1726-1727'li yıllarda kayd olunuyor3. Talış Hanlığı'nı iki han yönetiyordu. Lenkeran'da Omir Agis (muhtemelen Mir Aziz), Kızılağaç'ta Musa Han.4 "Tezküretül Mülük"te5 ise Talış Hanlığı'nda Astara ve Karadağ (muhtemelen Kızılağaç) olmak üzere iki hanlık ismi belirtilmiştir. Aynı zamanda Astara'da Mehemmet Hüseyn kendi bağımsızlığını ilan etmişti. Bu üç hâkim arasında Talış Hanlığı'nda eğemenlik için mücadele başlar. Bu savaşı Musa Han kazanır ve Mir Aziz ile Mehemmet Hüseyin'in topraklarını kendi topraklarına ekler. Böylece, Musa Han, feodal mülklerinin tam sahibi olur. Musa Han'ın yönettiyi bağımsız hanlığın Merkezi Astara şehriydi. O, Astara Kürab'ında hâkim olmuştur. Astara Kürab'ı (Kür bu bölgeden geçen nehirdir), Görganrude Asalim, Vilgic, Dırığ ve Zuvand mahallarından oluşuyordu.6

Bu devirde İran, Rusya ve Türkiye arasında Azerbaycan uğrunda savaşlar gidiyordu. Bakü'nün Ruslar tarafından işgalinden sonra, 26 Ağustos'ta Matyuşkin, Talışlı Mir Abas Beyden mektup alıyor. Bu

mektupta o, kendisinin Rusya'ya hizmet etme isteğini sunuyordu. Herhalde o Rusya ordusunun desteğini arkasına alarak rakipleriyle, ilk sırada Astaralı Musa Han'la hesaplaşmak istiyordu. Aynı zamanda Mir Abas Bey de himaye için Rusya'ya başvurmuştu. Onun bu davranışında Gürcü asıllı Kızılağac Sultanı, Becan'ın etkisi olduğu muhtemeldir.7

1724 yılındakı İstanbul Antlaşması'na göre, Derbent'ten Astrabad'a kadar Hazaryanı vilayetler Rusya'nın denetimine geçti. Fakat Rus ordularının 1722-1735 yıllarında Hazaryanı vilayetleri birinci işgali zamanı Talış Hanları kendi topraklarını ellerinde tutmayı başarmışlardı.8

1725 yılında Türkler Erdebil'i tuttular. 23 Aralık'ta general Levaşov Türklerden iki devlet arasındakı antlaşmanın şartlarına uyma ve Erdebil'den çekilme talebinde bulundu. Fakat Osmanlı tarafı bu isteği geri çevirmekle birlikte 1726 yılında Astara ve Kergerud mahallarını da aldılar. Bu da Rusların itirazına neden oldu.9

Erdebilli Ali Paşa, Astara'nın ve Kergerud'un işgalini şöyle açıklıyordu: "Bu mahallar üç tarafın hiçbirine tabi olmuyorlardı ve Türkler tarafından işgal olunan arazilerden buraya çok sayıda insan toplanıyordu. Onlar bir yere toplanarak Türk ordularına saldırıyorlardı. Türkler de buna son vermek için adı çekilen yerleri aldılar".

General Levaşov'un kansler Golorkin'e verdiyi bilgilerde Türklerin, Astara halkının bir kısmı tarafından davet edildiği gösteriliyordu. Buna sebep halkın, Astara'nın Rusya'ya geçeceğini duyması ve Hıristiyan Rusyası'na Osmanlı İmparatorluğu'nu tercih etmeleriydi. Fakat kısa zamanda Türklerin Astara halkına merhametsiz davranışını görerek pişman oldular. Bundan başka Türkler Astara bölgesinden yüksek vergi topluyor ve halka çeşitli yükülülükler getiriyorlardı. Türkler Astara halkından 140 bin manat (para birimi) vergi istemişlerdi10.

Rusya’ya eğilimiyle tanınan Kızılağaçlı Mir Abas Bey, Bakü’de olan Rus Komiserinden zaman kaybetmeden sandallarla Sarı Ada’ya ordu göndermesini rica ediyor ve Rus ordusunu Lenkeran’ı alıncaya kadar kendisinin Sarı Ada’da kalacağını bildiriyordu.

Rusya’yı, kendi sadakatına inandırmak için Mir Abas Bey, oğlunu ve kardeşini rehin vermeyi öneriyordu. Mir Abas Bey’in kardeşi Mir Aziz Han ise Rusya’ya karşıydı. O, Osmanlı himayesini kabul etti ve kardeşine Astaralı Musa Han’ın da Türk himayesine geçmesini örnek göstererek onun da böyle yapmasını önerdi. Az bir zamanda iki kardeş arasında Astaralı Musa Han’ın da etkisiyle, karşı durma yarandı. Böyle bir zamanda Türkler Mir Abas Bey’i hapsederek idam ettiler. Bundan korkan Mir Aziz Bey, Rus himayesine sığınma zorunluluğu hissetti. Levaşov’un yazdığına göre 1726 yılının Ekimi’nde Musa Han, Türklerin himayesindeydi ve onu korumak için yanında birkaç Türk vardı.11

1726 yılının sonbaharında Musa Han, Reşt’e, Dolgurukin’in yanına gelip Rusya’ya sadık kalacağını vad ederek Rus himayesine kabul edilmesini rica eder. Eğer Ruslar ona yardım ederlerse o, Çar hazinesine belli bir miktar para ödeyeceğini söyler. 1726 yılının 8 Aralığında Musa Han, oğlu Keble Hüseyn, elli beş kelenter (vergi toplayan memur) ve aksakal Rusya hükümdarına sadakat yemini ettiler.12

Astara’dan sonra komutan Şterşants, ordusuyla birlikte Lenkeran Hanı, Mir Aziz Han’ı da Rusların eliyle hâkimiyetten indirmek istiyordu. Bu nedenle de Mehemmetgulu, Mir Aziz Han’ı Ruslara karşı kışkırtıyor. Mehemmetgulu, Mir Aziz Han’a karşı açık düşmanlık yaparak birkaç dafa onun mülklerine baskın düzenliyor. Bundan sonra Mir Aziz Han, düşünmeden Rus İmparatorluğu’nun himayesine geçmek istediğini bildiriyor. O, Lenkeran aksakallarıyla beraber her yıl 5 bin manattan az olmamak kaydıyla haraç vermeyi vadediyor.13 Dolgoruki, Mir Aziz Han’la

ilişkileri düzenlemeyi başarıyor. Astara, Kergerud ve Lenkeran vilayetlerinin yönetimini Dolgoruki, Şternşants'a veriyor.

1727 yılının 18 Martı'nda Kızılağaç Sultanı Becan, Dolgoruki'nin yanına gelerek Rusya Devleti'ne sadakat yemini ediyor. Dolgoruki Becan'ın Kızılağaç vilayetinin hâkimi (kadısı) olarak kalmasını onaylıyor.14

Türkiye'nin gelecekte bu yerleri işgal etmemesi için Rusya hükümeti İstanbul Antlaşması'nın koşullarını yapma kararı alıyor ve sınır problemlerini çözmek için Osmanlı Devleti'ni görüşme yapmaya davet ediyor. 1727 yılının 12 Aralığı'nda Mabur köyünde (Şamahı yakınlarında) iki devlet arasında bir antlaşma imzalanıyor.15 Her iki devletin temsilcilerinin kararına göre Rus orduları silah kullanmadan Müşkür, Niyazabad, Cavad, Salyan, Lenkeran, Astara, Kızılağaç bölgesinin ve Talış dağlarının bir hissesini tuttular.16

General Levaşov'un bilgisine göre 1730 yılının Eylül'ünde Lenkeran vilayeti ve Erkivan mahalında büyük bir isyancı grub toplanmıştı. Fakat onlar, Assubay Vulgun'un ordusu tarafından yenilgiye ugratılmışlardı.

Böylece Rus yönetimi Guney Hazaryanı bölgelerdeki ayaklanmaları yatırmayı başardı. 1730 yılının Eylülünde Musa Han, yeniden Astara'ya döner. Rus hâkimiyeti Onun halk arasındaki itibarını göz önüne alarak Musa Han'ı yeniden Astara'nın hâkimi tayin eder.17

1732 yılında İran ve Rusya arasında imzalanan Reşt Antlaşması'na göre Azerbaycan'ın Kür Nehri'nden güneyde yerleşen Hazaryanı vilayetleri yeniden İran yönetimine geçti.18

Nadir Şah'ın hâkimiyeti devrinde Musa Han onun yönetimi altına girer. Nadir Şah, Bağdat yakınlarında Türk ordusunu geri püskürtür ve Hicri 1146 yılında (Miladi 1733) Bağdatlı Ahmet Paşa'yla barış anlaşması yapar. Nadir Şah, ona gönderdiyi mektupta işgal olunmuş İran eyaletlerinde olan tüm

Paşalara bu toprakları acilen terketmelerini emrediyor. Nadir'in ordusu Erdebil'e kadar geliyor.19

Bu zaman Talış Hanlığı'nda Seyid Abbas güçlenmeye başlıyor. Erdebilli Seyid Abbas, Lenkeran Hanları sülalesinin kurucusu olmakla beraber, Safevi neslinden gelmekteydi. İran'da baş veren karışıklıklar zamanı Lenkeran'a gelen Seyid Abbas yerli feodallarla yakınlık etmiş 1736 yılında Nadir Şah'ın hâkimiyetini tanımış ve sonralar oğlu Camal'ı (Kara Han) onun hizmetine göndermişti. O, Nadir Şah'ın Dağıstan'a seferi zamanı gösterdiyi şücaetten dolayı Cemaleddin Han adı veriliyor ve Uluf mahalındakı Bedelan köyünden Lekar köprüsüne kadar uzayan topraklar ona verilir.20 Nadir Şah öldürüldükten sonra (1747) Seyid Abbas kendisini bağımsız han ilan ediyor. Böylece bölgede bağımsız hanlık oluşuyor.21

Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi Oğlu "Ahbername"sinde "Seyid Abbas Bey'in, Ucarud, Deştend ve Uluf mahalından oluşan Talış vilayetinde yirmi yıl kadar hâkimiyette kaldıktan sonra vefat ettiğini" belirtmektedir.22 Seyid Abas Han'ın ölümünden sonra tarihte Kara Han gibi tanınan VI. Cemaleddin Mirze Bey (1747-1786) tahta çıkıyor.23 Onun devrinde hanlığın siyasal ve ekonomik gelişimine yönlendirilmiş çizgi açıkca görülmektedir. Kara Han, Talış Hanlığı'nın ekonomik ve siyasal gelişimini sağlayabilmek için sürekli ordu bulundurmak vb. gibi çeşitli uygulamalara baş vurmuştur. Talış Hanlığı'nda toprak sahalarının çoğu han soyundan olmayan feodalların elindeydi. Kara Han bu feodalların ekonomik ve siyasal kudretini sarsmak amacıyla merkezi hâkimiyetle hesaplaşmayanların toprağına elkoydu. İran tehlikesinden korunmak amacıyla merkezi Lenkeran'a göçürdü ve bayındırlık işleri yaptırdı. Şehir kale divarlarıyla çevrildi, Lenkeran'da, Han Sarayı, camiler, hamamlar, Pazar ve hanlar yaptırdı.24 Bu yapılanlar şehrin ticari ve kültürel merkeze çevrilmisini sağladı.

Kara Han'ın arkasında yönetici sinfin genelini oluşturan küçük feodallar duruyordu. Lenkeran Hanı, onların yardımıyla yerel feodalların merkezden kaçma eğilimlerine karşı mücadele yapabilmişti.25

Hanlıklar devri feodal perişanlığının ve ara savaşların gelişme devriydi. Lenkeran Hanlığı da Azerbaycan'ın diğer hanlıkları gibi belli (yer yer sınırlarda ufak değişiklikler görülmüştür) sınırları olan feodal devlet idi. Hanlık eğemen feodal sınfının siyasal hâkimiyetinin oluşumu ve onların üretim araçları üzerinde sahipliklerini koruyan kurumdur. Hanlığın fonksiyonu, mevcut sosyo-ekonomik yapının korunmasını sağlamak, yeni toprakların işgali, araziyi genişletmek ve hanlığın yabancı saldırılardan korunmasını sağlamaktı.

Feodallar kendi topraklarını genişlendiriyor, toprakları kendi ellerinde topluyor, feodal rentini çoğaltıyorlardı.26 Hanın kendi arazisinde eğemenliği kaçınılmazdı.

Lenkeran Hanlığı'nda iki önemli sosyal sınıf, feodal ve köylüler vardı. Vergi ödeyen kısma esnaflar da giriyorlardı. Fakat doğal işletmeciliğin (üretilen ürünün parayla değil başka ürünle değiştirilmesi) egemenliğinden ve diğer çeşitli nedenlerden dolayı esnaflar, Lenkeran Hanlığı'nda çok da önemli yer tutmuyorlardı. Feodal sınfı merdiveninin en başında Han duruyordu. Yasaların düzenlenmesi, mahkeme hukuku, ölüm hükmünün verilmesi ve affetme yetkisi Han'a ait idi.

Han, hem icra hem de mahkeme hâkimiyetini kendi elinde tutuyordu. Hatta Han, bazen şeriat davalarına bile müdahele ediyordu. Böylece her şey "Hanın defterhanesinden başlıyor ve en sonda Han tarafından onaylandıktan sonra yürürlüğe giriyordu. Parayla ilgili şikâyetlere direkt olarak Han bakıyordu".27 Han, hem de ordunun Başkomutanıydı. Ordu (çerik), Han'ın özel birliğinden, feodal atlılarından, özel korumalarından ve paralı birliklerden oluşuyordu. Çerik genellikle uzun süreli savaşlar zamanı

toplanıyordu. Naipler, kabile liderleri ve iri feodallar Han'ın isteği üzerine savaşçı vermek zorundaydılar.

Han'ın, devlet yönetim kurumu çok da büyük değildi. Yönetim genelikle Beylere ve dindar feodllara veriliyordu. Beyler, hanlıkta ve Han sarayında her zaman yüksek görevlerde çalışıyorlardı.28 Hanın en yakın yardımcısı Başvezirdi. Bundan başka maliye işleriyle serker-i ali, işletmeçilik işleriyleyse eşik ağası ilgileniyordu. Vergileri naip, kendhuda (köy ağası) ve yüzbaşılar topluyorlardı. Onların işlerini Sandıktar Ağası denetliyordu.

Lenkeran Hanlığı, Asalim, Gürgenrud, Astara, Vilgic, Zuvand, Çayiçi, Lenkeran, Diriğ, Uluf, Destvend (Erkivan), Ucarud ve Muğam olmak üzere 11 mahaldan oluşuyordu.29 Çayiçi Lenkeran mahalı 22, Uluf 12, Ucarud ise 5 köyden oluşuyordu. Ucarud mahalına Murenkuhe, Adınapazare, Alare, Süniddeşt ve Dilağardca aitti.30 Mahalların başında naip ve mahal beyleri duruyorlardı. Onlar vergi ve yükümlülükleri bölüyor, mahalda maliye işlerini düzenliyor, küçük sorunları çözüyorlardı. Köy ağaları naibe bağımlılardı ve köyü yöneltiyorlardı. Onları köy toplumu seçiyor, Hansa onaylıyordu. Bu görevlerin hiç birisi soyla geçmiyordu, fakat Han onaylarsa, irsi olarak geçebilirdi.31 Şehirler vergi memurları ve kalebeyler tarafından yönetiliyordu. Onlar şehri diş etkilerden korumalı, iç güvenliği ve pazarlarda düzeni sağlamalılardı. Şehirler, ayrı-ayrı mahallelere bölünüyordu. Sınırların ve stratejik yerlerin savunması, mülkleri sınır bölgesinde ve ticari yolların üzerinde olan feodallara önerilirdi.

Maaflar özel toplum sınıfını oluşturuyorlardı. Maafla küçük mülk sahibiydiler ve toplumdakı durumlarına göre “Beylerden daha aşağılardı. Onlar emek yükümlükleri taşımıyor ve onun bedelinde Han'a

askeri hizmet yapıyorlardı.32 Maaflar, Hanlığın genel askeri gücünü oluşturuyorlardı. Maaflar sayıca o kadar da çok değillerdi.

Lenkeran Hanlığı'nın feodal sınıfında, elbeyiler (göçebe veya yarımgöçebe kabile liderleri) de var idi. Yarımoturak göçebeler Delegardin, Şafideşt, Alar, Şahsever, Kürt ve İnulin köy toplumlarında daha fazlaydılar.

Din adamları da, birinci ve ikinci dereceli din adamları olmak üzere ikiye ayrılıyorlardı. Onlar nikâh kılıyor, duruşmaları araştırıyor, miras ve diğer sosyal hukuki sorunları çözüyorlardı. R. Zubov'a göre Lenkeran Hanlığı'nda 1500 din adamı yaşıyordu, bu da hanlığın nufuzunun %9'nu oluşturuyordu.33

Lenkeran Hanlığı'nda nufuzun çoğunu köylüler oluşturuyorlardı. Köylüler de, raiyet (bir hükmüdarın yönetimi altında bulunan ve vergi veren halk) ve eker olmak üzere ikiye ayrılıyorlardı.34 Raiyet köy toplumunun mülk sahibine verdiği toprağı ekiyor, toprak sahibine vergi veriyor ve bazı yükümlülüklerini yerine getiriyorlardı.35 Ekerler ise feodalın yönetiminde çalışan topraksız köylülerdi. Ekerlerin durumu raiyetten daha ağırdı.

Feodal ekeri başka feodala verebilirdi. Onlar bütünlükle feodalın yönetimindeydiler.36 Lenkeran Hanlığı'ndakı 15502 kişilik nufuzun 13.310 kişisi raiyet ve ekerlerlerdi. Bu da nufuzun % 80'ni oluşturuyordu.37

Raiyetin 1509-1799 yılları arasında vücuhat, icrahat, ulfae, elefee, gonalğe, ulak, ulame, bikar, şikare, tövcih adlı vergiler ödedikleri Babagil Ocağı'nın evraklarından belli oluyor.38 Buna ilave olarak halk "diş kirası"da vermeliydi. Bu Han'ın ordusunun geçimini sağlamak için verilen vergiydi. Genellikle Lenkeran Hanlığı'nda 19 çeşit vergi ve yükümlülük vardı. Vergiler mahallar üzre konuluyordu.

Lenkeran Hanlığı'nda şu toprak yükümlülükleri vardı:

1. Divan-i devlet toprakları: o devirde Han ailesinin toprakları birleşerek Han toprakları adlanıyordu. Bu topraklar Han, onun aile üyeleri

ve akrabalarının zenginleşmesi için önemli kaynaktı. Han bazen divan topraklarını yakınlarına hediye edebiliyordu.

2. Halise veya mülki halise: toprak emlakının bu kategorisinin sahipleri mahkeme ve vergi avantajına sahiplerdi. Bu da mülki halise topraklarında yaşayan köylülerden toplanan tüm vergiler direk toprak sahibine gitmesi anlamına geliyordu.39

3. Mülk: bazı feodalların irsen geçen topraklarıydı.

4. Tiyul: devlet adamlarına, subaylara ve ayrı kişilere belli bir süre için veya süresiz olarak verilen topraklardı.

5. Vakıf toprakları: din ocaklarına ait topraklardı.40

6. Cemaat toprağı: köy halkına ait topraklardı.

Cemaat topraklarından başka diğer toprakların hepsi feodalların elinde idi. XVIII. yüzyılda köylülerin toprakları beyler, şehirli tüccarlar, selemciler (faizci) ve diğer paralı kişiler tarafından alınıyordu.41

XIX. yüzyılın başlarında sonuncu Talış Hanı, Mir Hasan Han’ın kardeşi Mir Hüseyn Bey’in iki köyünde özel çiftliği vardı ve bu çiftliklerde 139 köylü aile çalışıyordu. 1825 yılında Mir Hasan Han, Lengerküran’da 13 aile, Kızılağaç köyünde 3 aile, Cil köyünde 3 aile, Germetuk köyündeyse bir aileyi İmanverdi Bey’in özel hizmetine vermişti.42

Lenkeran Hanlığı’nın ekonomisinin önemli kısmını ziraat, ilk sıradaysa tarım ve hayvandarlık oluşturuyordu. Lenkeran Hanlığı çeltiğiyle ünlüydü. Burada çok kaliteli prinç çeşitleri (sedri, akule, yetim, bilgicri, enberbu vs.) yetiştiriliyordu. Lenkeran Hanlığı’nda 323 bin put (1 put = 16 kg.) çeltik, 1135 bin put buğday üretiliyordu.43 Balıkçılık ve arıcılık44 ziraatta önemli yer tutuyordu. Lenkeran’ın 15 verstliğinde (uzunluk birimi) Gamişavan Irmağı’nda, ondan az uzakta Galyadan veya Çalyadan’da balık yetiştiriliyordu.45 Balık avından gelen gelir hazineye gidiyordu. Böylece, Han’ın gelirinin önemli bir kısmı prinçten ve balıkçılıktandı.46

Lenkeran Hanlığı’nda tüm arı peteklerinin sayısı 11 bin civarındaydı ve yılda 2500 put bal, 450 put arısütü üretiliyordu. Lenkeran balı kokusuna ve tadına göre farklıydı.47

Ekincilik tekniğinin ilkelliği ve yapay suvarma sisteminin olmaması yüzünden Lenkeran Hanlığı’nda ziraat çok az gelişmişti. Üzümcülük, bostancılık ve özellikle bağcılıkla uğraşıyorlardı. Bronevski’nin verdiği bilgilere göre, Lenkeran’da çok az, fakat kalitesine göre hiç de Gilan ipeyinden geri kalmayan ipek üretiliyordu.48 Bronevski’nin bu bilgisini diğer kaynaklar da doğruluyor. Bu kaynaklarda Talış Hanlığı’nda 3 bin put ham ipek toplandığı gösteriliyor.49 “Lenkeran’da daha çok ipek üretmek mümkündü. Rus konsolunun verdiği bilgilerde, Gilanlıların özellikle de Ağa Mehemmet Han’ın saldırıları yüzünden Lenkeran halkının bunu yapamadıkları” belirtiliyordu.50 Fakat 1795 yılında Gilanlılar, Lenkeran’da ipek üretimini tamamen durdurmak için dut ağaçlarını kestiler. Butkov, Rus tüccarların Sarı adası’na gelişlerinden sonra, Talışların ipek üretiminde hızla gelişmelerini bunun başlıca nedeni olarak gösteriyordu.51

Lenkeran Hanlığı’nda ketan da üteriliyordu. Seyid H. Z. Şirvani, Lenkeran halkının ketançılıkla uğraştığını yazıyordu. Burada yılda 125-126 bin put ketan üretiliyordu.52 Lenkeran Hanlığı’na ait Muğan Çölü’nde ise genellikle pamuk üretiliyordu. Burada yılda 600 puta kadar pamuk üretiliyordu.53

Başlıca meslek dalları özellikle Lenkeran’da toplanmıştı. Şehirde demirciler, bakırcılar, marangozlar, dülgerler, ayakkabı tamircileri, kuyumcular vardı. Köylerde ise çeşitli iş aletleri, çömlek ve bakır kapkacak üretiliyordu. Esnaflar esnaf odalarında birleşiyorlardı.

Çok zengin doğası, Hazar kıyısında uygun coğrafi yerleşimi, köy işletmeciliyi ve esnaflığın gelişmesi, Lenkeran Hanlığı’nda ticaretin gelişmesine neden oldu. Dubrovin’e göre doğasının zenginliği ile Lenkeran,

Güney Kafkasya’da Guba Hanlığı’ndan bile öndeydi.54 Lenkeran, Astara ve Kızılağaç Hanlığın önemli ticaret merkezlerindendi.

Ticari ilişkilerde önemli yeri Lenkeran şehri tutuyordu. XVIII. yüzyılın 40’lı yıllarından itibaren, yani Hanlığın başkentine çevrildikten sonra Lenkeran şehri ülkenin ekonomik ve siyasal hayatında önemli yer tutmaya başladı. Kara Han, çeşitli yerlerden buraya esnaf ve ustalar getirmişti. Lenkeran’ın Hazar Denizi aracıyla yapılan tranzit ticaretindeki konumu, onun ekonomi merkezi gibi gelişmesine, neden olmuştur.55 Lenkeran aynı zamanda ticari liman idi. Bu liman XVIII. yüzyılda Güney Kafkasya’nın iç pazarının Rusya ve Doğu ülkeleriyle ilişkilerini sağlıyordu. Hanlıktan, deniz yoluyla ipek, çeşitli ipek ve kağıt ürünleri, tahta, odun, kömür ve prınç götürülüyor, Bakü’de diğer ürünlerle değiştiriliyordu. Lenkeran’dan Bakü’ye odun, prinç, buğday unu, bal, tere yağı, peynir ve saire götürülüyor, Bakü’dense petrol ve tuz getiriliyordu.56

Lenkeran’dan Rusya’ya da prinç ve ipek gönderiliyordu. “Lenkeran Hanlığı’na ait Sarı Adası’nda yeterince ipek olsa da, onu gizli ve az miktarda satıyorlardı. Ona göre de ipek ürünleri az ve pahalıydı. Tüccarlar içinse gidiş-geliş tehlikeliydi”.57 Berezin’e göre, burada ipeyin putu 75 ila 100 gümüş manata (para birimi) idi.58 Arşivlerdeki XVIII. yüzyılın ikinci yarısına ait bilgilere dayanarak 1781 yılında, Lenkeran’da en kaliteli ham ipeğin bir putu 150 manata, orta kalitelisiyse 96 manat olduğunu söyleyebiliriz.59 Lenkeran limanından Rusya’ya ipek ve yarım-ipek kumaşlar götürülüyordu. 1795 yılında, Haşterhan tüccarlarının Lenkeran’dan toplam 20 put ipek aldıkları yazılı kaynaklara yansımıştır.60 Rus konsolosu Skibinevski, 1795 yılında Rus askeri ve ticaret gemileriyle Lenkeran’dan Haşterhan’a 4 bin put kadar prınç gönderildiğini yazıyor.61 Genel olarak 1795 yılında Lenkeran’dan Rusya’ya 40 bin manatlık ürün gönderilmiştir.62

Lenkeran Hanlığı'ndan un ve prıncin yanı sıra kızılbalık, uzunburun ve ne're balıkları ihraç ediliyordu.63 Lenkeranlı tüccarlar Hazar aracılığıyla İran şehirlerine balık, Haşterhan'a ise pamuk bez, orman ürünleri vb. ürünler götürüyorlardı. İran'dan Astara aracılığıyla buraya kuru meyve, pamuk, demir ve bakır ürünleri getiriliyordu.64

Çar hükümeti, Rusya-İran ticaret merkezini Lenkeran şehrine geçirmek istiyordu. Bu amaçla Rus memuru Şubin'i buraya göndermişlerdi. O, 1785 yılında Lenkeran'ı anlatırken, onu Hazar Denizi'nde Rus-Azerbaycan ticaretinin önemli yerlerinden biri gibi karakterize ediyor ve ekliyor: "Gümrük yerlerinde İran'ın bütün şehirleriyle ticaret yapılıyordu."65 Fakat Ruslar, Rus ticaretinin merkezinin Lenkeran'a taşınması halinde, Gilan Hanı'nın tacirleri soyacaklarından korkuyorlardı.

Rusların Enzeli'deki konsolosu M. Skibinevski'nin resmi bilgisine göre, daha XVIII. yüzyılın 90'lı yıllarında Lenkeran, ticaret için o kadar da önemli değildi.66 Bu Ağa Mehemmet Han Kacar'ın yürüyüşleri zamanı şehrin yıkılmasından dolayı söylenmiş olabilirdi.

Lenkeran'ın Tebriz, Erdebil, Enzeli, Tehran ve Astrabad'la ticari ilişkileri vardı.67 Lenkeran şehrinde 3 bin kadar nufus yaşıyordu.68 Şehir ticaretinin temel noktası pazardı. Tüccarların ve esnafların genellikle buraya toplandığını söyleye biliriz. Lenkeran pazarında 50 esnaf dükkanı vardı.69 Lenkeran şehrinde 2 pazar vardı. Yukarı pazar kale duvarlarından kenarda, Aşağı Pazarın ise, şehir kalesinin dışında, kaleye giden yolun kenarında yerleştiği Lenkeran'ın şehir planından belli oluyor.70 Pazarlarda alışveriş için belli tartı birimi, tartı taşları veya vahit para sistemi yoktu.

Rahtari (gümrük vergisi), Han'ın en büyük gelir kaynaklarındandı. Rahtari vergisinin miktarı, her şeyden önce götürülen veya getirilen ürünün kalitesine bağlıydı. Tüccar ve esnafların vermeleri gereken vergilerden biri de "darğalık" idi. Pazarda satılan tüm ürünlerden darğalık vergisi

alınıyordu.71 Resmi bilgiye göre Şamahı, Şeki, Bakü, Karabağ, Guba ve Lenkeran eyaletinde 8 bin kadar esnaf vardı.72 Ayrıca A. V. Suvorov'un verdiği bilgilere göre Lenkeran'da 300 kadar arsa vardı.73

Dönemin Rus kaynakları, Lenkeran Hanlığı'nın tüm açık alanlarında "Tatarlar" adlandırılan Azerbaycan Türklerinin yaşadığını yazıyorlardı. Astara, Zuvand mahallarında ve Safideşt'in Güney doğusunda ise Talışlar yaşıyorlardı.74

Lenkeran Şehri'nde 9 han var idi. Bunlardan yedisi kamıştan, birisi ağaçtan, diğeriyse tuğladan yapılmıştı. Yine şehirde üç cami vardı.75 Han sarayı ise şehre ayrı bir güzellik veriyordu.76 Ayrıca şehrin yakınındaki dağlardan birisinin üstünde Şeyh Zahid'in (Şeyh Sefi Erdebilli'nin hocası) mezarı üzerinde cami, Lenkeran'ın 10 verstliyinde Div kalesi, Alev Dağı yakınlarında Kız kalesi, Dager ve Ramagaç kaleleri vardı.77

Astara Irmağı'nın karşı tarafında Gapuçı adlı mahellenin güney tarafında kale ve dikili yapıtlar çok idi. Gapuçı'nin kendisinde üretilen tuğla ve taştan yapılmış bir büyük cami ve 7 hamam vardı.78 Erçivan köyünün batısında Şindan kalesi yerleşiyor. Hanaplı mahalıyla Buteser köyü arasında Dizde kalesi, Lenkeran'ın Vazrud Irmağı'nın kıyısında, dağ başında Belleber kalesi, Erkivan'da Div kalesi, Muğan çölünde Hemeşere kalesi, Banbaşı ve Elvade köyleri arasında Cümcüme kalesi, Hazar Denizi'nin kuzeybatısında, Muğan çölünün aşağısında Çendeg, Çakırlı ve Uluf mahalının Cil köyünde de birer kale vardır.79 Astara Mahalı'nın Buteser köyü'nün mezarlığında 2 türbe vardır. Onlardan biri Şeyh Zahid'in hocası Şeyh Çemaleddin'in, diğeri Şah İsfehbod'un (Fars hükmüdarlarına takılan isim) makberesidir.

Kara Han'ın Asalim ve Gorgenrud mahallarını alması, Gilanlı Hidayet Han'ı öfkelendiriyordu. "Kara Han'ın bu yerleri aldığını duyan Restli

Hidayet Han, ordu toplayarak hanlığa gelmek fikrine düştü".80 1768 yılında Hidayet Han 12 bin kişilik orduyla Lenkeran Hanlığı'na sokuldu. Şindam kalesine çekilen Kara Han, bir süre kendini savunsa da, Hidayet Han'a teslim olmak zorunda kaldı. Hidayet Han, büyük miktarda haraç alarak Kara Han'ı serbest bıraktı.81 Kara Han, Gilan'ın işgaline karşı yardım almak amacıyla kardeşi, Kerbelayi Sultan'ı silahlı bir grupla Gubalı Fetali Han'ın hizmetine gönderdi. Fetali Han'ın yardımı sonucunda İran yönetiminin planı suya düştü. Kendi eğemenliğini kuvvetlendirme ve düşmanlara karşı mücadele etmek için Kara Han, Gubalı Fetali Han'la birlik oldu.82

Kara Han, İran işgaline karşı mücadele etmek için Urmiyalı Aligulu Han, Şamahılı Mehemmet Saitle askeri-siyasal işbirliğine girmişti.83 Erdebil Hanlığı'nın kurucusu Nazarali Han (1747-1783) da, Lenkeran Hanlığı'yla dostluk ilişkileri içinde idi.84

Kerim Han Zend'in özel bir fermanından sonra Gilan Hanı Hidayet Han'ın toprakları Astara Irmağı'na kadar uzuyordu. Gilan ve Talış Hanları arasında toprak iddiaları yüzünden mücadeleler gidiyordu. İran hükümdarı her zaman Gilan Hanı'nı savunuyordu.85 Önceler Talış Hanı'na ait Astara İran hükümeti tarafından işgal edilip Gilan Hanı'na verilmişti.

1778 yılının Ocağı'nda Gilan'ın karma ordusu Kerim Han'ın rızasıyla Guba Hanlığı'nın himayesinde olan Lenkeran Hanlığı'na karşı geldi. Fakat konsol Markin'in tanıklığına göre, Talışlar ormanlık dağlara ve derelere kaçmış, dağlık yerlerde kendilerini savunmaya başlamışlar. Onlardan bazıları Cavad'a geri göndüler. Hidayet Han, Cavad Kalesi'ni işgal ettiğinde orada çok sayıda Lenkeranlı olduğunu gördü.86 1785 yılının yazında Lenkeran Hanlığı da Gubalı Fetali Han Devleti'nin vassalına çevriliyor.87 Fakat 1789 yılında Fetali Han'ın ölümünden sonra Lenkeran Hanlığı vassal bağımlılıktan çıkıyor.

Kara Han’ın ölümünden sonra yerine Mir Mustafa Han (1786-1814) geçti. Mir Mustafa Han yönetimi yıllarında yabancı politikada çok sayıda zorluklarla karşılaşılmaktadır. Bu regionla üç devletin ilgilenmesi ve Osmanlı’nın bu regionda etkisinin azalması Rus Devleti’nin kendi işgalçı politikasını kuvvetlendirme çabaları İran’ın tepkisiyle karşılaşıyor. İran hükümüdarı Ağa Mehemmet Han Kacar (1782-1797) Lenkeran Hanlığı’nın iç işlerine karışmaya başlıyor. Bu zaman Talış Hanı, Murtazagulu Han’a yardım ediyordu. Murtuzagulu Han Ağa Mehemmet Han’ın kardeşiydi ve onun tarafından takıp ediliyordu. 1787 yılının Aralığı’nda Murtuzagulu Han, Derbentli Fetali Han’dan ve Lenkeran Hanlığı’ndan ordu alarak Gilan’ı işgal etti.88 Ona yardım için Guba Hanlığı 230, Talış Hanlığı 660 kişi göndermişti.89 Fakat Murtuzagulu Han orada çok kalamıyor.

1790 yılında Lenkeran Hanı Mir Mustafa Han’ın yardımıyla Murtuzagulu Han ikinci kez Reşt’i işgal etti.90 1791 yılında 12 binlik orduyla Ağa Mehemmet Han, Murtuzagulu Han’ı Lenkeran’a geri dönmeye zorladı. Fakat Murtuzagulu Han’ın ve Mir Mustafa Han’ın birleşik orduları Ağa Mehemmet’in ordularını yenerek Talış Hanlığı’ndan çıkardı.91 Ağa Mehemmet Han’ın ordu komutanı yenilmenin nedenini ormanlarının büyüklüğü ve geçilmezliğine bağlıyordu.92 Bu başarılarına bakmayarak, Mir Mustafa Han, kendi kuvvetleriyle Ağa Mehemmet Han’a karşı fazla dayanamayacağını anlıyordu. Bu nedenle de Ağa Mehemmet Han’a karşı durabilecek bir devlet aramalıydı. Bu devlet de Rusya olabilirdi.

1792 yılında Lenkeran Hanı Mir Mustafa Han, diğer hanlıklarla birlikte Georgiyevsk’e, General Gudoviç’in yanına elçi göndererek, ondan elçisini Peterburg’a göndermesini rica etti.93 Burada amaç Kacar tehlikesine karşı Rusya’dan yardım almak ve Rusya’nın himayesine geçmek idi. Mir Mustafa Han, Ağa Mehemmet Han’ın açık ve barışmaz düşmanıydı. Ona göre de o, Murtazagulu Han’la birlikte Ağa Mehemmet Han’a karşı

çıkıyordu. Lenkeran Hanı defalarca Murtuzagulu Han’a müracaat ederek, eğer o, Ağa Mehemmet Han’a karşı ne zaman savaşacak olursa, Gilan eyaletini almak için kendisinin ona orduyla yardım edeceğini bildirmişti.94

Mirze Camal Karabaği, “Tiflis valisi İrakli Han, İrevan Hanı Mehemmet Han ve Talış Kadısı Mir Mustafa Han, İbrahim Han’ın bir araya gelerek Ağa Mehemmet Han Kacar’a tabi olmayacaklarına, birlikte olacaklarına ve birbirlerine yardım edeceklerine yemin ettiklerini” belirtmektedir.95

Mir Mustafa Han’ın, praporşik (Rus ordusunda rütbe) S. Kastatov’la sıkı ilişkilerde olmasına bakmayarak Rusya hükumeti bu sorunu çözmeye acele etmiyordu. Böylece, hem Lenkeran Hanlığı’nın, hem de diğer hanlıkların Rusya himayesine kabul edilmeleri uzuyordu. Bunun nedeni Çar Hükümeti’nin Müslüman hâkimlerin sadakatına güvensizliğiydi. Bu nedenle de Rusya Azerbaycan Hanlıklarını kendi himayesine kabul etmekte acele etmiyordu.

Ağa Mehemmet Han’ın Zakafkasya’ya (Önkafkasya) yeni saldırıya hazırlanması Rusya’yı olayları çözmeye zorladı. 1795 yılının 28 Mayısı’nda Devlet Şurası (Meclis) Gudoviç’e, Ağa Mehemmet Han’a karşı Mir Mustafa Han’ın yardımını ve onun Rusya himayesine geçmesini kabul etmesini tembih etti.96

Katerina hükumeti bu sırada Hazaryanı bölgelere yapılan herhangi işgalın Rusya Devletine karşı yönelmiş bir hareket olarak değerlendirileceğini bildirdi. Bu Rusya’nın Hazaryanı vilayetleri kendi işgali altına alma isteğini gösteriyordu. Mir Mustafa Han ve diğer Hanlar bunu anlıyor ve imperatşis’a II. Katerina’nın himayesine girmeye acele etmiyorlardı. Bunun nedeni onların kendi egemenliklerini kaybetmeyeceklerine emin olamamaları idi.97 Bu yüzden de hem Rusya,

hem de İran'a işgalci siyasetlerine rağmen kendi bağımsızlıklarını kaybetmemeye çalışıyorlardı.

Ağa Mehemmet Han Mir Mustafa Han'a kızgındı. O, Lenkeran Hanı Murtuzagulu Han'a sığınacak vermiş, kendisi ve babası onu tanımamış ve Rusya'yla yakınlık etmişti. General Gudoviç'e, Ağa Mustafa Han'a Rusya'nın onu şah olarak tanımasını istiyorsa, o zaman Hazaryanı vilayetlere karşı isteklerinden vazgeçmesini beyan etmesini söylemişti.98

1795 yılının Temmuzu'nda Ağa Mehemmet Han 85 binlik orduyla Azerbaycan'a saldırdı. Lenkeran Hanlığı civarındaki Sarı Adası'nda Rus ordusu ve bir Rus gemisi vardı. Onlar Hazaryanı bölgeleri Ağa Mehemmet'in saldırısından korumalılardı.99 Fakat Ağa Mehemmet Han'la düşman olan Hanlar bile kendi kuvvetlerini birleştirmediler. Ağa Mehemmet Lenkeran Hanlığı'nın topraklarını yağmalamak için askeri grup gönderdi. Bu grup Lenkeran Hanlığı'nın topraklarını perişan ettiler. Gilalnlılar Lenkeran'da ipekçilik için değerli olan dut ağaçlarının çoğunu kestiler, hanın eşini, annesini, kızkardeşini ve oğlunu esir aldılar. Ağa Mehemmet'in Enzeli ve Mazandaran'dan gönderdiği 60 gemilik ordu Lenkeran kıyılarına çıkmak istedi. Fakat Sarı Adası'nda olan Rus filosu buna firsat vermedi ve onları geri çevirdi.100 Bu sürede Lenkeran'da birçok bey ve hatta Hanın kendi akrabaları ona ihanet ederek düşman tarafına geçtiler. Buna göre de Mir Mustafa Han, önce Salyan'a kaçmış, daha sonraysa Sarı adasında yerleşen Rus ordularına sığınmıştır.101

Fakat Mir Mustafa Han'a ihanet edenler Ağa Mehemmet'in merhametini kazanamadılar. Ağa Mehemmet Han, onların idamına hüküm verdi. Lenkeran Hanı kısa bir süre içinde kendi topraklarını geriye aldı, fakat hiçbir zaman Ağa Mehemmet'e tabi olmadı.102

Ağa Mehemmet Zakafkasya'ya yeni yürüyüşe hazırlanıyordu ve elçilerini Şirvan'a, Şeki'ye ve Talış'a göndererek onu şah olarak tanımaları

isteğinde bulundu. Fakat onun rakıpleri Karabağ Hanı İbrahim, İrakli, Şirvan Hanı Mustafa ve Lenkeran Hanı Mir Mustafa ona tabi olmak için hiçbir çaba göstermediler. Bu da Ağa Mehemmet'i kudurtuyordu. 1795 yılının Eylülü'nde Lenkeran Hanı, temsilcisi Zaman Bey'i general Gudoviç'in yanına gönderir. 1795 yılının Ekimi'nde diğer elçisi Kerbelayi Esedulla'yı Rusya himayesine geçmek için Rusya'ya gönderir.103 Kerbelayi Esedulla'ya, Hanın adından tüm sorunları çözme yetkisi verilmişti. Fakat Ağa Mehemmet'in yürüyüşüyle ilgili anlaşmalara araverilir.

1797 yılının ilkbaharında Ağa Mehemmet ikinci defa Zakafkasya'ya yürüyüş eder. O, Azerbaycan halkının ona karşı direneceğini biliyordu. Bu yüzden de tüm olanaklarını kullanmak istiyordu. Ağa Mehemmet, Şamahı, Şeki, Salyan ve Lenkeran halkını Astrabad ve Mazandaran'a nakletmeyi düşünüyordu.

Bu yürüyüşü zamanı Ağa Mehemmet'in ordusu Lenkeran Hanlığı'nı harabeye çevirdi ve Mir Mustafa Han'dan ona tabi olmadığı için intikam aldı.104 Mir Mustafa Han, 200 aileyle Sarı Adası'na kaçtı. Lenkeran halkının bir kısmı ise dağlara çıktı.105 Böylece 1797 yılındakı ikinci yürüyüşü zamanı Kuzey Azerbaycan hanlıklarında eğemenlik Ağa Mehemmet'e az da olsa nasip oldu.

1797 yılının 4 Temmuzu'nda Ağa Mehemmet Şah, Şuşa'da katledildi. İran'ın yeni hâkimi onun yeğeni Feteli Şah oldu. O, Lenkeran Hanlığı'na karşı atılgan politika yürütüyordu. Lenkeran Hanlığı hem İran, hem de Rusya için stratejik önem taşıyordu. II. Katerina'nın ölümünden sonra onun yerine geçen I. Pavel'e de müracaat edildi ve bir daha himaye isteğinde bulunuldu. 1797 yılında Rus ordularının Azerbaycan'dan çıkarılmasından sonra İran saldırısından korkan Mir Mustafa Han, temsilcisi Mirze Mehemmet'i Rusya'ya gönderir. Mirze Mehemmet, Lenkeran Hanlığı'nın

Rusya himayesine geçmesi için anlaşma yapmalıydı. Nihayet, 1800 yılında Mirze Mehemmet bunu başarıyor. Lenkeran Hanlığı'nın isteğini yapmamak için hiçbir neden görmeyen, hem de Hazaryanında emniyetini sağlamak için Rus hükumeti Lenkeran Hanlığı'nı kendi himayesine alma kararını veriyor. I. Pavel imzasi olan ferman Lenkeran'a gönderilir.106

Bu anlaşmaların sonuçları resmi anlaşma gibi kaydolundu. Rusya, Lenkeran Hanlığı'na yabancı saldırı olursa yardım etmeyi üstleniyordu. I. Pavel, 1800 yılının 28 Ağustosu'nda ona müracaat eden bütün Azerbaycan hanlarına, aynı zamanda da Lenkeran Hanına kendi aralarında anlaşmalarını ve birleşmelerini emr ediyor. Çünki o dönem Gubalı Şeyh Ali Han, Şirvanlı Mustafa Han ve Lenkeran Hanı Mir Mustafa Han arasında Salyan vilayetine uğruna mücadeleler ve tartışmalar bütün hızıyla devam ediyordu.107

1797 yılında Fetali Şah yönetime geldikten sonra I. Pavel'le ilişkileri düzenlemeye çalışıyordu. Fakat temsilçisinin Sankt-Peterburg'dan dönmesini beklemeden Fetali Şah, Güney Kafkasya'nın tüm yönetici feodallarına ferman göndererek onlardan itaat simgesi olarak rehin ve büyük miktarda para talebinde bulundu. 1797 yılının Eylülü'nde Mir Mustafa Han, Baba Han'a (Fetali Han) tabi olur ve töyücü (haraç) ödemeyi kabul eder. Sonra Baba Han, Lenkeran Hanı'na merhamet gösterir. O, Mir Mustafa Han'a Reşt'in gelirinden yılda bin manat vermesini emreder ve buna karşılık ailesini geri verir.108

Mir Mustafa Han, erkek ve kızkardeşini Fetali Şah'a rehin vermişti. Fakat bir süre sonra Tehran havasının onlara düşmediği ve öldükleri haberini alır. Fetali Şah, Mir Mustafa Han'ı ele almak amacıyla onun kızı Beyimağa'yı oğlu Mehemmetali Mirze için almak istiyor. Bunun için o, Sadrazam Mirze Büzürg'ü Lenkeran'a görücü gönderir. Mir Mustafa önce razılık verir.109 Fakat Fetali Şah gelininin düğüne kadar Tahran'da

yaşamasını istediğinde Mir Mustafa Han onun da orada öldürüleceğinden korkarak izin vermiyor. O, Şaha: “Gerçi Sizin adınız padişahtır, fakat gerçekte ben kendimi hiç de Sizden eksik bilmiyorum”110 der. Mir Mustafa Han’ın yaptığına öfkelenen Fetali Han saldırı için hazırlanmaya başlıyor. Bu olaydan bahseden bir arşiv belgesinde Fetali Şah’la Mir Mustafa Han arasındakı anlaşmazlığın nedeni daha açık gösterilmektedir. Bu belgede Şahın, Mir Mustafa Han’la ilişkilerinin sertleşmesinin önemli nedenlerinden biri 1809 yılının baharında Lenkeran’a saldırı yapan şah birliklerinin Mir Mustafa Han tarafındın üç kez yenilgiye uğratılması, diğeri ise geçmiş Bakü Hanı Hüseyngulu Hanın kumandasında Rusya’ya karşı yürüyüş için hazırlanmış İran ordusuna Mir Mustafa Han’ın yardım etmemesidir.111 Güneyden gelen İran tehlikesi karşısında Mir Mustafa Han, yine de Rusya himayesine baş vurmak zorunda kalır. Rus Çarı 1800 yılı 14 Şubat tarihli fermanında Sarı Adası cıvarında bir silahlı gemi,112 1801 yılındaki fermanında ise iki gemi bulundurmayı emr etmişti. Bunun amacı Talış Hanlığı’nın sınırlarını yabancı tehlikelerden korumak idi. Karşılığında Mir Mustafa Han, Rusya devletine sadık kalmayı vadediyordu.113 Bu Lenkeran Hanlığı’nın Rusya’ya birleştirilmesinde ilk diplomatik adım idi.

Mir Mustafa Han, 1802 yılında Geyorgiyevsk Antlaşması’na göre Rusya himayesine girmeye karar verir ve İran feodallarına karşı mücadelede yardım istiyor. İran’da olan İngiliz ajani G. Cons, Mir Mustafa Han’a mektup yazarak onu Rusya himayesinden çıkmanın zaruri olduğu konusunda uyarır. O, eğer bunu yaparsa İran’la Lenkeran Hanlığı arasındakı ilişkilerin düzenlenmesine yardım edeceğini vaat eder.114 Fakat Mir Mustafa Han, bu fikirle razılaşmaz.

Çar Rusya’sının sömürge politikasında Lenkeran Hanlığı, Kuzey İran’da Rusya ticaretinin emniyetini sağlamak,115 İran’ın iç ve dış ticaretinde aktif

etken olan İngiltere'nin Rusya'ya karşı yaptıkları politikaya karşı gelmek ve Gilan'da Rusya etkisini güçlendirmek için gereken bir basamaktı. Bu nedenle de, Çar Rusya'sı bu bölgeye özel ilgi gösteriyordu.

1802 yılı 26 Aralık tarihinde Mir Mustafa Han ve diğer hanlıklar Rusya'ya sadakat yemini ettiler.116 1803 yılının Şubatı'nda Şamahı Hanı Mustafa Han, Lenkeran Hanlığı'na saldırdı. Önceden haber alan Mir Mustafa Han zamanında savunmaya hazırlardı ve Mustafa Han'ın ordularını geri püskürtmeyi başardı.117

Mir Mustafa Han görünürde Rus himayesini kabullense de, onların subaylarının isteklerini geç yapıyor veya çeşitli nedenler göstererek yapmıyordu. "Mozdok" gemisinin kaptanı Moçakov Mir Mustafa Han'ı Sisyanov'a şikâyet ederek, onun hiçbir tehlike olmadan sık sık Lenkeran Hanlığı'nın tehlikesizliğini korumasını istemesini ve Mogakov'un Mir Mustafa Han'ın düşmanı Enzelili Mirze Hanla dostluğunu beğenmediğini söylüyor.118

Mir Mustafa Han, Sisyanov'a 1803 yılı 5 Aralık tarihinde bir mektup yazarak Moçkov'un onun düşmanı, Reşt hâkimi Mehemmet Rza Han'la mektuplaştığını ve birkaç defa onun evinde olduğunu, Moçkov'un Mir Mustafa Han'dan ettiği şikâyetin asılsız olduğunu yazıyordu.119 Buradan Rus memurlarının Mir Mustafa Han'la ilişkilerinin hiç de iyi olmadığı görülüyor. Yeri gelmişken, uzun bir süre Mir Mustafa Han'ın Rusya eğilimli olduğu ve onun himayesini aradığı fikri oluştuğunu kaydetmemiz gerekiyor. Sisyanov'un Mir Mustafa Han'a yazdığı mektuplardan da, Rusya himayesine sadık kalsa da yaptıklarının bunun tam tersi olduğu görülmektedir.120 Aynı zamanda o İran'la da ilişki halinde olmuş ve bu iki devlet arasında politik manevralarla kendi bağısızlığını korumaya çalışmıştır.

Mir Mustafa Han Rus memurlarının yazışmalarından haber tutuyor ve amaçlarının Lenkeran Hanlığı'nı Rusya'ya birleştirmek olduğunu anlıyor. Mir Mustafa Han: "Eğer Rusya Devleti böyle bir istekte bulunursa, onu da Kacar gibi kovacağımı bilir" der.121 Bu Mir Mustafa Han'ın hanlığın bağımsızlığı konusunda ne kadar istekli oılduğunu gösterir.

Mir Mustafa Han, Ruslardan onun eyaletinin emniyetinin sağlanmasını istiyordu ve bunun için Sarı Adası'nda kale yapmalarını istese de, onlar buna olumsuz yanıt verdiler.122 Sisyanov Mir Mustafa Han'a yazdığı 1805 yılı 23 Nisan tarihli mektubunda "Siz yalnız sözde söylüyorsunuz, yaptıklrınızsa bunun tam tersidir. Eğer siz Rusya himayesine sadıksanız, neden geçen senenin yazında ben Baba Han'la savaşırken sen ona yardım için 150 kişi verdin ve onlar bana karşı savaştılar"123 diye yazıyordu. Bu mektubunda Sisyanov Mir Mustafa Han'ı, hem de Cavad Han'ın (Gence Hanı) oğulları Uğurlu Ağa ve Aligulu Ağa'yı kendi eyaletinde sakladığını düşünerek, suçluyor ve onların hapsedilerek Rusya'ya verilmesini istiyor. Diğer mektubundaysa Sisyanov, Mir Mustafa Han'dan Rus yanlısı Şagagi Cihangir Han'ı himaye etmesini ve İranlıları korkutmak için kendi kıyılarında 300 kişilik Rus ordusuna yer vermesini istiyordu. Aksi halde Mir Mustafa Han kendi Hanlığını kaybedecek ve hiç bir yerde kimseden yardım alamayacaklardı.124

1805 yılındakı antlaşmadan sonra Ruslar, Salyan'ı Şirvanlı Mustafa Han'a verdiler. Böylece Mir Mustafa Han'la, Şirvan'lı Mustafa Han arasında Salyan uğrunda mücadele başlar. 1806 yılının Şubatı'nda Sisianov'un öldürülmesinden sonra bazı Hanlar isyan ettiler. Talışlı Mir Mustafa Han, veziri Mirze Büzürk'le görüştükten sonra rahatça Ruslara karşı koymaya başladı.125 1806 yılında İran ordusu Şirvan'a kadar geri çekilirken 6 bin esir götürdü. Bu zaman İranlılar 2 bin aileyi Mir Mustafa Hana verdiler. Bunun yanı sıra Mir Mustafa Han, Bakülü Hüseyngulu

Han’a sığınak vermişti. Bu nedenle de 1806 yılında tayin olunan yeni Başkumandan general Gudoviç Mir Mustafa Han’a mektup yazarak126 ondan Sisianov’un katili Hüseyngulu Han’ı Ruslara vermesi ve onun topraklarında olan 2 bin aileyi Şirvanlı Mustafa Han’a geri vermeleri isteğinde bulundu. Diğer mektubunda127 ise Şeyh Ali Han, onun topraklarında görülürse, sığınak vermemesinin yanısıra, her türlü aracı kullanarak onu Rusya’ya vermesini istiyordu. Demek ki, Mir Mustafa Han, Rusların isteklerini yapmıyor, gerekirse Rusya’ya karşı çıkan Hanlara yardım ediyordu.

Mir Mustafa Han’ın İran’la ilişkileri devamlı olmayıp, değişkendi. Fereculla Han Nesekçibaşı (şahın Ordu kumandanı) Erdebil’e geldikten sonra Şahseven Nazarali Han’dan Mir Mustafa Han’a karşı ordu toplamasını istetdi. Fakat o, Mir Mustafa Han’la akraba olduğundan acele etmiyordu.128 1809 yılının Eylülü’nde 11 binlik İran atlısı Lenkeran Hanlığı’na sokuldu ve Lenkeran şehrini yağmaladılar.129 Mir Mustafa Han, ünlü kişilerden bir kısmını ve ordusunu alarak Gamışavan’a yerleşti. Burası her taraftan deniz ve bataklıkla çevrelenmişti, tek bir taraftan karayla Lengerkünan (Lenkeran) ile bitişikti. Bundan az önce Şirvan’ın saygın adamlarından biri sayılan Ömer Sultan Serdari, iki Mustafa Hanı barıştırmak ve Şirvan elini geri taşıtmak için Lenkeran’a gelmişti. Mir Mustafa Han’ın oğlu Mir Hasan Bey’le çarpışmada aniden öldürülmüştü. Buna rağmen Mir Mustafa Han, yine oğlu Mir Hidayet Bey’i yardım için Şirvanlı Mustafa Han’ın yanına gönderdi.130 Mustafa Han Salyan’dan Gamışavan’a yardım için bir bölük yaya ordusu gönderdi.131 Mir Mustafa Han yardım için Ruslardan da bir bölük getirdi. Bu olay hakkında “habername”de Kacar ordusu geldiğinde bu 150 Rus askeri hiç bir direniş göstermeden deniz tarafa kaçtıklarını yazıyordu. Bunu gören Mir Mustafa Han: “Bunlara bakınız, daha ordu onlara yetişmeden nasıl kaçıyorlar! Biz

ne kadar ağılsızız ki, bunlara umut ederek İran padişahıyla savaşıyoruz”132 dedi.

Mir Hasan Bey bir grup askerle Ucarud sınırında olan Bakülü Hüseyngulu Han’ın, Şirvanlı Mustafa Han’ın göçmen kardeşi Haşım Bey’in, Rüdbarlı Ali Bey’in, Bekdili Mehemmet Bey’in üzerine aniden saldırdı. Ali Bey ve Mehemmet Bey esir düştü, diğerleriyse kaçarak kurtuldular. Nesegcibaşı zamanın gidişine göre elindeki yetkiye dayanarak Şahseven Nazarali Hanı ve Fereculla Hanı esir aldı ve Lenkeran şehrini yaktırdı. Gamışavan’ı kuşatmaya başladı, fakat bir şey yapamadı.133 Bu günlerde Esgeran, İran ve Rusya arasında görüşmeler başladı. General Tormasov İran temsilcisi Mirze Büzürg’den Talış Hanlığı’nın özgürlüğünü tanımalarını istetdi.134 Mirze Büzürg, Şah tarafından gelerek Mir Mustafa Han’la görüştü. Böylece antlaşma ve dostluğu kuvvetlendirdi.135

Kotlyarevski’nin baskısıyla Talış hâkimi Mir Mustafa Han, Rusya’nın egemenliğini kabul ederek onların yönetimi altına girdi. O, İran Devleti’ne karşı çıkmaya başladığı için, Abbas Mirze, Astara’ya yürüyüş etti.136 1812 yılının Ağustosu’nda İran ordusu Lenkeran’a girmekle Talış Hanlığı’nın topraklarını elegeçirdiler. Ruslar savaştan sonra Mir Mustafa Han’la beraber Gamişavan’a çekildiler. İki aya kadar denizden ve kıyıdan çatışma devam etti. Gamışavan işgal edilemedi.137 Erkivan, Astara ve Lenkeran’da Abbas Mirze, 3 kale yaparak, bu kalelere bekçiler koydu.138

General Kotlyarevski, saldırarak Erkivan kalesini aldı ve sonra Lenkeran’a giderek, oradaki kaleyi kuşattı. Rus orduları 1813 yılı 1 Ocak tarihinde aşure akşamı kaleyi aldılar.139 Kale bekçilerinin kumandanı olan Serheng Sadık Bey ve Mehemmet Bey Kacar öldürüldü, Kotlyarevski’nin kendisi de 3 ağır yara aldı.140 Aslandüz ve Lenkeran zaferleri Rus İran savaşının talihini de belirlemiş oldu.141

Sonuçta Lenkeran'ın çöküşünden sonra İran ile savaşa son verilerek, hicri 1228 (1813) yılının 12 Ekim tarihinde Gülüstan Antlaşması yapıldı ve bu antlaşmaya göre İran hükümeti Gürcüstan, Dağıstan, Karabağ, Gence, Şeki, Şirvan, Derbent, Guba, Bakü ve Lenkeran Hanlıklarının Rusya'ya verilmesini kabul etti ve onayladı.142

Lenkeran'ın alınmasından sonra Mir Mustafa Han, çok yaşamadı.143 1814 yılının Temmuzu'nda öldü.144 Mir Mustafa Han'dan sonra yerine büyük oğlu Mir Hasan Han (1814-1826) geçiyor.145 Mir Hasan Han, yabancı politikada Rusya'ya karşı çıkıyor ve 1826 yılında Rusya'dan kaçarak, İran himayesine geçiyor.146 Bunun nedeni mayor İlyinski'nin Mir Hasan Han'a hakaret etmesi ve onun özel topraklarının üçte iki hissesini işgal etmesi oldu. 1826 yılında Abbas Mirze'nin yürüyüşü zamanı Mir Hasan Han Lenkeran'a geldi. O, Hazar askeri alayı ve Kazak bölmesini sıkıştırarak Salyan'ı, Kızılağac'ı elegeçirmeyi ve Lenkeran'ı kuşatmayı başardı. Kuzey'den yolu kesilen ve erzağı biten bölme reisi mayor İlyinski Haziran'ın 27'si gece şehri yaktı ve orduyu Hazar filosuna bindirerek Sarı Adası'na gitti.147

Abbas Mirze 30 binlik orduyla 1826 yılının Eylülü'nde Araz'ı geçerek Karabağ'ı işgal etti. Az sayıda İran bölükleri Lenkeran Hanlığı'na saldırdı.148 M. N. Pokrovski sınırda yaşayan halkın İran ordusunu sevinçle karşıladığını "Talış Hanlığı'nda halkın ayaklandığını"149 yazıyordu. Bunun nedeni Rusların bu hanlıklarla ilişkileri görünürde iyi olmasına karşın, gerçekte ise onlar tüm yönetimi kendi ellerinde tutmaya çalışıyorlardı. Hanlıkların adları, Hanlar yerlerinde kalsa da onların yönetilmesi Peterburg hükumetinin adamlarının, yani mahal reisleri, komendant ve diğerlerinin elinde toplanmıştı. Hanlık 1826 yılında Çar hükümeti tarafından kaldırıldı.150 1827 yılının başlarında İran askerleri tüm Kuzey Azerbaycan topralarını terk ettiler. Fakat Mir Hasan Han şimdilik Talış

Hanlığı'nda kalıyordu. O, Lenkeran'ın İran tarafından sıkı savunulacağından emindi. Türkmençay Antlaşması (1828) imzalandığında, onun 4. Şıkkında belirtilen Rus İran sınırına göre Lenkeran yine de Rusya'da kalmıştı.151 Bunu duyan Mir Hasan Han, Sadrazam Mirze Hudaverdi'yi Tebriz'e gönderiyor ve o, Abbas Mirze'yle görüşme yapıyor. Abbas Mirze ona şu cevabı verir: "Ben Lenkeran'ı Rusya'ya vermemek için çok çalıştım. Fakat başaramadığını, Rusya komutanının "belki yedi kuruş paradan vazgeçerim, fakat Talış Hanlığı'ndan vazgeçemem" dediğini söyler. Ben de çaresiz, Lenkeran'ı Rusya'ya teslim etmek zorunda kaldım".152 Bu konuşma zamanı Abbas Mirze, Mir Hasan Han'a Lenkeran Hanlığı'nı Rusya Devleti'ne teslim ederek İran tarafına geçmesini tavsiye etti.

Mir Hasan Han Hanlığın Rusya Devleti'ne verilmesine karşı çıkıyor. O, İran Devleti'nin bu olayla bağlı planlarına ve Lenkeran'ın teslimine itiraz ediyor. Mir Hasan Han, Lenkeran vilayetini Ruslara teslim etmediği için her iki devlet onu cezalandırmak için izliyorlar. Hem İran, hem de Rusya onun hemen hapsedilmesi için planlar yapıyor.153

İran ordularına olumlu direnç gösteremeyen Mir Hasan Han, Rusya tarafına geçse de kardeşleri onu aldatarak Lenkeran'a getirip Rusya devlet memurlarına teslim ediyorlar. İki devlet arasındakı anlaşmaya göre Rus hükumeti onu İran'a veriyor.154

Halhal mahalında hapsedilen Mir Hasan Han kısa bir süre sonra oradan kaçıyor.155 1831 yılının 5 Mart tarihinde otuz silahlı atlıyla sınır sayılan Astara ırmağını geçerek Lenkeran tarafa geçiyor. Hanın gelme haberi çok yaygın hal almış ve köylü isyanlarının başlanması için sinyal olur. Lenkeran Hanlığı'nın 8 mahalından 5'i kargaşa içindeydi. Şamahı komendantının Paskeviç adına gönderdiyi 1831 yılının 22 Mart tarihli tarihi raporunda: "Tüm Lenkeran hanlığı 2 binden fazla atlı ve yayaya sahip" olduğunu

yazıyordu.156 Lenkeran isyanı hanlığın yerinde kurulmuş olan askeri sömürgeye karşıydı.

27 Mart'ta Mir Hasan Han, Lenkeran'ı tuttu. 31 Mart'ta isyancılar şehri bırakmak zorunda kaldılar. İsyan iki ay sürdü ve yenilgiyle sonuçlandı. Mayıs ayının 7'de Han toplam 20 kişiden oluşan grupla sınır ırmağı Astara'dan Güney'e geçti. Birkaç hizmetçisiyle İran Devleti'ne teslim oldu.157 Fetali Şah, ona güvenmediğinden onu Tahran'a götürüp orada zehirleyerek öldürttü.158 Böylece XVIII. yüzyılda ortaya çıkmış olan Azerbaycan hanlıklarının tarihi önemi vardır. Bu devirde onlar kücük devletler halinde olsalar da yeniden bağımsızlık kazanıyorlar.

1 N. Dubrovin, İstoriya Voynı i Vladelstva Ruskih na Kafkaze. t. 1 kn. 1. S. P. b. 1871, s. 324 (Rusların Kafkasya'da Savaş ve Yönetim Tarihi).

2 İ. P. Petruşevski, Oçerki po İstorii Feodalnıh Otnaşeniy v Azerbaydjane i Armenii XVIII-XIX vv. L., 1949, s. 132; (16-19. y. y. de Azerbaycan ve Ermenistan'da Feodal İlişkiler Tarihine Ait Yazılar).

3 P. E. Butkov, Materialı po Novoy İstorii Kafkaza s1722 po 1803 gg. S. P. b. 1869, 1. cilt s. 86; (1722 Yılından 1803 Yılına kadar Kafkasya'nın Yeni Tarihine Ait Belgeler).

4 İ. P. Petruşevski, a.g.e., s. 132; P. E. Butkov, Materialı po Novoy İstorii Kafkaza s 1722 po 1803 gg. S. P. b. 1869, 1. cilt s. 86.

5 İ. P. Petruşevski, a.g.e., s. 132.

6 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi oğlu. "Ahbarname", Farsçadan çevrisi Ali Hüseynzade.

7 T. Mustafazade, Azerbaydjan i Russko-Turetskie Otnaşeniya v XVIII veka, Bakü 1993, s. 72; (18. yy. ilk üçten birinde Azerbaycan ve Rus-Türkiye İlişkileri).

8 İ. P. Petruşevski, a.g.e., s. 132.

9 T. Mustafazade, a.g.e., s. 95.

10 A.g.e., s. 96-103.

11 A.g.e., s. 104.

12 A.g.e., s. 105.

13 A.g.e., s. 106.

14 A.g.e., s. 107-108.

15 A.g.e., s. 90.

16 Azerbaycan Tarihi. 3. cilt. Bakü 1999, s. 369.

17 T. Mustafazade, a.g.e., s. 169.

18 P. E. Butkov, a.g.e., s. 110-111. .

19 A. Bakıhanov; Gülüstan-i İrem, Bakü 1951, s. 144.

20 Sayit Ali Kazım Bey Oğlu. Cevaşirinameyi Lenkeran. Farsçadan çeviren Şeyhzamanlı, B., 2000, s. 24.

21 İ. N. Berezin. Puteşestvie po Dagestanu i Zakafkaziyi. Ì. 1850, s. 120; (Dağıstan'a ve Zakafkasya'ya Seyahat).

22 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi oğlu. "Ehbarname", a.g.e., s. 31-32.

23 Azerbaycan Tarihi. 3. cilt. Bakü 1999, s. 410.

24 F. Asadov, İstoriya Talışskogo Hanstvo i Ego Svyazi s Rossiyey. Aftoreferat. Bakü 1966, s. 10; (Talış Hanlığının Tarihi ve Onun Rusya'yla İlişkileri.

25 Azerbaycan Tarihi. 3. cilt. Bakü 1999, s. 410.

26 E. Abdullayev. Azerbaydjan v XVIII veke i Vzaimoothoşeniya Yego s Rossiyey. Bakü 1965, s. 105; (Azerbaycan 17. yy.'da ve Onun Rusyayla İlişkileri).

27 A.g.e., s. 105-106.

28 AKAK (Aktı Sobraniye Kafkaskoy Arkeologiçeskiy Komiissiyey) t. 7, s. 430. d. 373; (Kafkasya Arkeoloji Komisyonu'nun Topladığı Belgeler).

29 Sait Ali Kazım Bey oğlu. Cevaşirinameyi Lenkeran. s. 11.

30 A.g.e.

31 Ç. Mustafayev., Severnıe Hanstvo Azerbaydjana i Rossiyi. Bakü 1989, s. 25; (Azerbaycanın Kuzey Hanlıkları ve Rusya).

32 33 İ. P. Petruşevski, a.g.e., s. 182.

34 Fezail Ağamalı. 18. yy. ın 2. yarısı – 19 yy.'ın Başlarında Kuzey Azerbaycan Hanlıklarının Sosyal Ekonomik İlişkileri. Bakü 1999, s. 123.

35 N. Dubrovin, t. 1. Kn. 2. Ş. b. b., 1871, s. 392.

36 Fezail Ağamalı. a.g.e., s. 142.

37 İ. P. Petruşevski. Azerbaydjanskie Hanstvo vo II. polovine XVIII veka. AREA. Ti. E. A. inv. 779, s. 12. (18. yy.'ın 2. yarısında Azerbaycan Hanlıkları).

38 Fezail Ağamalı. a.g.e., s. 142.

39 F. Asadov. a.g.e., s. 12.

40 Azerbaycan Tarihi. c. 4, s. 80.

41 İ. P. Petruşevski, Oçerki po İstorii Feodalnıh Otnaşeniy v Azerbaydjane i Armenii XVIII-XIX vv. L., 1949, s. 184-221; (16-19. yy.'da Azerbaycan ve Ermenistan'da Feodal İlişkiler Tarihine Ait Yazılar).

42 A.g.e., s. 240.

43 A.g.e., s. 288, 319.

44 Fezail Ağamalı. a.g.e., s. 48.

45 N. Dubrovin. a.g.e., t. 1. kn. 2, s. 325.

46 Berezin İ. N, a.g.e., s. 127.

47 F. Aliyev. Kuzey Azerbaycanın Şehirleri. Bakü 1960, s. 33.

48 Fezail Ağamalı. a.g.e., s. 63.

49 Bronevski S., Noveyşiye Geografiçeskie İstoriçeskie İzvestiya o Kafkaze. c. 1. M., 1823, s. 227; (Kafkasya Hakta Yeni Coğrafi-Tarihi Haberler).

50 E. Abdullayev. a.g.e., s. 422.
51 A.g.e., s. 115-116.
52 Butkov. a.g.e., c. 2. S. P. b., 1869, s. 333.
53 Fezail Ağamalı. a.g.e.
54 A.g.e., s. 59.
55 N. Dubrovin. a.g.e., t. 1. kn. 2, s. 323.
56 F. Aliyev. Kuzey Azerbaycanın Şehirleri. s. 32-33.

57 E. Abdullayev. a.g.e., s. 143, 235; AKAK. t. 4. d. 95.
58 A.g.e., s. 414-425.
59 Berezin İ. N, a.g.e., s. 115.
60 E. Abdullayev. a.g.e., s. 427.
61 Ç. Mustafayev, Severnıe Hanstvo Azerbaydjana i Rossiyi. s. 51.
62 A.g.e., s. 51.
63 A.g.e. s. 51.
64 E. Abdullayev, a.g.e., s. 126.
65 Fezail Ağamalı, a.g.e., s. 106.
66 E. Abdullayev, a.g.e., s. 294.
67 E. Abdullayev, a.g.e.
68 Ç. Mustafayev, Severnıe Hanstvo Azerbaydjana i Rossiyi. s. 51.
69 Berezin İ. N, a.g.e., s. 114.
70 Fezail Ağamalı, a.g.e., s. 92.
71 F. Aliyev, Kuzey Azerbaycanın Şehirleri. s. 108.
72 F. Aliyev, Kuzey Azerbaycanın Şehirleri. s. 111-112.
73 İgrar Aliyev, Azerbaycan Tarıhı. Bakü 1993, s. 208.
74 Azerbaycan Tarihi, ç. 1. Bakü 1958, s. 387.
75 N. Dubrovin, a.g.e., t. 1. kn. 2, s. 328.
76 Berezin İ. N, a.g.e.

77 Nazim Ceferli. Lenkeran. (Tarihi yazı). Bakü 1995, s. 8.

78 A.g.e., s 116-117.

79 Sait Ali Kazım Bey oğlu. Cevaşirinameyi Lenkeran. s. 38.

80 A.g.e., s. 33-42.

81 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi oğlu. ”Ehbarname”, a.g.e., s 38.

82 A.g.e., s. 39-42.

83 F. Asadov. a.g.e. s. 13.

84 A.g.e. s. 4.

85 Azerbaycan Tarihi. Bakü 1999, s. 415.

86 E. Abdullayev. a.g.e. s. 556.

87 E. Abdullayev. a.g.e. s. 556.

88 À. Bakıhanov. a.g.e. s. 175.

89 Butkov. a.g.e. s. 314.

90 Ç. Mustafayev. a.g.e. s. 71.

91 Butkov. a.g.e. s. 314.

92 À. R. E. A. T. İ. E. A., 1795 li d. 2.

93 V. N. Leviatov. Oçerki iz İstorii Azerbaydjana v XVIII veke. Bakü 1948, s. 164; (18. yy. Azerbaycan Tarihinden Yazılar).

94 Butkov. a.g.e. s 293-294.

95 Ç. Mustafayev. a.g.e. s. 81-82.

96 Mirze Cemal Karabaği. İstoriya Karabaha. Bakü 1959, s. 79; (Karabağ’ın Tarihi).

97 Ç. Mustafayev. a.g.e. s. 82.

98 V. N. Leviatov. a.g.e. s. 164-165.

99 Butkov. a.g.e. s. 331.

100 N. Dubrovin, a.g.e. t. III, s. 25.

101 Butkov. a.g.e. t. II, s. 33-334.

102 V. N. Leviatov, a.g.e., s. 167.

103 Butkov, a.g.e. s 334.

104 A.g.e., s. 334

105 V N. Leviatov, a.g.e. s. 190.

106 Azerbaycan Tarihi, III. cilt, Bakü 1999, s. 4313.

107 Ç. Mustafayev, a.g.e., s. 104.

108 V. N. Leviatov. a.g.e., s. 196.

109 Butkov. a.g.e. s 434.

110 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi Oğlu, a.g.e., s. 45.

111 A.g.e., s 46.

112 Otneşenie Generala Tormosova k Grafu Rumyançevu ot 24-go Sentyabrya 1809 Goda, no 94;. AKAK, t. IV. d. 881; (General Tormosov’un Graf Rumyançev’le 24 Eylül 1809 Yılında İlişkileri).

113 AKAK, t. I. d. 890.

114 Ç. Mustafayev, a.g.e., s 104.

115 Pismo Angliyskogo Poslannika k Mir Mustafu Hanu; AKAK, t. IV. d. 867, s. 576-577 (İngiliz Elçisinin Mir Mustafa Han’a Mektubu).

116 N. Dubrovin. a.g.e. t. 4, s. 15.

117 AKAK, t. II. d. 2014.

118 A.g.e., d. 1532.

119 A.g.e., d. 1533.

120 A.g.e., d. 1535.

121 A.g.e., d. 1539, 1540, 1541.

122 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi Oğlu, a.g.e., s. 56.

123 AKAK, t. II. d. 1537.

124 A.g.e., d. 1539.

125 A.g.e., d. 1540.

126 A. Bakıhanov, a.g.e. s 195.

127 AKAK, t. III. d. 670.

128 A.g.e., d. 671.

129 A. Bakıhanov, a.g.e., s 199; AKAK, t. IV. d. 874.

130 Azerbaycan Tarihi, IV. Cilt, Bakü 2000, s. 32.

131 A. Bakühanov, a.g.e., s. 199.

132 Berezin İ. N., a.g.e. s 121.

133 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi Oğlu, a.g.e., s. 47.

134 A. Bakühanov, a.g.e., s. 200.

135 Azerbaycan Tarihi, IV. Cilt, Bakü 2000, s. 32.

136 A. Bakühanov, a.g.e., s. 200; AKAK, t. III. d. 903.

137 Reşit Bey İsmayılov, Azerbaycan Tarihi, Bakü 1993, s. 118.

138 A. Bakühanov, a.g.e., s. 202.

139 Reşit Bey İsmayılov, a.g.e., s. 118.

140 A. R. E. A. T. İ. E. A., 1795/ı. d. 52, s. 198-199.

141 A. Bakıhanov, a.g.e., s. 203; A. R. E. A. T. İ. E. A., 1795/ı. d. 52, s. 204-205.

142 Azerbaycan Tarihi, IV. cilt, s. 36.

143 Ç. Zeynaloğlu, Kısa Azerbaycan Tarihi, Bakü 1992, s. 99.

144 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi Oğlu, a.g.e., s. 56.

145 Pismo Vaydemestra k Generalu Rtişevu ot 11 Sentyabrya 1841 Goda. AKAK, t. V. d. 729; (Vaydmestrin General Rtişev'e 11 Eylül 1841 Tarihli Mektubu).

146 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi Oğlu, a.g.e., s. 56; AKAK, t. V. d. 729.

147 Otneşenie Generala Paskeviça k Grafu Çernişevu ot 19 Marta 1831 Goda. no 231. AKAK, t. III. d. 422; (General Paskeviç'in Graf Çernişev'le 19 ìàğò 1831 Yılındaki İlişkileri).

148 Azerbaycan Tarihi, IV. cilt, s. 43.

149 A. R. E. A. T. İ. E. A., 1795/ı. d. 46.

150 Bak: G. Minasazov. Sto Let Odnoy Revolyutsii, Bakü 1930, s. 10 (Bir Devrimin Yüz Yıllığı).

151 İ. P. Petruşevski, a.g.e. s. 132.

152 AKAK, t. VII. d. 416.

153 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi Oğlu, a.g.e., s. 85.

154 AKAK, t. VII. d. 419.

155 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi Oğlu, a.g.e., s. 102.

156 AKAK, t. VII. d. 421.

157 Azerbaycan, MDTA (Merkezi Devlet Tarih Arşivi), F. 130, siyaha iş 27, s. 1.

158 Azerbaycan Tarihi, IV. Cilt, Bakü 2000, s. 104.

159 Mirze Ahmet Mirze Hudaverdi Oğlu, a.g.e., s. 113; Sait Ali Kazım Beyoğlu, s. 28.

160 Talış Hanlarının Seceresini Ali Hüseynzade düzenlemiştir.

Tebriz Hanlığı / Aynur Emenova [s.113-122]

Azerbaycan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü / Azerbaycan

Hanlığın Oluşması, Arazisi ve Nüfusu

Tebriz hanlığı 18. yy.'ın ortalarında Azerbaycanda kurulan küçük ve bağımsız feodal devletlerden (hanlıklardan) biridir. Hanlığın oluşmasında o dönemde İran'da ve Azerbaycan'da yaşanan siyasal olaylar büyük önem taşımaktadır.

1747 yılında Nadir Şah kendi komutanları tarafından öldürüldükten sonra onun akrabaları ve komutanları arasında yönetim için yapılan çekişmeler, halk arasında karışıklıklar yaratan dolandırıcıların ortaya çıkması, Afgan ve Özbeklerin şahın katili olan Afşarların üzerine saldırısı, katiller, yağmalamalar, yönetimsizlik ve kendi başınalık, ülke ekonomisinin çöküşü merkezi devlet yönetiminin tam çökmesine ve Nadir Şahın büyük imparatorluğunun bir kaç feodal devlete parçalanmasına neden oldu.1 Bu dönemde İran, Afganistan, Gürcistan, Dağıstan ve diğer yerlerde olduğu gibi Azerbaycan'da da bağımsız hanlıklardan ibaret devletler oluştu.2 Siyasal özgürlük kazanan Tebriz hanlığının kurucusu Dünbuli kabilesinin ünlü temsilçisi Necefkulu Han olmuştur.3 Dünbuli kabilesi Safevilerin yönetime gelmesinde emeği geçmiş kabilelerden biridir. Bu yüzden de I. Şah İsmail (1502-1524) yönetime geldikten sonra ona yardım etmiş olan kabile başkanlarına, o sıradan Dümbulilere ödül olarak tiul hukuku üzerine büyük toprak sahaları verilmişti.4 Kaynaklara göre Dünbuli kabilesinin anayurdu Hoy yakınlarında bulunan Sökülenabad ilçesidir. Bu kabilenin kökü Emir İsa'ya bağlıdır. İran padişahlarına gösterdiği hizmetler karşılığında Sökülenabad ilçesi ona verilmiştir. Bundan sonra Emir İsa'nın

çevresine her taraftan insanlar toplanmış ve bu kabile Dünbuli olarak adlandırılmıştı.[5]

Sonralar Dünbuli kabile başkanlarına olan saygı daha da çoğalmıştır. Kabilenin ünlü liderlerinden biri olan Salman Su Başı savaşlarda gösterdiği kahramanlığa göre Şah Abas'tan Han ünvanını aldı. Aynı zamanda yönettiği Hoy eyaletinden başka Selmas ve Gors bölgeleri de ona verilmişti.[6]

Tebriz ilinin yönetiminin Dünbuli feodallarının eline geçmesi Nadir Şah Afşar'ın Necefkulu Hanı Tebriz'e kadı ilan etmesiyle başlıyor.[7] Böylece 18. yy.'ın ortalarında ülkenin içinde bulunduğu tarihi durumdan yararlanan Necefkulu Han kendi elinde olan toprakları yöneterek, hanlığın temelini attı.

Tebriz Hanlığı Urmiye gölünün kuzeydoğusunda bulunuyordu. O, kuzeyde Üzümdil dağ silsilesi, Karadağ Hanlığı, doğuda Serab Hanlığı, güneyde Seherd dağı, batıda Urmiye gölü ile çevrili idi. Hanlığın arazisi dağlı, tepeli ve dereli alanlardan oluşuyordu. Köyler genellikle ırmak vadilerinde yerleşmekteydi.[8]

Tebriz hanlığı idari bakımdan Güney, Merend ve Tebriz illerine ayrılıyordu. Merkezi ile bağlı olan köyler sayıca çok olduklarından bu köyler yerli ağalar (beyler) tarafından yönetilen küçük nahiyelere bölünüyordu. Hanlığı oluşturan illere 350 köy bağlıydı.[9]

Hanlığın nüfusunun geneli yerleşik hayat süren çiftçilerden oluşuyordu. Hayvancılıkla uğraşan köylülerin sayısı onlara göre daha azdı. Onlar genellikle dağ köylerinde yaşıyorlardı. Tahıl üretimiyle uğraşan köylüler de hayvan, özellikle de koyun besliyorlardı. Bu yüzden de tüm köylerde yonca ekimi çok yaygındı. Ahalinin bir kısmı kuru meyve hazırlamakla, zanaatla uğraşıyorlardı.

Hanlığın başkenti Azerbaycan'ın en eski şehirlerinden olan Tebriz idi.[10]

Yüce Seherd'in kuzey tepelerinin (Yanık Dağlarının) ve kırmızı renkli Surhab dağının eteğinde bulunan Tebriz'in 3000 yıllık tarihi vardır. Bu şehir Orta Çağlarda uzun zaman büyük devletlerin başkenti olmuş, sanat, ticaret ve kültür merkezi olarak tüm dünyada ün kazanmıştır.11

Tebriz şehri deniz düzeyinden aşağı yukarı 1633 metre yüksekliktedir.12 Batısı hariç her taraftan yüksek dağlarla çevrilmiştir.13 Yüksekliği 400-500 metreye ulaşan ve kırmızı tepelerden oluşan Surhab dağı Tebriz'i kuzey ve kuzeydoğudan çevrelemektedir.14

Karadağ'ın yollarının rahat olmaması ve Seherd dağının Tebriz'le Marağa arasında geçilmez bir sınır oluşturması yüzünden zaten Hazar Denizi'ni Karadeniz'e, Kafkasya'yı İran ve Irak'a bağlayan tek yol Tebriz'den geçmek zorundaydı. Böylece, Astara, Erdebil, Tebriz, Hoy, Erzurum ve Trabzon yolu Hazar Denizi'nin Karadeniz'le, Tahran, Gazvin, Zengan, Miyana, Tebriz, Culfa yolu ile İran ve Azerbaycan'ın güney bölgelerini Ön Kafkasya'ya (Zakafkasiya'ya) bağlıyordu.

Bundan başka, Tebriz, Urmiye gölü aracılığıyla Irak ve güneyindeki diğer yolla Merağa ve Doğu Anadolu ilişkilerini sürdürüyordu.15 Bu yüzden de Tebriz olumlu coğrafi konumu sayesinde ticari transit merkezine dönmüş ve büyük bir stratejik önem kazanmıştır.

Şehrin havası kışın çok soğuk, diğer mevsimlerde sağlıklı ve iç açıcıydı.16

Hanlıklar döneminde Tebriz özellikle Acıçay ve Mehranrud (Meydan) ırmaklarının suyunu kullanıyordu. Şehrin en büyük ırmağı, uzunluğu 160 kilometre olan ve Savalan dağlarından kaynaklanan Acıçay'dır. Mehranrud ırmağı şehrin ortasından geçtiği için su ihtiyacının giderilmesinde önemli yer tutuyordu.17

Hanlıklar döneminde şehrin nüfusu yaklaşık 50.000'di.18 Bir zamanlar 500-550 bin nüfusu olan bu şehirde, nüfusun hızla azalmasındaki en büyük

neden 1721, 1727, 1779, 1780 ve 1786 yıllarındaki korkunç depremlerin yarattığı tahribattı. 1721 yılının 26 Nisanı'ndaki deprem sonucunda şehir büyük ölçüde tahrip oldu. Bu depremdeki insan kaybı hakkında farklı görüşler vardır. Bazı tarihçiler 70.000, bazılarıysa 90.000 olduğunu kaydediyorlar.19 1727 yılının 18 Kasımı'ndaki depremde yaklaşık 77.000 kişi öldü.20 1779 yılının kasımında Tebriz daha bir korkunç depremle yüz yüze kaldı. Bu feci olayda şehirdeki muhteşem tarihi binalar, Şehbi Gazan, Ali Şah Camisi, Canan Şah camisi, Seyid Hamza türbesi, Sadıkıye ve Talibiye medreseleri, Cuma camisi ve diğer cami, türbe ve mabetler bütünüyle tahrip oldular.21 Bu deprem sonucunda Tebriz ve çevre köyleri, kasabaları harabeye dönüştü. Şehir ahalisinden yaralı ve sakat kalanlar bir yana, yüz bin civarında insan hayatını kaybetti. Ölenler arasında şehrin ünlü kişileri, Ağa Mirza Baba, Molla İsmail, Mirza Fazlullah Tabib, Molla Ebu Ali Marağayi ve diğerleri de vardı. Ayrıca han sarayının yıkılması sonucunda Necef 'Kulu Hanın büyük oğlu Fazlali Bey duvar altında kalarak yaralandı ve vefat etti. Deprem bir ay boyunca devam etti. Sarnıç ve çeşmelerin bir çoğu tümüyle kullanılmaz hale geldi. Şehrin çeşitli yerlerinde derin ve korkunç uçurumlar oluştu.22 1780 yılının Şubatı'nda Tebriz'de bir deprem daha oldu. Bu depremde de şehir halkından 40.000 kişi hayatını kaybetti.23 Aynı yıl Tebriz Hanı Necefkulu Han Hoylu Ahmet Han'ın yardımıyla şehirde yapım işlerine başladı.24 O, şehrin çeşitli yerlerinde siyasal, askeri ve toplumsal önem taşıyan inşaat işleri yaptırdı. Necefkulu Han ilk önce depremde harabeye dönmüş olan Tebriz çevresindeki kale duvarlarının inşaatına başladı. Sekiz kapısı ve dayanıklı burçları olan bu kale duvarları iki yıl içinde yeniden yapıldı. Kalede tüm şehir ahalisine ev yapmak ve yaşamak için arsalar verildi.25

Necefkulu Han ve ondan sonraki yöneticiler tarafından yapılan inşaat ve onarım işleri sayesinde Tebriz şehri onarıldı ve neredeyse eski görüntüsüne

kavuştu. Bunu 19. yy.'ın başlarında Tebriz'in diğer şehirlere nispette daha iyi görünmesi de kanıtlıyor. Bu dönemde şehirden geçen yabancı seyyahlar ve yerli tarihçiler onun güzel doğasını büyük yeşil alanlarını, pazarlarını, kervansaraylarını vs. övmüşlerdi.26 19. yy.'ın başlarına ait kaynakların birinde şehrin genel görünüşü şöyle tasvir ediliyor: Çevresi büyük ve güzel bağlardan oluşan şehir, güzel manzaralı mülkler, muhteşem camiler, büyük medreseler, temiz hamamlar, pazar, kervansaray, dükkanlar ve geniş iki katlı evlerle donatılmıştı.27

Tebriz halkı genellikle ticaret, zanaat, çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşıyordu. Burada ticari önemi olan cok sayıda kuruluş vardı.

Şehir çevresinde demir, bakır, altın, tuz, mermer taş madenleri ve tedavi için önemli sular vardı.28

Tebriz şehri idari bakımdan mahallelere bölünmüştü. Sayıları yirmiye ulaşan bu mahallelerden Surha, Deveçi, Niyaba, Novber, Mehat-mehin (Miyar-miyar), Bağmeşe ve Vilcuye (Verçe) diğerlerine göre daha büyüktü.29 Her bir mahallenin muhtarı vardı. Onun görevi vergilerin zamanında toplanması için naibe yardım etmek ve hanın emirlerini icra etmekti.30

Hanlığın en büyük illerinden biri olan Merend kendi iç işlerinde Safevi yönetimi döneminde yerli feodallara haharlık unvanıyla verilmiş olan bağımsızlığını hanlıklar döneminde de korumaktaydı.31 Merend nahiyesi, kuzeyden Gerger bölgesi, doğudan Karadağ, güneyden Tebriz Hanlığı, Urmiye gölü, batıdan Hoy Hanlığı'yla sınırlıydı. Havası kışın soğuk, yazın serindi.

İlin ahalisi genellikle çiftçilik, hayvancılık ve bağcılıkla uğraşıyordu. Kuru meyve, özellikle de üzüm ve kayısı başlıca ticari ürünlerdi.

Merend nahiyesi içine 78 köyü kapsayan Merend, Culfa, Zuruz ve Yakut giriyordu.

Nahiyenin merkezi deniz yüzeyinden 1430 metre yüksekte bulunan Merend şehriydi.Güneydoğu tarafından yüksek olmayan dağ silsilesiyle çevriliydi. Şehir yaşlı çınarlar, kıvırcık karağalar ve diğer süs ağaçları açısından zengin ormanlarla çevrelenmişti.32

Hanlıklar döneminde Merend'de yaklaşık 2000 aile yaşıyordu.33 Şehirde taştan ve tuğladan yapılmış güzel binalar vardı. Bu binaların en muhteşemi Hanın sarayı idi. Saray bir kaç bahçe ve binadan oluşuyordu. Hanın selamlık ve yatak odaları büyük havuzlu bir bahçede idi. Burada yapılan fıskiye ona daha muhteşem bir görüntü veriyordu. Odaların penceresine renkli camlar takılmıştı.

Şehrin ortasından geçen Zelili ırmağından Merend'in çeşitli yerlerine uzanan su kanalları, şehri savunmak için önemli kale duvarları ve istihkamlar yapılmıştı. Burada büyük olmayan bir pazar, bir kaç hamam ve cami vardı. Şehirdeki eski camilerin birinin yanında çok eski zamanlardan kalmış bir türbe vardı.34

Tebriz Hanlığı'nın kapsadığı illerden biri de Güney mahalıydı. Güney mahalı, Erveneg mahalı, Mişo dağı, Selmas mahalı ve Urmiye gölü arasında bulunmaktaydı. Havası yazın çok sıcak olsa da, sağlıklıydı. Ahalisi genellikle çiftçilik ve bağcılıkla uğraşıyordu. Hayvancılık çok gelişmemişti ve Mişo dağının eteklerinde az sayıda hayvan besleniyordu.

Mahalda orman yoktu, çimen azdı. Onların en ünlüsü Urmiye gölü kıyısında bulunan "Keble çimeni" adlı çimenlikti. Ahali yapay yetiştirilmiş ağaçlardan odun hazırlayarak, satış için Tebriz'e götürüyordu. Kendileri ise yakıt olarak hayvan dışkılarını kullanıyorlardı.

Güney mahalında zanaat çok yaygındı. Özellikle de Şebüster'de hazırlanan şallar kalitesine göre tüm komşu bölgelerde ünlüydü.

Mahalın köylerinin su ihtiyacı dağlardan gelen pınar suyuyla gideriliyordu. Bu suların bir kısmı yeraltı çeşmelerinden, diğer kısmıysa

kırlardaki özel sulara akıyordu. Tüm mahalda elde edilen yıllık tahılın ondan biri vergi olarak han divanhanesine gönderiliyordu. Bundan başka, Güney mahalı hazineye belli miktarda para da vermek durumundaydı.

Güney mahalında, Tesuc nahiyesi hariç, 32 köy ve 6 küçük yerleşim birimi bulunuyordu. Mahalın merkezi büyüklüğüyle ve ürünleriyle ün kazanmış olan Şebüster köyü idi.35

Güney mahalına ait olan Tesuc nahiyesini 14 köy oluşturuyordu. Nahiyenin merkezi 1100 eve, büyük bir pazara ve güzel bağlara sahip olan Tesuc köyü idi. Mahalın diğer köylerine göre burada tahıl üretimi daha yaygındı.36

Hanlığın Siyasal Durumu

Tebriz Hanlığı siyasal yönden diğer hanlıklara göre daha zayıftı. Hanlığın siyasal hayatında Dünbuli taife başkanları önemli yer tutuyorlardı. Fakat 1747 yılından başlayarak Dünbuli soyunun yönetimine kadar Tebriz'de bir dizi önemli siyasal olay baş gösterdi.

Nadir Şahın ölümünden sonra (1747) kendisini III. Sam Mirze olarak adlandıran yalancı şahzadelerden biri Tebriz'de Afşar sülalesi temsilcilerine karşı ayaklandı. İyi silahlanmış bir grupla idari temsilcilerin aşağı yukarı hepsini katlettikten sonra kendisini Tebriz'e kadı ilan etti.37

Sam Mirze Tebriz'de para basmaya başladı ve Azerbaycan hanlarına kendi yöneticiliği hakkında fermanlar gönderdi.

Fakat bağımsızlıklarını ilan etmiş Azerbaycan hanları, Safeviler Devleti'ni onarma sloganıyla çalışan yalancı şahzadenin fermanını geri çevirdiler. Sam Mirze yönetimde uzun süre kalamadı. Kısa bir süre sonra Nadir Şahın amcasının oğlu ve eski serdarı Emir Arslan Hana yenildi.38

Bağımsız devlet oluşturmayı düşünen Emir Arslan Han kısa bir süre içinde Tebriz, Halhal, Erdebil ve Azerbaycan'ın güneyindeki bir dizi

bölgeyi kendine bağladı. Emir Arslan Han İran'da Adil Şah adıyla hükmüdar ilan edilen Alikulu Hanın, 1748 yılının sonundaysa onun saray ayaklanmasıyla tahta çıkmış kardeşi İbrahim Mirze'nin yönetimini tanımadı. İbrahim Mirze büyük bir kuvvetle Emir Arslan Hanın üzerine saldırarak onu yendi; Tebriz'e gelen İbrahim Mirze, kendisini şah ilan etti. Fakat Meşhat ve İsfahan'da isyan olduğunu duyan İbrahim Şah Muhammet Han Afşar'ı Tebriz'e kadı tayin ederek şehri terk etti. Meşhat'taki savaşta İbrahim Şah öldürülünce, Tebrizliler ayaklanarak Muhammet Hanı katlettiler.39

18. yy.'ın 50'li yıllarında İran'da taht uğrunda iki kuvvetli rakip -Muhammet Hasan Han Kacar ve Kerim Han Zend- mücadele ediyorlardı.40 Yönetim uğrunda genişleyen bu mücadele Güney Azerbaycan hanlıklarının oluşturulması için gerçekçi bir ortam sağladı. Bu yıllarda Güney Azerbaycan'ın bazı bölgelerinde yerleşmiş olan taifelerin başkanları durumdan yararlanarak yönettikleri bölgelerde bağımsızlık kazandılar. Bu dönemde Tebriz ilini Necefkulu Han Dünbuli, Hoy ilini ise onun yeğeni Şahbaz Han yönetiyordu.41

Fakat kısa süre içinde Mazandaran ve Astarabad illerini ele geçiren Muhammet Hasan Han Kacar 1757 yılında büyük bir orduyla Azerbaycan'a yöneldi ve Azerbaycan'ın güney bölgelerini ele geçirdi.42 1758 yılında Kerim Han Zend'i savaşta yenerek öldürdükten sonra Azerbaycan'ın güney hanlıkları yeniden bağımsızlık kazandılar.43 1758-1759 yıllarında Urmiye hanı Fetali Han Afşar Azerbaycan topraklarını birleştirmek için mücadeleye başladı. Bir dizi şehri ve Tebriz'i aldıktan sonra Dünbuli taifesinin güvenini kazanmak için Tebriz'in yöneticisi Necefkulu Hanı kendi ordusuna kumandan tayin etti. Bundan başka, Tebriz'in yönetimini de yine ona verdi. Fetali Han Hoylu Şahbaz Han ile dostluk ve birlik oluşturarak Hoy Hanlığı'nı kendine bağlı bir duruma soktu.44 Karabağ,

Merağa ve diğer hanlıkları da ele geçiren Fetali Han tüm Azerbaycan hanlıklarını kendine bağlamaya çalışıyordu. Fakat Kerim Han Zend'in 1760 yılı sonbaharında Azerbaycan'a başlattığı yeni saldırı bunun ertelenmesine neden oldu.

İran'ın çeşitli bölgelerini ele geçiren Kerim Han 1760 yılında Azerbaycan'a saldırarak, Tebriz'i kuşattı. Dört aylık kuşatmadan sonra halkın direnci ve havanın soğukluğu onu geri çekilmeye zorladı.

Kerim Han büyük bir hazırlıktan sonra 1761 yılının yazında yeniden saldırıya başladı. Fetali Han onu Uçan bozkırında, Karaçimen köyü çevresinde karşıladı. Savaşın başlarında Kerim Han Zend'in orduları yenildi. Fakat Azerbaycan askerleri gevşediler ve uyanıklığı kaybettiler. Bundan yararlanan Şeyhali Han Zend beklemeden yedek orduyla saldırdı. Takip olunan Fetali Han Tebriz şehrinde kalamayarak Urmiye kalesine çekildi. Kerim Han, Fetali Han Afşar'ın tüm düşmanlarını, Karabağlı Penahali Hanı son önemli savaşta yardıma çağırdı. 1762 yılının ortalarında 9 aylık kuşatmadan sonra Urmiye kalesi fethedildi, Fetali Han rehin alındı.45

Kerim Han Azerbaycan'ın güney hanlıklarını elegeçirdikten sonra burada bir dizi iş yaptı. Dünbuli tarifesini kendi tarafına çekmek amacıyla Necefkulu Han'ın Tebriz ilindeki yönetimini onaylayan bir ferman verdi. Şahbaz Hanı ise Fetali Han Afşar'la ilişkilerinden dolayı görevden alarak yerine kardeşi Ahmet Hanı kadı tayin etti.46

Buna ilave olarak Kerim Han bu hanlıkları kendine bağlamak için bazı hatırı sayılır hanları veya onların akrabalarından birini kandırarak Şiraz şehrine götürdü. Onların arasında Necefkulu Hanın büyük oğlu ve halefi Fazılali Bey ve yeğeni Şahbaz Han da vardı. Necefkulu Han oğlu Fazılali Beyi vatana döndürmek için çok çalıştı ve başardı. Fakat bunun bedeli olarak diğer oğlu 10 yaşındaki Ebdürrezzak uzun süre (14 yıl) Şiraz'da

Kerim Han’ın yanında rehin kaldı ve yalnız Kerim Han’ın ölümünden sonra vatana dönebildi.47

Kerim Han aldığı tüm önlemlere bakmayarak, Azerbaycan hanlıklarını kendisine tabi edemedi. Bazı hanlıklardan yılda (peşkeş) hediye adıyla belli vergiler almakla yetiniyordu. Bu dönemde Dünbulilerin egemen oldukları Tebriz ve Hoy hanlıkları önceki gibi bağımsız kaldı. Dünbuli hanları görünürde Kerim Han Zend’in naipleri (yardımcıları) olmalarına bakmadan, kendi arazilerinde istedikleri yasa ve kuralları uyguluyor, vergileri topluyor, silahlı bölük tutuyor, ihsan ve bahşişler veriyorlardı. Kerim Han hayatının sonuna kadar saygınlık kazanamadı.

Kerim Han kendi mektup ve fermanlarında bu bölgelerin hanlarına saygıyla yaklaşıyordu. O, verdiği fermanların birinde Tebriz hükümdarı Necefkulu Han’a şöyle diyordu: “Yüce kata, ala saraya, şaşaaya, celallı ve korkusuz devlete sahip, talihli ve servete dayanan sayın hanlar hanı ve azametli serdarlar serdarı Necefkulu Han.48

Necefkulu Han’ın egemenliği döneminde Tebriz hanlığının ekonomik durumu nispeten düzeldi. Necefkulu Han politikasını esas olarak iç durumu düzenlemeye ve dış ekonomik ilişkilerin sağlamlaştırılmasına yönlendirmişti. Bu amacla Necefkulu Han komşu devletlerle ilişkileri bozmamaya, tam tersine iyi ilişkiler kurmaya çalışıyordu. Dış politikada bağımsız olsa da, önemli olayları yeğeni, akıllı ve uzak görüşlü politikacı Ahmet Han Hoylu’ya danışıyordu.

Hoy hanı Ahmet Han (1763-1786) Dünbuli taifesinin en saygın başkanlarından ve döneminin ünlü şahıslarından biri idi.49 Onun döneminde Hoy Hanlığı Azerbaycan’ın en kuvvetli hanlıklarından birine dönüşmüştü. Ahmet Hanın Azerbaycan’ın bazı hanlıkları ve Gürcistan Çarlığı ile diplomatik ilişkileri vardı. İrevan, Nahçıvan ve Karabağ gibi bazı hanlıkları kendine bağlamıştı. Tebriz kadısı Necefkulu

Han gerektiğinde ordu, para ve başka açılardan Ahmet Han’a yardım ediyordu.

Karabağ hanı Ahmet Hanın yakın müttefikiydi. Her iki hanlığın birleşik ordusu ganimet elde etmek amacıyla bir kaç defa başarılı seferlere çıkmıştı. Bu seferlerden birinde Karabağ hanlığı Hoy Hanlığı’na tabi edilmiş, hanlığın yöneticisi Mustafa Han Hoy kalesinde rehin tutulmustu.50 Daha sonra Ahmet Han Urmiye hanı İmankulu Han’ın da etkisini kısıtlama kararını verdi.

Kerim Han Zend’in ölümünden sonra dilediği gibi hareket etmeye başlayan İmankulu Han kendi topraklarını diğer hanlıkların hesabına genişletmek istiyordu. Bu amaçla o, Serab hanlığının yöneticisi Ali Han Şegagi ile bir birlik oluşturdu.51 Ahmet Han Hoylu İmankulu Han’a saldırmak için Tebrizli Necefkulu Hana danışarak hazırlığa başladı. Bunun haberini alan İmankulu Han onları önlemek amacıyla 1783 yılının Temmuz’unda Tebriz’e saldırdı. Savaş Urmiye ordularının yenilgisi ve İmankulu Han’ın ölümüyle sonuçlandı.52 Ahmet Han’ın tavsiyesiyle Emir Aslan Han Afşar Urmiye Han’ı tayin edildi.

Ahmet Han’ın aynı zamanda Azerbaycan hanlıklarının Osmanlı Devleti’yle karşılıklı siyasal ilişkilerinin genişlemesinde büyük etkisi olmuştur. O, Türkiye ile sıkı ilişkiler içindeydi. Türkiye devleti bunun karşılığında Ahmet Han’a büyük avantajlar sağlamıştı. Bundan başka Türk sultanı, Ahmet Han’a 1784 yılında büyük bir askeri ünvan olan - “Serasker” unvanını verdi.53

Bu dönemde bir tek Hoy hanlığı değil, Tebriz gibi diğer Azerbaycan hanlıkları da Osmanlı Devleti ile arkadaşlık ilişkileri içindeydiler. Hanlığın yöneticisi Necefkulu Hanın Osmanlı Devletiyle bulunduğu diplomatik ilişkiler bazı kaynaklarda yansıtılmıştır.54 Tebriz Hanlığı’nın diğer devletlere oranla Türkiye ile daha sıkı olan ilişkileri

hakkında kaynakların birinde şöyle yazıyordu: “Tebriz’in Çar Iraklı’yla ilişkileri çok az durumda, o da yalnız karşılıklı saygı adına ve Tiflis’e tüccarlar ne zaman gelirlerse o zaman oluyor”. Urmiye hanı ile savaştığı zaman Türkiye’den ordu alıyor.55

Türkiye ile dostluk ilişkileri Rus yönetici çevrelerini rahatsız ediyordu. Çünkü bu ilişkiler Rusya’nın bu bölgelerde yürüttüğü politikayı başarısızlığa uğratabilirdi. Bu dönemde Rusya yeni topraklar fethetmeye, ticari pazarları genişlemeye ve hammal kaynakları elde etmeye çalışıyordu.56

İran yöneticisi Kerim Han Zend’in ölümünden (1779 yılının Şubatı) sonra ara savaşlarının yeniden alevlenmesi İran’ın dış politikasını bayağı zayıflattı.57 Siyasal durumdan yararlanan Rusya hükumeti Heşterhan’da İran’a karşı ekip hazırlamaya başladı. Rusların askeri hazırlık yapmaları haberi İran’ın ve Türkiye’nin yönetici çevrelerini çok rahatsız ediyordu.58

1783 yılında Georgievsk Antlaşması yapıldıktan sonra (bu antlaşmaya göre Kartli Kahetiya çarlığı Rusya Devleti’nin himayesine geçti). Rusya yönetici çevreleri Azerbaycan hanlarını kendi taraflarına çekmek için onlara uyarı mektupları, resmiyet için hediyeler gönderdiler ve onlardan Kartli-Kahetiya carı II. Iraklı’nın hareketlerine saygıyla yanaşmaları isteminde bulundular. Bu işlemin örgütçüsü II. Ekaterina hükumetindeki Doğu politikasının başkanı R. S. Potyomkin idi.59

Rusya Devleti’nin “uyarısından” sonra Tebriz kadısı Necefkulu Han Rusya’dan çekinerek, R. S. Potyomkin’e olumlu cevap veren mektup gönderdi. Mektupta şöyle deniliyordu: “Saygın ve şerefli imparatorun yüce bakanı Knez Grigori Aleksandr oğlu Potyomkin, sizin mektubunuzu aldık. İlan ediyorsunuz ki, Gürcü çarı Irakı sizin himayenizi kabullenmiş ve kimse ona karşı savaşmasın. Biz bunu dostça karşılıyoruz ve emin ediyoruz ki, biz İran yönetiminden kurtulduktan bu zamana dek Çar Iraklı ile sıcak

ilişkilerde olmuşuz. Şimdi ona değen herhangi bir zararı imparator tahtına hakaret gibi değerlendireceğinizi bildikten sonra, kimse ona saldırmaya cesaret edemez”.60

Gürcü-Rus antlaşmasından sonra Rus Devleti’nin yardımına güvenen Gürcü çarı Iraklı Rus ordularıyla birlikte Azerbaycan hanlıklarına sefer düzenlemek istiyordu. Rusya’nın yardımına dayanarak bölgede üstünlük kazanmak için, çar tarafından kendisinin Azerbaycan’ı zapta memur edildiğini, tabi olmayan hanlar üzerine Moskova’nın büyük askeri kuvvetler göndereceğini, adamları aracılığı ile Hoy, Tebriz ve Merağa gibi Güney Azerbaycan hanlıklarına da bildirdi. Hoy hanı Ahmet Han diğer hanlarla birlikte “biz ehli İslamdanız, kafire inkiyad edmeyiz, mülkümüze tecavüz olunmaya yeltenilir ise mütecavizi yerine oturtmak için elimizden geleni esirgemeyiz”, şeklinde düşündüğünü Osmanlı hükumetinin bölgedeki görevlisine bildirmekten geri durmamıştır.61

Georgievsk Antlaşması’nın imzalanmasından ve Rus ordularının Tiflis’te yerleşmesinden rahatsız olan Türkiye sultanı Azerbaycan hanlarına gönderdiği fermanda, Gürcü-Rus birliğinin Müslüman Türk halkları için sakıncalı olduğunu belirtiyor ve onları Gürcistan’a karşı birleşmeye çağırıyordu. Sultan hanlara bu işte para ve ordu gerektiği zaman yardımını esirgemeyeceğini vaad ediyordu.62

Bu durumda Azerbaycan hanları genel düşmana karşı birleşmek yerine birbirlerine düşman kesilmişlerdi.

1784 yılının Aralık ayında Necefkulu Han öldükten sonra onun 25 yaşındaki oğlu Yusif Hudadat Tebriz Hanlığı’nın tahtına sahip oldu.63 Fakat o yönetime geldiğinde yaşça büyük olan akrabası Ahmet Han Hoylu’nun rızasını almamıştı. Ahmet Han hanlığın tahtına Hudadat Hanın değil, arkabası Cihangir Beyin çıkmasını istiyordu ve bu nedenle de onların arasında büyük bir anlaşmazlık ortaya çıkmıştı.64 Ayrıca, Hudadat Han’ın

yönetime geldikten sonra ona danışmadan özgür bir politika yürütmesi Ahmet Hanı kızdırıyordu. O, Hudadat Hanın yöneticilik becerisinin olmamasını bahane ederek Tebrizi işgal etmek karanını aldı.65 Fakat Tebriz ordusunun gücüne tanık olan Ahmet Han bir tek kendi ordusuyla değil, taraftarı İbrahim Hanın ordularıyla birlikte Tebriz'e doğru yürüdü ve 1785 yılının yazında şehri kuşattı. Tebriz kuşatmada uzun süre kalmadı. Şehrin zengin tabakası geceleyin kendi hanlarına ihanet ederek, Tebriz'i Ahmet Han'a teslim ettiler.

Hudadat Han rehin alındı ve onun tüm serveti Ahmet Han'a kaldı. Tebriz ise bir milyon manat tazminat alındıktan sonra Hudadat Han'ın kardeşinin yetkisine verildi.66

Ahmet Han 1786 yılında kendi akrabaları tarafından öldürüldü ve bundan sonra Hoy Hanlığı eski saygınlığını kaybetti. Ona bağlı olan bir dizi hanlık bağımlılığa sonverdiler. Hudadat Han özgürlük kazandıktan sonra Tebriz'e geldi ve burada yönetimini yeniden düzenledi.67 Ahmet Han'ın ölümünden sonra ülkede yeni kargaşalar başladı. Bu durumda Azerbaycan'ı işgal etmek isteyen Rusya ve Gürcistan için olumlu bir ortam oluştu. Bu, Osmanlı Devleti'nin 1787 yılında Hoy Hanlığı'na göndermiş olduğu fermanda belirtiliyor: "İran'dakı karışıklıktan yararlanarak Tiflis valisi Azerbaycan'ı ve bizim topraklarımızı harabe etmek için Rusları davet etmiştir. Fakat onlar unutmamalılar ki, kendi yöneticileri olmayan devletleri savunmak için bizim hukukumuz vardır ve onların işgaline biz hiç bir zaman razı olamayız. Bu yüzden de biz Bayezıt, Van ve Şuşa memurlarına istenildiği zaman ordu vereceğiz, eğer Tiflis valisi kendi sınırlarını geçerse, o zaman Erzurumlu Mustafa'ya Hoy hanına 1500 çervonluk süvari ve kürk göndermesi emredilmiştir".68

Rusların askeri hazırlık yaptıkları bir dönemde İran'da, Muhammed Hasan Han Kacar'ın oğlu Ağa Muhammed Han, merkezleştirilmiş devlet

yaratma uğrunda mücadeleye başlayarak, Horasan, Şiraz, İsfahan, Mazandaran ve Gilan bölgelerini kendine bağımlı kıldı.69

Ağa Muhammed Kacar yönetime geldikten sonra (1790-1797) Azerbaycan'ın güney bölgelerini işgal etmek amacıyla 1791 yılında 10 bin kişilik orduyla sefere başladı. Serab hanlığının yöneticisi Sadık Han Şegagi hariç diğer hanlar Ağa Muhammed Hana bağlılığı kabullendiler. Serab hanlığının merkezi olan Serab şehriyse tahrip edildi. Ağa Muhammed Han Azerbaycan'ın güney hanlıklarını kendisine tabi kıldıktan sonra Tehran'a döndü.70 Böylece, Tebriz hanlığının bağımsızlığına son verildi ve arazisi İran devletine eklendi.

Hanlığın Sosyo-Ekonomik Hayatı ve Kültürü

Tebriz Hanlığı'nda halkın sosyal yaşamı, yönetimi ve savunma sistemi hakkında ayrıntılı bilgi veren bir kaynağa rastlamadığımız için, genelde Azerbaycan hanlıkları hakkında yazılanları Tebriz Hanlığı'na da eklemeyi uygun buluyoruz.

18. yy'ın 2. yarısında feodal sistem mevcut idi ve toplumun önemli tabakasını feodallar ve köylüler oluşturuyordu. Üst tabakanın başında yönetimi sınır tanımayan han duruyordu ve tüm devlet yönetimi hanın elinde toplanmıştı. O, diğer müslüman ülke yöneticileri gibi yasama ve yürütme işlerinde İslamın yasa mecellesi sayılan şeriata dayanıyordu.71

Yönetici feodal sınfı hanlar, beyler, ağalar, melikler, sultanlar ve ruhbanlar, yönetilenlerse reaya ve çiftçilerden oluşuyordu.

Hanlığın yönetim sistemi Safevi devlet yönetiminin daha basit bir örneği üzerine kurulmuştu. Hanlığı yöneten merkezi devlet idaresine "Divanhane" deniliyordu. Divanhane, han başta olmakla, yüksek görevli şahıslardan ve onların yardımcılarından oluşturuluyordu. Hanlık divanhanesinde vezir, divanbeyi, kale beyi, kadı, hazinedarbaşı, katip ve diğer görevliler vardı.72

Saray memurları arasında vezirin özel yeri vardı. O, daha bilgili ve güvenilir adamlardan tayin ediliyordu. Bazı tarih kitaplarının yazarı, devrinin bilgili şahıslarından olan Ebdürrezzak Dünbuli Hudadad Han Tebrizli'nin veziriydi.73

Hanlığın önemli kuvvetlerini askeri birlikler oluşturuyordu. Bu ordunun başkomutanı hanın kendisiydi. Ordu Hanın özel timi ve beyleri genellikle maaflardan ve hizmetçilerden oluşan ordu birliklerini içine alıyordu.74

Hanlıklar döneminde Azerbaycan'da divan toprakları, mülk, halise toprakları, tiyul, vakıf ve cemaat (toplum) toprak emlak türleri mevcuttu. Çiftçilik ve hayvancılık ziraatın önemli sahalarını oluşturuyordu. Genellikle, Tebriz vilayetinin havasının hoş ve suyunun bol olması çiftçilik, bağcılık, bostancılık ve ziraatın diğer sahalarının gelişmesine iyi bir ortam sağlıyordu. Burada pekmez, sebze, kuru üzüm vs. üzüm ürünlerine olan ihtiyaca göre çeşitli üzüm ve ipekçiliğin gelişmesi için geniş dut bağları hazırlanmıştı.75

Buna bakmayarak eskiden beri zanaat ve ticaret merkezi olan Tebriz'de toplumun büyük bir kısmı zanaat ve ticaretle uğraşıyordu. Bu yüzden de bu dönemde zanaat ve ticaretin durumunu daha ayrıntılı şekilde vermemiz iyi olacaktır.

18. yy'ın 2. yarısında Tebriz'in ekonomik hayatının önemli sahalarından birini oluşturan zanaat,76 sanayi üretiminin tek şekli olarak şehrin ekonomisi için çok önemliydi. Azerbaycan'ın bir kısım şehirlerinde olduğu gibi Tebriz'de de zanaat üretiminin dokumacılık sahası bayağı gelişmişti.77 Bu sanatın hammadde ihtiyacı ipekçilik ve hayvancılık ürünleriyle gideriliyordu.

Zanaatın bu sahasında en önemli yeri ipek dokumaçılığı tutuyordu.78 Tebriz'in ipeği kendi kalitesine ve çeşitine göre diger şehirlerin ürünlerinden üstündü. Türüne ve sayısına göre ipek dokumacılığında

Tebriz şehrinin büyük bir önemi vardı. Burada daha 17. yy'ın sonunda her yıl ortalama yaklaşık bin pud (tarla birimi) ağırlığı olan 6.000 tay ipek üretiliyordu. Bu ürünler iç ihtiyacı gidermenin yanında yabancı ülkelere de ihrac olunuyordu.79

Tebriz'de güzel ve iyi kaliteli kumaşlar dokuyan çok sayıda usta ve zanaatçı vardı. Bu yüzden de diğer Azerbaycan şehirlerinin yerli iş adamları buradan başarılı usta ve sanatçıları davet ediyorlardı. 17. yy'ın 70'li yıllarında Azerbaycan'da bulunmuş olan seyyah S. Gmelin'in verdiği bilgiye göre Şamahılı Mehemmet Seyyid Han şehrinde ipekçiliği geliştirmek için Tebriz'den Şamahı'ya yüz kadar usta davet etmişti.80

Dokumacılığı anlatırken onun önemli sahalarından biri olan halıcılığın Azerbaycan'da uzun bir geçmişe sahip olmanın yanında tüm şehir ve köylerde yaygın olduğunu da kaydetmek gerekiyor. Bu dönemde diğer yerlere göre Tebriz halıcılıkta özel bir önem taşıyordu. Burada üretilen halılar kalitesi nedeniyle diğer ülkelerde çok ünlenmişti.81 Becerikli ustaların hazırladıkları bu halı örnekleri bir kaç Batı ülkesindeki müzeleri süslemektedir. Halıcılığın yaygınlaşması nedeniyle burada çok sayıda yün temizleyici ve eğirici dükkanlar vardı.

Tebriz'de aynı zamanda çeşitli yün ve pamuk kumaşlar, şal, atkı, çorap, vs. dokunuyordu. Burada dokunan çok kaliteli kumaşlar (zerli hetai, tafta, atlas vs.) halı ve diğer dokumacıllık ürünleri Doğu ve Batı ülkelerine gönderiliyordu.82

Zanaatın önemli sahalarından biri de metal işleme idi. Bu sahada silah yapımcıları, demirciler, bakırcılar ve kuyumcular çalışıyorlardı.83

Silah yapımcılığı Tebriz'de eskiden mevcuttu. Çünkü ülkeyi zaman zaman yabancı saldırı ve savaşlardan korumak için gereken silahlı grupların bulunması ve onların silahlandırılması zorunluluğu burada çeşitli silahlar

yapan ustaların ve onların çalıştıkları kurumların oluşmasına neden olmuştu.

Kaynakların verdiği bilgiye göre, hanlıklar döneminde Tebriz'de çok iyi iki silah dükkanı vardı. Onların birinde çok kaliteli barut, diğerinde çeşitli silahlar, kursun, top, top arabası, çakmaklı tüfek ve diğer kara kuvvetleri teçhizatı üretiliyordu. Çok sayıda işçisi ve bekçisi olan barut dükkanları şehrin kenarında Yarık diye adlandırılan tepenin eteğinde, çeşitli silah dükkanları ise şehrin merkezinde -Erk kalesi içlerinde- bulunuyordu.84 Dükkanlarda ilkel teknikle el işi yapılıyordu ki, bu da ustalardan özel yetenek ve marifet istiyordu. Çünkü, barutun içeriği içi oyulmuş ağaç kütükleri içerisinde dövülüyor ve karıştırılıyordu. Bu yüzden de küçük bir dikkatsizlik büyük bir tehlikenin ortaya çıkmasına neden olabilirdi.

Metal yapımının diğer sahalarından biri olan demircilik ve kuyumculuk ürünleri yapımı Tebriz'de bayağı gelişmişti. Demirciler balta, keski, anahtar, iğne, nal, bıçak, ziraat aletleri, ev eşyaları vs. ürünleri hazırlıyorlardı. Kuyumcularsa zarif ve nefis mamuller yapıyorlardı.85

İç ve dış pazarın istemine uygun olarak gön ve deri yapımı da zanaatta önemli bir yer tutuyordu.86 Gön hazırlama, deri aşılama ve dericilikte çok su kullanılması ve çevreye pis koku yayılması nedeniyle bu imalathaneler şehir dışında, genellikle ırmak kıyısında yapılıyordu.87

17. yy.'ın sonu ve 19. yy.'da Tebriz şehrinde yapılan çizmeler kalitesine göre bir tek Azerbaycan'da değil, doğu ülkelerinde de ünlenmişti.

Tüm bunlardan belli oluyor ki, anlatılan dönemde Tebriz'de birçok zanaat dalı, dokumacılık, terzilik, ipekçilik, demircilik, bakırcılık, kuyumculuk, silah yapımcılığı, dericilik, boyacılık ve terlikçilik bayağı gelişmişti. Bunlara ilave olarak mimarlık, hakkaklık, nakkaşlık, kalfalık, marangozluk, çömlekçilik ve diğer zanaat dalları da yaygındı.

Zanaatın gelişimi iç pazarın ihtiyaçlarının çoğalması ve dış ticaretin gelişmesiyle ilgiliydi. Tebriz doğu ile batının ticaret merkezlerini birleştiren uluslararası kervan yolu üzerinde bulunduğu için siyasal durgunluk, barış, ticaret yollarının güvenliği oluşturuldukça ve vergi miktarı normala döndükçe zanaat da gelişiyordu.88

Şehrin sosyo-ekonomik hayatında önemli yer tutan zanaatcılar burada üretilen sanayi ürünlerinin başlıca yapımçıları idiler.89 Zanaatçılar (bakırcılar, kuyumcular, demirciler, terziler vs.) genellikle her bir dal üzre mevcut imalathanelerde çalışıyorlardı. Bundan başka ev ortamında tek başına çalışan ustalar da vardı. Bu dönemde tüm işler ilkel yolla ve elle yapılıyordu.

Yaygın imalathanelerde sipariş edilen ürünlerle birlikte, satış için de ürünler üretiliyordu. Farklı ustaların pazar sokaklarında özel dükkanları vardı. Zanaatçıların çoğu hem üretici, hem de satıcıydı.90 Onların ürettikleri ürünler yalnız Azerbaycan’da değil, Yakın ve Orta Doğu’da, Orta Asya’da ve Avrupa ülkelerinde de ünlenmişti.

Bu dönemde Orta Çağlara has kurumlar kalmakta idi. Ufak kurumlar ayrı ayrı üretim dalları olarak kuruluşlarda birleşiyorlardı. “Esnaf” olarak adlandırılan bu zanaat birlikleri birçok doğu şehirlerinde olduğu gibi

Batı’daki zanaat kurumlarından zayıf idiler ve şehir hayatında söz sahibi değillerdi. Esnaf odalarını zanaatçılar tarafından seçilmiş ihtiyar ve hatırı sayılır şahıslar-ustabaşılar yönetiyorlardı.91

Esnaflarda kuruluşların işini ve zanaatçıların hukuklarını yansıtan tüzük olmadığına göre onların hukuk ve görevleri özel risalelerle (broşürlerle) belitiliyordu. Her esnafın kendine özel risalesi (demirciler risalesi, dokumacular risalesi vs.) vardı. Yaygın risalelerde herhangi bir mesleği ahalinin gözünde yüceltmek ve taraftarlar kazanmak için onu ilahi hikmet

diye adlandırıyorlardı. Meslekler hakkında rivayet ve meslek sahibine bazı tavsiyeler de orada yansıtılmıştı.92

18. yy'ın 2. yarısında Tebriz işletmeciliğinin gelişmesinde zanaatla birlikte ticaret de büyük önem taşıyordu. Uluslararası ticaret yolları kavşağında yerleşen bu şehir eski zamanlardan beri önemli ticaret merkezlerinden biri olmuştu. Büyük ekonomik önem taşıyan kervan yollarının buradan geçmesi Orta Çağlarda onun ekonomik gelişiminde de önemli yer tutmuştu.93 Tebriz'in doğal zenginliği ve doğudan batıya giden rahat ticari yolların üzerinde bulunması burada iç ve dış ticaretin gelişmesi için önemli olmuş ve onun uluslararası ticarette önemli yer tutmasına neder olmuştur. Bu şehir zenginliğine ve ticaretine göre bir tek Azerbaycan'da değil, tüm Yakın Doğu şehirleri arasında istisna durumundaydı.94

17. yy.'ın 2. yarısında yaşamış olan Rus tarihçisi M. Çulkov Tebriz şehrinin ticari önemini şöyle anlatıyor: "İsfahan'ı da kapsadığı için tüm İran devletinde Tebriz gibi zengin ve ünlü ticaret merkezi yoktur. O, bir tek İran içinde değil, Rusya, Türkiye, Tataristan, Hindistan ve Karadeniz kıyıları ile de alış veriş yapıyordu".95

Tebriz'in hem ticari kuruluşları, hem de zanaat dükkanları genellikle pazarda toplanıyordu.96 Bu yüzden de, şehrin sosyo-ekonomik hayatında önemli yer tutan tabakaların -zanaatçılar ve tüccarların- durumu doğrudan pazarla ayarlanıyordu.97 Tebriz pazarı zenginliğine ve yoğun alış-verişi ile eskiden de dünyada önemli yer tutmuş ve çeşitli ülkelerin tüccarlarının dikkatini kendisine çekmiştir.98 Şehrin ekonomik temelini oluşturan pazar, üstü kapalı, geniş sokaklardan, bu sokaklarda bulunan kervansaraylardan, merkezi ticari meydandan v.s. oluşuyordu.99 Şehrin en kalabalık yerinde bulunuyordu. Yabancı saldırılar ve doğal felaketler pazara ağır darbe indirse de, ekonomik merkez olduğu için yerli yöneticiler tarafından onarılıyordu.

Tebriz pazarı önceleri olduğu gibi hanlıklar döneminde de dünyaca ünlü pazarlardan biriydi. Şehrin ticaret merkezi olmakla birlikte, onun sosyal hayatının da merkezi idi. Burada sırayla tüccar ve zanaatcı dükkanları diziliyordu.100

Bu dönemde Tebriz tüccarları ikiye ayrılıyordı. Onlardan bir grubu toptancılıkla, diğerleriyse perakende satışla uğraşıyorlardı. Toptancılar kendi tabakasının en zenginlerini oluşturuyorlardı. Onlar pazar içindeki kervansaraylarda bulunan hücrelerde oturuyorlardı.

Şehre ithal edilen ürünleri önce pazariçi kervansaraylara toplamak, sonra perakende satışa bırakmak gerekiyordu. İhraç edilen ürünler de o yerlerde toplanarak, dağıtılyor, keselere dolduruluyor ve gerekli işlemler yapılıyordu.101

18. yy.'ın 2. yarısında Tebriz yalnız Azerbaycan ve İran'da değil, Rusya, Türkiye, Tataristan, Hindistan, Karadeniz kıyıları ve diğer ülkelerle de ticaret yapıyordu. Trabzon yoluyla Türkiye ve Avrupa'ya genellikle ham ipek, şifalı bitkiler, baharat, pamuk, yün, deri, örtüler, hayvan vs. ürünler götürülüyordu. Aynı zamanda Rusya ve diğer ülkelere halı, şal, keçe, yün çorap, çeşitli boyalar, yün, deri, pamuk, ham ipek ve ziraat ürünleri götürülüyordu. Bundan başka Tebriz dokuma evlerinde dokunan ve sayısız miktarda yurtdışına gönderilen ipek kumaşları özellikle kaydetmeniz gerekiyor.

Ticari ürünlerinin ihracıyla birlikte o ülkelerden Tebriz'e çeşitli ürünler ithal ediliyordu. Diğer ülkelerden buraya çeşitli kağıtlar, tütün, kalay, mahut, bez, kibrit, cam, şeker, çay, bakır, demir ve diğer önemli ürünler getiriliyordu.102 Bu dönemde Tebriz pazarı yabancı ülke tüccarlarının getirdikleri ürünlerle doluydu. Pazarın zenginliği birçok kaynakta da yansıtılıyordu. Rus diplomatı, seyyah V. Borozdina Tebriz pazarının zenginliği hakkında şöyle yazıyor: "Şehrin pazarı geniştir. Burada ipek,

kağıt, yün, kumaşlar, İngiliz ve Hollanda mahutu, kaliteli şallar ve halılar, cam, çini kablar, bazı çelik, nesneler, çeşitli mücevher ve diğer Asya ve Avrupa ürünleri çoktur".103

Genellikle, Tebriz şehrinde tüm dünyada üretilen zanaat ürünlerine rastlamak mümkün oluyordu. Bu dönemde Tebriz'in yıllık ürün para devriyesinin miktarı 18 milyon manata (para birimi) denktir.104

Hanlıklar döneminde Tebriz'de pek çok bilim adamı, yazar ve şair yaşamıştır. Onların arasında Hudadat Hanın veziri, döneminin ünlü tarihçi ve şairi Ebdürrezzak Bey Dünbuli'ni gösterebiliriz. Ansiklopedik bilgi sahibi, eski ve Doğu felsefesinin derin bilicisi olan Ebdürrezzak Bey Dünbuli (1762-1827) tarih Felsefe, etnografi ve edebiyata ait eserlerin yazarıdır. O, "Measer-i Sultaniye" ("Sultan Yapıtları"), "Tarih-i Denabile" ("Dünbülilerin Tarihi"), "Nigaristan-i Dara" ("Dara Gülüstani") vs. eserleri yazmıştır. Ebdürrezzak'ın tarih eserlerinde Nadir Şah'ın ölümünden başlayarak, 19. yy'ın başlarına kadar olan dönem hakkında ayrıntılı bilgi veriliyor. O, aynı zamanda ait olduğu Dünbuli taifesinin tarihine ait bilgi de veriyor. Ebdürrezzak Dünbulin'in "Meftun" mahlasıyla yazdığı şiirleri çok düzgün, güzel, açık ve okunaklıdır.105

Hanlıklar döneminde Tebriz'de mimar, heykeltraş ve ressamların ustalık düzeyini gösteren pek çok mimarlık yapıtları inşa edildi. Onların içerisinde Necefkulu Hanın döneminde yapılmış kale duvarları, istihkamlar ve muhteşem divanhane binası dikkatimizi çekiyor.106

Yabancı işgalcilere ve zaman zaman yapılan saldırılara karşı savunmada önemli olan kale 1780-1782 yıllarında yapıldı. Taş, tuğla ve kilden yapılan bu kale diğerlerinden on veya kırk adım kadar uzak olan iki sıralı duvardan oluşuyordu. Duvarların yukarı bölmelerinde düşman üzerine ateş açmak için surlar ve yüksek burçlar yaptırılmıştı.

Kalenin sekiz kapısı vardı. Kale kapıları Hiyaban, Ala, veya Bağçeşme, Sephab, Deveci (Şotorban), İstanbul, Serd (Soğuk), Mehad-e-Mehin (Miyar Miyar), Nobar (Növber) adlarını taşıyorlardı.

Kapıların her iki tarafında üzeri yazılar ve güzel desenlerle süslü olan minareler yapılmış ve girişin sağ ve soluna taştan yapılmış aslanlar koyulmuştur.

Şu an bu kapılardan yalnız Hiyaban ve Bağmeşe'nin temelleri kalmıştır.107

1 S. Aşurbeyli, Bakü Şehrinin Tarihi, Azerneşr, Bakü 1998, s. 249.

2 H. A. Delili, Azerbaycan'ın Cenub Hanlıkları, Elm Neşriyyatı, Bakü 1979. s. 20.

3 Ebdürrezzak Dünbuli, Nedarestane Dara. C. 1, Tebriz 1342, s. 282.

4 H. A. Delili, Azerbaycan'ın İctimai, Siyasi ve Medeni Hayatında Dünbuli Tayfasının Rolu, Azerb. SSR. EA haberleri, 1973, N. 4, s. 36.

5 Nadir Mirze, Tarih ve Coğrafi-ye Dar-üs-Seltene-ye Tebriz, Tehran 1351 s. 149.

6 H. A. Delili, a.g.e., s. 39.

7 A.g.e., s. 39-40.

8 H. A. Delili, Azerbaycan'ın Cenub Hanlıkları, s. 48.

9 A.g.e., s. 48.

10 A.g.e., s. 49.

11 S. M. Onullahi, XIII-XVIII Eserlerde Tebriz Şehrinin Tarihi, Bakü 1982, s. 3.

12 H. A. Delili, a.g.e., s. 49.

13 J. B. Taverniye, Sefername-ye Taverni-ye (1632-1668), İsfahan 1336, s. 66.

14 Şefi Cevadi, Tebriz ve Piramun, Tebriz 1350, s. 37; Mehemmed Cevad Meşkur, Tarih-e Tebriz ta payan-e qarne nohom hicri, Tehran 1352, s. 4.

15 H. A. Delili, a.g.e., s. 49.

16 J. Ş. Şarden, Seyahetname-ye Şarden, Tehran 1335, s. 409; Mehemmed Cevad Meşkur, a.g.e., s. 1.

17 Nadir Mirze, aynı eser. s. 32-34; Mehemmed Cevad Meşkur, aynı eser s. 5.

18 Mehemmedhasan han Etimad-üs Seltene, Merat-ol-Boldan, C. 1, Tehran 1364, s. 411.

19 I. N. Berezin, Puteşetvie po Severnoy Persii, Kazan 1852, s. 54; V. V. Bartold, İran: İstoriçeskiy Obzor, Taşkent 1926, s. 148; İrec Efşar Sistani, Neqahi be Azerbaycan-e Şerqi, C. 1, Tehran 1369, s. 453.

20 Mehemmed Cevad Meşkur, a.g.e., s. 39; İrec Efşar Sistani, a.g.e., s. 453.

21 Mehemmed Cevad Meşkur, a.g.e., s. 204.

22 İrevanlı Hüseynali hanın Mektubları, Azerbaycan Milli Elmler Akademiyasının Tarih İnstitutunun Elmi Arşivi, Fond N 1, Opis N 8, Delo 7415, s. 4-6.

23 İ. N. Berezin, a.g.e., s. 54.

24 Mehemmed Cevad Meşkur, a.g.e., s. 204.

25 Nadir Mirze, a.g.e., s. 149; İrevanlı Hüseynali hanın Mektubları, s. 7.

26 V. Borozdina, Kratkoye opisanie puteşestviy v Persiyu v 1817 q, SPb, 1821, s. 102-103; V. Korf, Vospominaniya o Persii 1834-1835 qq., SPb, s. 79.

27 Mehemmedhasan han Etimad-üs-Seltene, aynı eser s. 411.

28 H. A. Delili, a.g.e., s. 51.

29 Mehemmedhasan han Etimad-üs-Seltene, aynı eser s. 411; İ. N. Berezin, a.g.e., s. 78.

30 F. M. Aliyev, Şimali Azerbaycan Şehirleri, Azerb. EA. Neşriyyatı, Bakü, 1960, s. 57.

31 N. A. Delili, a.g.e., s. 53.

32 A.g.e., s. 53.

33 Azerbaycan MEA Tarih İnstitutunun Elmi Arşivi, 1795-I, dok. 17, s. 47.

34 N. A. Delili, a.g.e., s. 54.

35 A.g.e., s. 52.

36 A.g.e., s. 53.

37 T. T. Mustafazade, Ümumi Tarih, C. 3. «Elm» neşriyyatı, Bakü 1997, s. 128.

38 Azerbaycan Tarihi, C. 3, Bakü, 1999, s. 388-389.

39 Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi, «Tebriz Hanlığı» Maddesi, C. 9, Bakü 1986, s. 236.

40 Mirze Mehemmedsadıq Musevi Nami-ye İsfahani, Tarih-e Giti Qoşa, Tehran 1363, s. 30-45; Hadi Hidayet, Tarih-e Zendiyye, C. 1, Tehran 1334.

41 Ebdürrezzak Dünbuli, a.g.e., s. 282.

42 V. N. Leviatov, Oçerki iz İstorii Azerbaydjana v XVIII Veke, Bakü 1949, s. 155; H. A. Delili, a.g.e., s. 114.

43 Mirze Mehemmedsadıq Musevi, a.g.e., s. 49; Hadi Hidayet, a.g.e., s. 157.

44 Hadi Hidayet, a.g.e., s. 157; Ebdürrezzak Dünbuli, a.g.e., s. 282.

45 Mirze Mehemmedsadıq Musevi, aynı eser s. 49-51; H. A. Delili, a.g.e., s. 119-124.

46 Ebdürrezzak Dünbuli, a.g.e., s. 283.

47 A.g.e., s. 283-285.

48 H. A. Delili, “Azerbaycanın ictimai, siyasi ve medeni hayatında Dünbuli tayfasının rolü”, s. 40-41.

49 Nadir Mirze, a.g.e., s. 150-152.

50 H. A. Delili, Azerbaycan’ın Cenub Hanlıkları, s. 128.

51 K. A. Delili, a.g.e., s. 128; N. Mustafayeva, Cenubi Azerbaycan Hanlıkları, Bakü 1995, s. 48.

52 Azerb. MEA Tarih İnstitutunun Elmi Arşivi, 1795 - (1), s. 301-306.

53 P. G. Butkov, Materialı Dlya Novoy İstorii Kavkaza, Çast vtoraya, SPb, 1869, s. 145.

54 Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındakı Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri, Ankara 1993, C. 2, s. 59-64.

55 S. D. Burnaşev, Opisanie Oblastey Adrebiyjanskih v Persii i ih Politiçeskoqo Sostoyanie, Azerb. MEA Tarih İnstitutunun Elmi Arşivi, Fond N 1, Opis N 9, Delo N 4745, s. 524.

56 Azerbaycan Tarihi, C. 2, Bakü, 1964, s. 1.

57 T. T. Mustafazade, a.g.e., s. 145.

58 S. Aşurbeyli, a.g.e., s. 252.

59 N. Mustafayeva, a.g.e., s. 44-45.

60 1795 - (1). s. 377, 1783 q.

61 M. A. Çakmak, “Hoy Hanlığı ve Osmanlı Devletinin bu Hanlıkla ilişkileri”, Türk Kültürü, s. 422, 1998, s. 376.

62 Ebdürrezzak Dünbuli, a.g.e., s. 98.

63 Azerb. MEA Tarih Institutunun Elmi Arşivi, 1975-(1), s. 301-306, s. 273.

64 Azerb. MEA Tarih Institutunun Elmi Arşivi, 1975-(1), s. 301-306, s. 19.

65 P. G. Butkov, a.g.e., s, 176.

66 Azerb. MEA Tarih Institutunun Elmi Arşivi, 1975-(1), s. 301-306, s. 242; P. G. Butkov, a.g.e., s. 177.

67 P. G, Butkov, a.g.e., s. 193.

68 Azerb. MEA Tarih Institutunun Elmi Arşivi, 1975-(1), s. 301-306, s. 772-773.

69 Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındakı Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri, Ankara 1992, C. 1, s. 134.

70 Mirze Mehemmedsadıq Musevi, a.g.e., s. 100-101.

71 F. M. Aliyev, a.g.e., s. 17, 55.

72 H. A. Delili, a.g.e., s. 30; F. Ağamalı, XVIII. Esrin II. Yarısı - XIX Esrin Evvellerinde Kuzey Azerbaycan Hanlıklarının Sosial-İqtisadi Veziyyeti, Bakü 1999, s. 22-23.

73 N. Mustafayeva, a.g.e., s. 23.

74 F. Ağamalı, a.g.e., s. 32.

75 H. A. Delili, a.g.e., s. 80-81.

76 A.g.e., s. 100.

77 S. M. Onullahi, a.g.e., s. 45.

78 H. A. Delili, a.g.e., s. 100.

79 M. N. Geydarov, Remeslennoe Proizvodstvo v Qorodax Azerbaydjana v XVII v, Baku, 1967. s. 50.

80 S. Gmelin, Puteşestvie po Rossii Dlya İssledovaniya Vsex Trex Çarstv Prirodı, C. 3, SPb, 1785. s. 84.

81 H. A. Delili, a.g.e., s. 101.

82 S. M. Onullahi, a.g.e., s. 45.

83 H. A. Delili, a.g.e., s. 102.

84 Mehemmedhasan han Seni-üd-Dövle, Merat-ol Boldan nasiri. C. 1, Tehran 1294, s. 344.

85 H. A. Delili, a.g.e., s. 103.

86 Cenubi Azerbaycan Tarihinin Oçerki (1828-1917) Bakü, 1985, s. 19.

87 H. A. Delili, a.g.e., s. 104.

88 S. M. Onullahi, a.g.e., s. 51.

89 Cenubi Azerbaycan Tarihinin Oçerki, s. 18.

90 S. M. Onullahi, a.g.e., s. 102-104.

91 H. A. Delili, a.g.e., s. 105.

92 N. Mustafayeva, a.g.e., s. 25-26.

93 F. M. Aliyev, XVIII Esrin Birinci Yarısında Azerbaycanda Ticaret, Bakü 1964, s. 42.

94 A.g.e., s. 42.

95 M. Çulkov, Istoriçeskoe Opisanie Rossiyskoy Kommerçii, C. 2, M., 1785, s. 600.

96 H. A. Delili, "XVIII. Esrin, II. ve XIX. Esrin I. Yarısında Tebriz Şeherinin Ticaret Merkezi", A. R. EA Haberleri (tar. fel. hüquq), N 1, 1977, s. 55.

97 Cenubi Azerbaycan Tarihinin Oçerki, s. 34.

98 F. M. Aliyev, a.g.e., s. 42.

99 H. A. Delili, a.g.e., s. 56.

100 F. M. Aliyev, a.g.e., s. 48.

101 H. A. Delili, a.g.e., s. 61.

102 Mehemmedhasan han Seni-üd-Dövle, a.g.e., s. 348-349.

103 V. Borozdina, a.g.e., s. 102-103.

104 H. A. Delili, Azerbaycan'ın Cenub Hanlıkları, s. 96.

105 Ebdürrezzak Dünbuli, aynı eser; Azerbaycan Tarihi, C. 3, s. 462, 486.

106 H. A. Delili, Azerbaycanın ictimai, siyasi ve medeni hayatında Dünbuli Tayfasının rolu, s. 41.

107 Nadir Mirze, a.g.e., s. 147; Ebdülali Kareng, Asar-e Bastani-ye Azerbaycan, Tehran, 1374, s. 24-25.

Makı Hanlığı / Dr. Ruhengiz A. Sultanova [s.123-132]

Azerbaycan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü / Azerbaycan

Azerbaycan'ın batı kısmında kurulan Makı hanlığının arazisi küçük ve nüfusu azdır. Coğrafi durumu bakımından Azerbaycan tarihinde kendine has izler bırakmıştır. Bu hanlık başka hanlıklardan farklı olarak, varlığını uzun süre koruyabilmiş ve İran'a bağlı olarak, 1920'li yıllara kadar bağımsızlığını koruyabilmiştir.

Ne yazık ki, Makı Hanlığı'nın tarihi pek az araştırılmıştır. Merhum N. İ. İshaki'nin 1966 yılında yazdığı ve savunduğu master tezi1 istisna, hanlığın tarihine ait, ciddi bir araştırma eseri ortada yoktur. Adı geçen eserde bir takım kusurlara rastlanır. Hanlığın ekonomik tarihi nispeten detaylı araştırıldığı halde, siyasi tarihi çok kısa ve yetersiz şekilde yansıtılmıştır. Mesela, kimi hallerde birbirine aykırı fikir ve mülahazalara rastlanır. Rusya ile ilişkileri aşırı düzeyde abartıldığı ve idealize edildiği halde, hanlığın Türkiye ile sürdürdüğü ilişkiler yanlış yorumlanmış ve geçiştirilmiştir. Biz N. İshaki'nin adı geçen tezini geniş boyutta kullanmakla beraber çoğu zaman ilk kaynaklara başvurup hanlığın nispeten objektif tarihini ortaya koymaya çalıştık.

N. İ. İshakî'ye göre Makı adı Midiyalıların bu bölgeye gelmelerinden sonra meydana gelmiştir (mad-guh yani Midiya dağı veya Mar guh-yılan dağı). Azerbaycan Türkçesinde kalın ve ince, yuvarlak ve düz seslilerin uyumuna göre halk onu Maku yerine Makı adlandırmıştır.2

Makı kalesinin bulunduğu vilayet kalenin adından dolayı XVII. yüzyıldan itibaren Makı vilayeti olarak adlandırılmıştır. Makı ülkesi Safevi döneminde Çukursed Beylerbeyliği'nin terkibine dahil idi. XVII. yüzyılın ortalarında aynı vilayet kuzeyden İrevan hanlığının güney kısımları ve

Gapanat, doğudan ise Gotur nehri, güneyden Hoy vilayeti ve Gotur bölgesi, batıdan ise Türkiye'nin Van, Doğu Bayezit ve Malazgirt şehri ile komşuydu.[3] Küçük Ağrıdağ'dan ayrılan dağ silsilelerinin ikisi paralel şekilde doğuya doğru yönelerek, onlardan biri Kırçındağ (3300 m. yüksekliğinde) Makı'nın güneyinden, diğeri ise, yani Sarı Dağ, Makı'nın kuzeyinden geçiyor. Kırçındağ'ın uzantısı Makı'da Sebet dağı idi (1500 m. yükseklikte). Sebet dağı şehrin güneyine paralel olarak geçmektedir. Sarı dağ ise yarım daire şeklinde şehri batı, kuzey ve doğudan kapsıyor, iki üç noktada Sebet dağına yaslanıyor. Böylece, şehir doğal bir istihkamı oluşturur. Dağların birbirine yaslandıkları iki nokta batıdan ve doğudan tek noktaları veya doğal büyük kapılarıdır. Şehir batıdan ve doğudan taş duvarla çevrelenmiştir. Şehrin yerleştiği arazi kuzey istikametinde giderek yükseliyor, nihayet, kuzeyde tam şakulı yönünde kaya ile sınırlanıyor. Bu kayanın içinde 50-70 m. yüksekliğinde yatay olarak yüz metre uzunluğunda bir mağara vardır. Mağaranın önünde uzunluğu boyunca pek titizce yapılmış korniş çekilmiştir. M.Ö. 900'lü yıllarda yapılan bu korniş Haldey dönemi yapıtıdır ve zincir gibi kayanın kuşağına sarılıdır. Bu yüzden onu "Zincirli kaya" diye de adlandırırlar.[4] Şehrin güneyinde Sebet dağının eteğinde Zengimar veya Zengibar nehri siyah volkanik taşlar üzerinden pek keskin şekilde akar. Nehrin yatağının derinliği 8-15 m., eni ise 12-20 m. arasındadır.[5]

XV. yüzyılın başlarında Makı'da Karakoyunlu Kara Yusuf'un emri ile geniş yayla ve kışla alanlarına sahip olan Mahmudiler, kendi arazilerini Van'dan Nahçıvan'a ve Kotur'dan Ağrı Dağı'na kadar uzanan bir mesafede genişletmişlerdi.[6] 1642 yılında ise II. Şah Abbas Mahmudileri Makı'dan kovalayıp ülkenin yönetimini Han Ali Sultan'ın şahsında Bayat beylerine bırakmıştır. Bundan sonra Makı idaresi Bayatlarda kalmıştır.[7]

Nadir Şah Makı hâkimi İbrahim Bey’den vergi ve askeri kuvvet almakla yetinerek, ülkenin yönetiminin Bayatların elinde kalmasını onaylamıştır.8

Nadir Şahın sert vergi siyaseti Makı’da da bir hoşnutsuzluk meydana getirmişti. Makı halkı önceki yıllarda vergilerden muaf tutuldukları halde, daha sonra onlardan da vergi alınmasına başlanmıştır.9

Makı’da bağımsız devlet kurumunun meydana gelmesinde bu vilayetin özel durumu ve coğrafi tutumunun da önemli payı olmuş, onun merkezî hükumetin denetiminden çıkmasına ve özgürleşmesine elverişli şartlar yaratmıştır. Makı vilayeti iki rakip devletin -Türkiye ile İran- arasında kurulmuştur. Bu ülkenin ilbeyleri, hâkimleri bu iki devletten birinin baskısına uğrayınca diğerinin himayesini ve desteğini kullanıp kendilerini koruyorlardı. Bu da kimi vakit yarı özgür ve kimi vakit de bağımsız kalmaları için kendilerine uygun şartları sağlıyordu.

Makı vilayeti Mahmudi Kürtlerinden alınıp Bayat Türklerine geçtikten sonra da sultanlık olarak adlandırılıyordu ve Han Ali Beye sultan unvanı verilmişti. Şah Sultan Hüseyin Makı kalesinin ve bu ülkenin Türkiye ile sınırlarının korunmasını Makı’nın Bayatlı beylerine bırakmıştı. Bu hizmetin karşılığından da onlar vergilerden muaf tutulmuşlardı. Makılılar şah ordusuna 150 süvari verecek ve hazineye her yıl sürekli şekilde 580 tümen 2888 dinar ve avariz ödeyecektiler.10 Makı ülkesi İran’a tabi bulunan en uç vilayetlerden biri idi. Onu İran’ın merkez vilayetleri ile birleştiren stratejik yollardan yoksun bulunuyordu.

Makı şehri doğal istihkam şeklinde idi; şehrin etraf duvarı pek dayanıklı Makı kalesi ve büyük barınak oluşturan dağ arası mağarayla birlikte kale içinde su çeşmelerinin, pınarlarının bulunması şehri uzun süre savunmak imkanı yaratıyordu. Emir Timur ve I. Şah Abbas bu kaleyi ele geçirememişlerdi. Hanlığın kuzeybatı kısmında Küçük Ağrı Dağı’nın

güneyinde bulunan enli dereyi oluşturan bir barınak yeri idi. Burada derin ve dolanbaç mağaralar bulunuyordu.11

1722 yılında ayaklanan Afgan kabileleri Safevi Devleti'nin başkenti İsfahan şehrini kuşatınca Makı Bayatlarının lideri İbrahim Bey uygun fırsatı kullanarak bağımsız hareket etmeğe başladı. Nadir Şah Azerbaycan'a yaptığı ikinci seferinde Nahçıvan'dan İran'a gideceği zaman Makı'dan Safevi döneminde olduğu gibi 150 silahlı atlı ve vergi istemişti. Makı hâkimi İbrahim Bey Makı'nın alınmazlığına güvenerek bu talebi yerine getirmekten vazgeçmişti.12 Fakat Nadir Şah kendi seferinden dönerken İbrahim Bey onun Makı'yı kuşatacağından korkarak kendi oğlu Ahmet Beyi 100 atlı ile Nadir Şah'ın barınağına göndermişti, Ahmet Bey savaşlarda pek çok başarı gösterdiği için Nadir Şah ona sultanlık rütbesi verip pişdarhana reisi olarak tayin etmişti.13 (piş-Fars dilinde ön, karşı; hane-ise ev anlamına gelir). Pişdarhane şahın sefer sırasında onun önünde hareket eden haremhaneye deniyordu.14

Nadir, Horasan'ın Fethabat köyünde 1747 yılı Haziranı'nda katle getirildiği sırada, Ahmet Sultan haremhane etrafındakı çadırlardan birinde bulunuyordu. O, sabah erkenden karısı ile beraber en kıymetli mücevheratını alıp Tebriz'e, oradan da Makı'ya gelmişti.15 O, babası İbrahim beyin yerine tahta oturdu, Makı hâkimi oldu ve kendisini bağımsız han ilan etti. Ahmet Hanla İrevan (Revan) ve Nahçıvan hanları arasında akrabalık bağları bulunuyordu. Horasan'dan alıp getirdiği kadın ile evlenmiş bulunduğu için Gence hanı ile de akrabalık ilişkisi kurdu.

Ahmet Han müttefiklerinin yardımıyla hanlığı geliştirip güçlendirdi. Hanlık başlangıçta ortalama 60-70 köyü bulunan iki bölgeye sahipken sonraları 340-400 köyü kapsayan 14 bölgeli bir hanlığa çevrilmişti.16

Makı hanının kendisine tabi bulundurduğu arazilerden biri de Çörs sultanlığı idi. Çörs sultanlığı 1747 yılına kadar Makı ülkesinden daha büyük

ve güçlü olmuştur. Makı hâkimleri bey, sonra ise sultan unvanı taşıdıkları halde Çörs hâkimleri han ünvanını taşıyorlardı. XVII. yüzyıl ortalarında Makı sultanlığı ortalama 150 mülazim (savaşçı asker) hazırladığı halde, Çörs sultanlığı 300 mülazim hazırlıyordu.17

Makı hanlığı Erivan'daki Bayat Türkleri ve Kacarlarının yardımıyla kendisinden güçlü olan Çörs Sultanlığı'nı kendisine bağlamıştı. Çörs'ün Makı hanlığına bağlanmasıyla buradaki sultanlık kaldırıldı. Çörs kasabası Makı hanının malikanelerinden birine çevrilmiş bulundu.18

Makı hanının arazilerinden biri de Avacık bölgesi olmuştur. Avacık Terekemeleri Makı Bayatlarının müttefiki bulundukları için Makı hanı bu bölgeyi silah kullanmadan, kendi tabiyetine almakla yetinmişti. Hanlığa tabi bulunan arazilerden biri Şerur bölgesi idi. Ahmet Han hanlığın arazisini kendi oğulları arasında bölerken aynı bölgenin Aras nehrinin güney tarafında bulunan kısmını büyük oğlu Hüseyin Han'a, kuzeyde bulunan kısmını da küçük oğlu Hasan Han'a vermişti. Hasan han bir süre sonra Erivan hanına bağlanmıştı.19

Makı'nın başlıca 5 bölgesi, Çaypara, Çaybasar, Sarısubar, Arazkenarı ve Geclerat tarım alanıdır. Çaypara bölgesinin merkezi olan Karaziyaeddin köyü pamukçuluğun gelişmesiyle kasabaya ve ticaret merkezine dönmüştü. Çaypara bölgesinde fazla miktarda pamuk yetiştiriliyordu. Bölge aynı zamanda büyük çapta meyve bahçeleri ve üzüm bağları ile ün kazanmıştı. Burada bitki yağı hazırlamak için zeyrek, çetene vs. gibi yağlı tohumlar yetiştiriliyordu. Hazırlanan bitki yağları gıda ürünü olarak değil de, yakıt olarak kullanılıyordu. Kasaplık mandaların beslenmesi için de aynı yağlar kullanılıyordu. Askeri kışlaların ve kalelerin aydınlatılması için de bu yağlardan yararlanılıyordu.

Çaypara bölgesi büyük ormanlıklara sahipti. Çaypara'da sanayi bitkileri dışında çok miktarda beyaz, sarı buğday ve Çavdar yetiştiriliyordu.20 Bu

buğday iri taneli ve güzel olsa bile, kalite bakımından köy yerlerinde yetiştirilen buğday türünden geride kalıyordu. Dağ köylerinin yazlık kızıl ve ak buğdayı küçük, uzun, şeffaf ve dolgundu. Onların pişirilme sırasında artışı hayli fazla olup, ekmeği tatlı ve leziz oluyordu.21

Çaypara'da toprakların fazla verimli olması dolayısıyla toprak sahipleri toprağı sadece köylülere vermiyor, reaya olmak hakkını da altın paraya satıyorlardı. Onun için bu bölgede bulunan tarlaları-ekin alanlarını "zer herid" diye adlandırıyorlardı. Bu toprağı işleyen köylü veya çiftçi tüm vergilerle birlikte zer herid vergisi veriyordu.22

Çaybasar bölgesinin toprağı çakıllı ve suyu Çaypara'ya kıyasla az olduğundan pek verimli değildir. Bu bölgede pamuk, bugday, arpa ve mısır yetiştirilirdi. Bölgenin merkezi Araplar köyü idi.23

Sarısubasar bölgesi Sarısu nehrinin etrafında Türkiye sınırında yarı kayalık tepeler üzerinde kurulmuştu. Köylerinin bir kısmı düz alanda, diger bir kısmı da dağlık arazide bulunuyordu.

Makı Hanlığı'na bağlı Aralık bölgesinde üzümcülük daha fazla gelişmişti. Üzümcülüğün daha fazla geliştirildiği yerler Karakoyunlu ve Makı şehrinin civar tarafları idi. Makı şehrinde yaşayan 250 Ermeni ailesi şarapçılıkla uğraşıyordu. Karakoyunlu'da yaşayan Karakoyunlu Türkleri Eli Allahi tarikatına mensup olduklarından şarabı haram saymıyorlardı.24

Makı hanlığının dağ köylerinde, bu arada Sökmenabat ve Karadere'de yerel nüfusun ihtiyaçlarını karşılayan çavdar, arpa ve bir tür kırmızı renkli buğday yetiştiriliyordu.25

Kesin olmayan verilere göre Makı'da yıllık olarak 10 bin hektar tarladan 8 bin ton tahıl, 5 bin hektar toprak alanından 5 bin ton arpa, 1120 ton bezelye, mercimek, 750 hektar tarladan 2850 top pamuk ürünü alıyorlardı.26

Makı Hanlığı'nda şu toprak biçimleri mevcuttu:

1. Mülk: Onu almak, satmak, miras olarak vermek, bağışlamak, kiraya vermek, rehine koymak, değiştirmek mümkündü. Yalnız toprak alanları değil, su kaynakları, binalar ve çeşitli tesisler de mülk sayılabiliyordu.

2. Süyurgal ve Tiyul: Süyurgal kelimesinin lügat anlamı bağışlamaktır. XII-XIV. yüzyıllarda ağanın hizmetçilerine verdiği bahşiş böyle adlandırılıyordu. Tiyul ise XV. yüzyıl müellifi Abdürrezzak Semerkandi'nin fikrine göre askeri komutanların tükettiği yiyecek ve gıda maddelerine deniyordu.27 XVIII. yüzyılda Azerbaycan hanlıklarında tiyul daha karakteristik mülk biçimi idi. Makı ve bazı diğer yerlerde tiyul ve süyurgal eş anlamlı kelime olarak kullanıyordu. Mesela Kerim han Zend'in 21 Şubat 1776 yılı tarihinde Nahçıvan hâkimi Hacı Aligulu hana yazdığı fermanda, Nahçıvan'ın ve Azadcıra'nın ona her zaman için süyurgal ve ebedi tiyul unvanı ile kaldığından söz edilir.28

Tiyul ve süyurgal ömürlük, kimi hallerde de kalıtsal olabilirdi. Bu hallerde tiyuldarın ve onun haleflerinin tiyulu veren kişiye ve onun mensup bulunduğu hanedana sadakatle hizmet etmesi gerekiyordu.29 Tiyuldar ve süyurgal sahibi aynı emlakı satamaz, değiştiremez veya rehine koyamaz, yalnız onun gelirini kullanabilirdi.

3. Halise Topraklarının lügat anlamı halis kelimesinden gelmektedir. İ. P. Petruşevski'ye göre hass veya halise divana verilen tüm vergilerden muaf tutulmuş özel mülkiyettir.30 Halise hükümdarın direkt olarak hâkimiyetinde bulunan topraklara deniyordu. Hass ise onun özel topraklarına deniyordu. Hükümdarın ölümünden sonra onun hasse toprakları, tüm evlatları arasında şeriat yasalarına dayanılarak dağıtılıyordu Halise toprakları ise yalnız tahta oturan kişinin mülkiyetine geçiyordu.31

Karakoyunlu, bölgesi köyleri, bu arada Karazemi, Sof, Merkenler, Akbulak, Kızılcakale, İnce, Ötüre, Hızırlı, İmkesu, Zenmire vs. halise topraklarının terkibine dahildi.

4. Mazbute (müsadere edilmiş, el koyulmuş) topraklar: Orta Çağlarda hükümdarlar merkezî hükümete tabi bulunmayan ve askeri mükellefiyetleri yerine getirmeyen ağaların arazisini zaptediyorlardı. Bu tür topraklar mazbute topraklar diye adlanıyordu. Kimi İran yazarları ve Sovyet araştırmacıları mazbute toprakları halise topraklar içine dahil etmiş ve onu haliseyi-mazbute adlandırmışlar. Fakat mazbute topraklar XVIII. yüzyılın 2. yarısından itibaren ortaya çıkmış ve devlet hazinesinde haliseden farklı olarak ayrıca deftere kayda geçirilmiştir.32

5. Vakıf Toprakları: Herhangi bir mülk sahibi kendi mülklerinin bir kısmını, tüm emlakının üçte birinden fazla bulunmaması şartıyle kutsal mekanlara, ziyaret yerlerine, camilere, Hıristiyan veya Yahudi mabetlerine ve diğer dinsel ocaklara verebilir veya belli dinsel merasim ya da törenin düzenlenmesi için kullanabilirdi. Bu topraklar vakıf toprakları olarak adlandırılıyordu. Bu tür toprakları idare eden kişiye mütevelli deniyordu.

Mütevelli vasiyet eden kişinin vasiyatnamesine dayanılarak tayin edilirdi. Vasiyet eden kişinin tayin ettiği mütevelli öldüğü taktirde, yeni bir mütevelli şeyhülislam veya imam tarafından tayin olunuyordu. Mütevelli vakıf topraklarını satmak, değişmek, rehine koymak veya bağış yapmak hakkına sahip bulunmuyordu, fakat onun gelirini tesbit edilmiş kurallar üzere harcayabilirdi.33

Vakıf toprakları vasiyet eden kişinin iradesine bağlı olarak belli kişinin veya kişilerin, bu arada vasiyet eden adamın evlatları yararına da verilebilirdi. Böyle vakıflara “vakfe-tefvizi” denirdi.

Tefvizi-vakıf evladların hayrı için kullanıldığında “vakıf bar-elad”, toplumun hayrına kullanıldığında “vakıf ber cemaat” diye adlanıyordu. Mirasçıların vakıf yolu ile kendi ana babalarından aldıkları malikanelere sahip olmasının kalıtsal olarak kurallar üzere elde ettikleri malikanelere kıyasla üstünlüğü şundan ibaretti ki, mülke vakıf yolu ile sahip olma, ona

bir türlü dinsel özgürlük veriyor ve aynı malikanelerin diğer ağalar ve ruhaniler tarafından tutulmasına dinsel bakımdan engel oluyordu. Vakıf yolu ile benimsemenin diğer bir ayrıcalığı da şundan ibaretti ki, vasiyet eden kişinin evlatları mirasyedi olsa bile bahçeleri, köyleri satıp veya rehine koyup ellerinden çıkarmak hukukuna sahip değillerdi ve topraklar kuşaktan kuşağa geçiyordu.

Makı vilayetinin Türkiye ile komşuluğu ve belli dönemlerde Osmanlıların hâkimiyeti altında bulunması sonucu, toprak mülkiyeti biçiminde Osmanlı Devleti'nin belli bir etkisi de görülüyordu. Böyle ki, Maki hanlığında zeamet, tımar, ev-ocak veya "ocaklık evacik, "at-arpalık" gibi toprak mülkiyeti türlerine rastlamak mümkündü.34

6. Muaf Toprakları: Belli şartlarla reaya vergilerinden ve mükellefiyetlerinden kısmen veya tamamile, geçici olarak veya daimi azad edilmiş köylüye ve keza bu köylünün kullandığı topraklara muaf deniyordu. Ağaların-hakimiyeti altında bulunan arazinin bir kısmı veya tüm arazi divani vergilerden muaf tutulabilirdi. Bazen tiyul fermanı muaflık hakkı ile beraber verilirdi… Muaflık daimi veya geçici, şartlı veya şartsız, tam veya nisbi olabilirdi. Muaflık belli süre için sınırlandığında ona geçiçi muaf deniyordu. Örneğin, ham toprakları canlandıran, yahut harabe köyleri onarıp mamur yapan köylüler elde edilen razılaşmaya ve ya hanın verdiği fermana dayanarak belli süre için bazı vergi ve mükellefiyetlerden muaf tutuluyordu.

Belli bir kişi kullandığı toprağa göre vergilerden ömürlük muaf tutulunca ona ömürlük muaf deniyordu. Bazen bir kişinin kendisi ve sonraki kuşağı kullandıkları toprağın vergilerinden kısmen veya tam muaf tutulabilirlerdi. Ona daimi veya meslem muaf deniyordu. Bu türden topraklar hazinenin gelir defterinden çıkarıldığı için onlara "kalemden salınmış" topraklar da denirdi.35

Muaflık belli askeri veya idari hizmetin yerine getirilmesi için de verilirdi. Bu kural çiftçi, köylü muaflığına aitti. Köylü hana belli hizmeti göstermek veya kendisine sadık kalmak şartıyle vergilerden ve türlü yükümlüklerden muaf tutuluyordu, tabii bu muaflar da ya kısmen veya tam şekilde bulunuyordu. Bu tür muafları alan köylülere tarhan derinordu. Tarhanın sadakatinden şüphelenilince o tarhanlık hakkını kaybetmiş olurdu.36

Kaydetmek gerekir ki, muaf toprakları mülk, vakıf, tiyul, süyurgal ve halise toprakları dışında ayrıca bir mülkiyet kategorisi değildir. Bu tür topraklar adı geçen mülkiyet kategorilerinin birbirinin içinde bulunabilir. Toprağın terkedilmesi, vakfedilmesi vs. gibi mülki emeller muaflık hakkını kaldıramazdı.

Makı Hanlığı'nda nüfus tüm vergileri ödüyor ve bir dizi mükellefiyetleri yerine getiriyordu. Önceleri şah hazinesine verilen vergilerin bazıları kaldırılmıştı; bir kısmı ise o sırada şah hazinesine veriliyordu. Bir takım vergilerin adı değişmiş, bazı vergiler de tamamile kaldırılmıştı.37

Bu vergiler şunlardır:

1. Behre. Farsça menfaat anlamına gelir: Köylünün kendisi için ekip diktiği topraklardan mülk sahibine verilen gelirdir. Kerim han Zend'in fermanlarında "Behreyi-mahsül" yerine, Menafei-mahsül" üründen alınan menfaatler ve medahil /gelir/ kelimesi kullanır.38 Petruşevski'ye göre "behre" malu-cihat kelimesinin eşanlamıdır.

Makı Hanlığı'nda behreyi malikane tüm köylerden aynı miktarda alınmıyordu. "Sot, Araplar köyünde 1/10, Karabulak'ta 1/5, Karazemi'de, Karaziyaeddin'de 1/3'tür. Behre toprağın kuru veya sulu olmasına bağlı olarak farklı uygulanır, kuru toprakta 1/10, sulu toprakta 1/5, yahut 1/3

oluyordu.39 Mülk sahibi kendisi tohum verince çeltik mahsülünden 1/2, pamuk mahsülünden 1/5 kısım behre alınıyordu.

Ark veya çeşme suyu ile sulanan yerlerde mülk sahibine verilen behre tüm mahsülün beşte biri kadar idi. Bu köylerde anane üzere kuru topraklardan beşte biri behre olarak alınıyordu.

Hanlığın yayla köylerinin çoğu beşte bir oranında behre veriyorlardı. Bazı köylerde sulama için alınmadığından onların toprağı verimli ve akar suyu bol olduğu için bu köylerde elde edilen mahsülün üçte biri behre olarak alınıyordu.

2. Salyane: Salyane Farsça yıllık anlamına gelir. Salyane vergisi mahsülün miktarına bağlı değildir. Her zenginden40 yılda dört litre, orta halliden iki litre, fakirden bir litre41 yağ alınıyordu: Zengin, fakir, her evden bir cüce toplanıyordu.

3. Sıra Otu: Her zenginden yüz bağ, yarı zenginden 50 bağ ve fakirden 25 bağ ot alınıyordu. 5 bağlı ot kuvvetli öküzün taşıyabileceği ota denk idi ve köylüler ona "harvar" diyorlardı (harvarın anlamı ise bir ulağın taşıyabileceği yüktür). Bir öküzün çekebileceği saman bağlısına da harvar deniyordu.

4. Darugeki: "daruga". Moğolca bir kelimedir. «Ki» ise Farsça bir ekdir. "Darugeki" Azerbaycan Türkçesinde "darğalık" demektir. "Daruge" kelimesi Moğol işgali ile ilgili olarak Azerbaycan ve Fars diline girmiştir. Safevi döneminde vilayet-polis idaresi başkanına ve şahın defterhanesi başkanına ve bir dizi saray idaresi reisine de darğa deniyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısında ve XIX. yüzyıl başlarında ise bu ad hanın veya kudret ve etki sahibi beylerin malikanesini idare eden kişilere de deniyordu.

Makı Hanlığı'nda mülk sahibine behre ve diğer vergileri biriktiren hizmetçiye da darğa deniyordu. Darğanın yiyecek ve diğer iaşe harçları, yatak, atının besi yemi vs. köylüler tarafından ödeniyordu.

5. Gizir Hakkı: Gizir köyde güvenlik işine bakan kişiye ve bekçiye deniyor. Her köylü toprağa göre gizir hakkı veriyordu. Gizir hakkının miktarı olağan gizirle reaya arasında yapılan sözleşmeye bağlı idi. Her zengin yarım somar42 (36 kg.) buğday ve yarım somar arpayı gizir hakkı olarak vermekteydi. Bunun dışında her aileden bir kişi yılda bir gün gizirin tarlasında, ücretsiz olarak çalışmaktaydı.

6. Bayramlık: Bayramlık mülk sahibine ulaşan pay idi. Köylü Nevruz, Ramazan, Kurban vs. Bayramlarda, koç gününde43 mülk sahibine bayramlık getirmekteydi. Bayramlık bahşiş ve pay olarak hesaba koyuluyordu ama zorunlu değildi. Fakat ağanın ekonomi dışında zorunluluğa dayanan hâkimiyeti bayramlığı köylü tarafından vergi olarak ödemeğe zorluyordu.

7. Mevsim "payları": Yılın her mevsiminde her köylünün kendi mahsüllerinden hana pay götürmesine denmekteydi.

8. Novbarcılık: Novbar Farsça yeni meyve demektir. Bağı-bostanı bulunan köylülerin bağlarının ve bostanlarının birinci mahsüllerinden hana pay götürmeleri gerekirdi.

9. Maliyet:44 Makı Hanlığı'nın reayası her öküz çifti için belli miktarda maliyet vermekteydi. Maliyet nakit para olarak alınıyordu. Her öküz çifti başına maliyet bir tümendi. Her erkek at için 5 gram, her koyun veya keçi için bir abbası maliyet alınıyordu (bir abbası 1/5 grama denkti).

10. Oda Harcı: Han veya onun hizmetçileri, köye geldiğinde onların tüm harçları köylülerce ödenirdi.

11. Toyluk (düğünlük): Toprak sahiplerinin veya köylünün ailesinde düğün sırasında, köylü tarafından hana toyluk götürülürdü. Bu toyluğun miktarı köylünün zenginlik düzeyine bağlı idi. Toyluk sunulurken, toprak sahibi onu kabul etmekle, düğün töreninin düzenlenmesine izin veriyordu.

12. Yük Taşıma: Toprak sahibinin satış veya yiyeceği için götüreceği tahılın bir kısmının vs. yiyecek, gıda malları köylüler tarafından kendi yük hayvanları ile taşınması gerekirdi.

13. Mirzeyana: Köylülerin tartışmalı meseleleri çözülürken veya onların dilekçelerine uygun cevap verilirken, köylünün mirza için belli bir payı vermesi gerekirdi. Yeni toprak alan köylüler de mirzeyana veriyorlardı. Yılda toplanan maliyatın miktarına bağlı olarak Mirza için belli oranda pay ayrılması gerekirdi… Köyü kiralayan kişi kontratın yazılması için de mirzeyan vermekteydi.

14. Otlak Hakkı: Hanlıkta mal-davarı fazla bulunan köylüler köyün otlak yerlerinden (örüşünden) hariç bulunan ağılları (öğle sıcağında hayvanların tutulduğu çatısı bulunan yer) ve arazileri belli parayla kiralayıp veya koyun başına düşen para hesabıyla her koyun için 4 şahı nakit parayı toprak sahibine vermesi gerekirdi.

15. Yakıt: Maki şehrine yakın bulunan köylüler hanın aşçıhanesinin /yakacaklarının/ bir kısmını veriyorlardı. Han ailesinin köyde bulunduğu sürede gereken yakacak da köylüler tarafından karşılanıyordu.

16. Biğar: Başka hanlıklarda olduğu gibi, Makı hanlığında da köylünün üzerine düşen emek mükellefiyeti idi. Feodalın malikanesinde yaşayan köylü parasız yani bedava şekilde veya hükumet çıkarına istihkam inşa edip, yol veya kanal açmak, kereste taşıma, sulama işlerine katılmaktaydı. Bigar kelimesi yerine biyar veya biyara kelimeleri de kullanılıyordu.45

17. Ulam: Hükümet postasında çalışan atlı veya yaya ulak için alınan vergiye deniyordu. Ulamcı çiftcilikle uğraşmazdı. O yaşamını köylülerden aldığı “ulamcılık hakkı” ile sürdürüyordu. Ulamcı işine gönülsüz şekilde gidiyordu. Makı köylerinde en zayıf ve değersiz hayvanı “ulamcı yabısı” ve gönülsüz çalışanı da “ulamcı” diye adlandırıyorlardı.46

18. Çerik: Çerik Moğol kelimesidir ve Moğol istilası döneminde askeri takımlar anlamında kullanıyordu. Çeriklerin silahlanması köy halkı tarafından karşılanıyordu. Onlar çağrıldıklarında silahlarıyla hanın emrine giriyorlardı ve hanın çağırdığı sırada hemen kendi silahı ile hanın emrinde hazır bulunuyordu.

19. Makı'da başka müslüman ülkelerinde bulunduğu gibi dinadamları ve dinsel merasimlerin yerine getirilmesi için özel dinsel vergiler zekat, hums, nezir, mersiye hakkı vs. toplanıyordu.

XVIII. yüzyılda Makı vilayetinde köylüler toplumsal durumuna göre üç gruba bölünüyordu: reaya, esnaf ve karalar (işsizler).

Reayanın47 lügat anlamı şöyledir: Rea Arapça beklemek ve korumak demektir. Reaya ise sürüyü koruyan ve hayvancılıkla uğraşan kişiye deniyordu. Reaya yurttaşlık anlamında da kullanıyordu. Makı köylerinin ortalama yüzde 80-85'ini reayalar oluşturuyordu. Bu köylülerin pay toprakları, çiftlikleri ve çiftcilik araçları bulunyordu. Makı Hanlığı'nda reaya kendisi de üç tabakaya ayrılıyordu: hampa, yarıhampa ve tırnak.48

Hampalar reayaların sayıca azınlığını oluşturuyordu. Onlar reayanın yukarı ve varlıklı kısmı idiler. Hampa köylünün iki-üç çifti, yani 4-6 öküzü, üç işçi erkeği oğlu ya hizmetçisi bulunuyordu. Onun 3-8 baş ineği, 40-80 baş koyunu ve diğer evcil hayvanları bulunuyordu.49 Kendi çiftliklerinde rençper erkek ve kadın emeğini kullanıyorlardı. Kimi hampalar zenginleşmişti. 200 koyun ve bir hayli sığır ve altınları vardı. Onlar kendi hizmetleri karşılığında handan beylik ve sultanlık unvanı alıyorlardı.50 Karaziyettin ve Karabey köylerinin sultanları ve beyleri aynı hampalardan idiler.

Yarı hampalar da 3-5 öküze, 2-3 ineğe, 10-15 koyuna sahiptirler. "Tırnağın" ortalama 2 öküzü, 1-2 ineği, 2-6 keçisi ve koyunu bulunuyordu.

Bunlar reayanın aşağı tabakasına aittiler. Onlar zengin köylülerin topraklarında çalışıyorlardı.

Rençber,51 Orta Çağlarda İran'da ve ona bağlı ülkelerde kendi çiftliği-iş hayvanı ve aletleri bulunmayan, başkasının toprağında onun araçları ile çalışan köylüye deniyordu.

Rençber elde ettiği ürünü mal sahibi ile bölüşüyordu. Bu bölgü toprağın verim düzeyine, sulanma sistemine ve verimlilik düzeyine bağlı bulunuyordu. Mülk sahibi hazır üründen tohum alıyor, geriye kalan ürün malsahibi ile rençber arasında bölünüyordu. Ürünün az olduğu yıllarda rençbere pek az miktarda pay verilirdi. Sulanan yerlerde toprak sahibi bir pay, su sahibi bir pay, işçi hayvan sahibi bir, tohum sahibi bir pay ve nihayet rençber de bir pay alıyordu. Bu tür bölgüde rençber paydan birini aldığı için çeyrekçi adını alıyordu. Rençberin harmandan aldığı pay, her harman sırasında, borçların ödenilmesine ve aile harçlarına gidiyordu. Yılın geride kalan vaktinde o tarla sahibine yine borçlanıp, tam olarak ona bağlı duruma düşüyordu. Rençberin aynı zamanda hükumet vergilerini ödemesi ve mükellefiyetlerini yerine getirmesi gerekiyordu.

Makı köylülerinin en aşağı tabakaları "karalar" veya "bekaralar" diye adlanıyordu. Bunlar aslında tam iflas edenler ve para veya bir şey karşılığında çalışan köylülerdi. Köyde ağa sömürüsünün ve derebeyliğinin şiddetlenmesi böyle köylülerin sayıca artmasına neden oluyordu. "Bekaralar" kendi emeklerini zengin köylülere veya toprak sahiplerine satıyorlardı, yani para karşılığı çalışıyorlardı. Rençperlerin yani para karşılığı çalışanların ücreti tabiî şekilde ödeniyordu. Bunlara ücretli işciler de deniyordu. Karalar taahhüt (bahçeler etrafında duvar yapmak, arık kazmak, vs.) veya mevsimlik çalışmak için anlaşma yapıyorlardı.52 "Karalar"ın en çok 4 veya 5 keçisi ve bir ineği bulunuyordu. Onlar yalnız biyar için çalışıyorlardı.

Makı Hanlığı'nda Karakoyunlu, Bayındır, Avacık Terekemeleri ve Bayatlar yarı göçebe, Kürtler ise göçebe idiler. Hanlığın 105 bin kişilik nüfusunun 35 bini Kürtlerden oluşuyordu. Türkler Şii, Kürtler ise Sünni idi. Kürtler Şafi ve Yezidi anlayışı benimsemişti.53

Makı halkı dört ele, her el de birkaç uruğa bölünüyordu. Yalnız Küresinler (Küresinnüler Kürt değil Türktür. Bugün Van'da yüzbin civarında Küresinli vardır.) yerleşik yaşam biçimi sürdürüyorlardı. Haydaranlı eli yarı göçebe, Milan, Zilan ve Celali ise göçebe idiler. Küresinler Karadere mahalındakı Akbulak, Muhur, Malhemli vs. köylerde oturuyorlardı. Çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı.54

Haydaranlılar temel olarak Türkiye'ye ilgi gösteriyorlardı ve XVIII. yüzyılın ikinci yarısında defalarca Makı hanına karşı ayaklanmışlardı.55

Makı Hanlığı'nda hayvancılık diğer hanlıklara nispeten daha fazla gelişmişti. Burada Şeyh Sile, Sedelli, Navır, Nalcılar, Abas pınarı, Ağa Molla İsmayıl, Küresin, Ebagiyye gibi güzel yaylalar ve otlaklar bulunuyordu. Bir zamanlar Moğol hanları yaz aylarını Makı yaylalarında geçiriyorlarmış. Ebagiye yaylasının adını da Abaka hanla ilgili sayanlar vardı.56 Hanlığın çok iyi kışlaları bulunuyordu. Telimhan, Dambat, Akgöl, Karabulak, Diveç, Sarıç Zengene ve Dem kışlaları vs. Geniş yayla ve kışlaların olması hayvan yetiştirilmesi, özellikle koyunculuğun geliştirilmesi için elverişli koşullar sağlıyordu. Koyunla beraber inek, manda, at, deve vs. besleniyordu. İran vergi toplayıcılarının biriktirdikleri verilere göre hanlıkta 160 bin küçük baş hayvan, 15 bin inek ve öküz, 1200 manda, 500 katır, 8 bin at ve merkep bulunmaktadır.57 Şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki insanlar az vergi vermek için, hayvanlarının sayısını kasten azaltıyorlardı.

Pamuğun bir kısmı evlerde iplik eğirmek, mitkal (sertçe, ince pamuklu kumaş) ve bez hazırlamak için kullanılıyordu. Pamuktan hazırlanan top

kumaştan perde hazırlanırdı. Dağ köylerinde elde edilen yünün ve güzemin (sonbaharda kırkılmış koyun yünü) bir kısmı çorap, kaba yün kumaşlar, halı ve cecim (ev koşullarında dokunan kumaşsı halı) dokumaya, keçe hazırlamaya harcanıyordu. Makı'da dokunanan palaz, cecim, halıları ün kazanmıştı.58

Hanlıkta kimi madenler çıkarılıyordu. Madencilik Makı'da gelişmişti. Burada zanaatçılar, demircilik, misgerlik (bakırdan türlü maişet eşyaları yapan), çilingirlik, nalbentlik ve dülgerlikle uğraşıyorlardı. Şehir imalathanelerinde tencere, çanak çömlek, kap-kaçak vs. yaşantı eşyaları, kotan, pulluk, orak, kürek, yaba, tırmık vs. yapılıyordu.59

XVIII. yüzyılda Makı Hanlığı'nda ticaret daha çok meta mübadelesi şeklinde yapılıyordu. Paranın az oluşu onun geniş çapta mübadele aracına ve piyasada da esas devir aracına dönüşmesine imkan sağlamıyordu. Azerbaycan'da gümüşün fazla olmaması fırsatını kullanan Türk tüccarları Azerbaycan'ın sınır şehirlerine külçe ve akçe şeklinde para getirip mal alıyor, onu Türkiye ve Doğu Avrupa'da satıp büyük gelir sağlıyorlardı. Daha XVIII. yüzyılın başlarından itibaren, Türk tüccarları yüzlerce deve kervanı ile Azerbaycan'ın sınır şehirlerine gelip, getirdikleri gümüşten Tebriz zanaatçılarının yardımıyla yerli sikke bastırıp elde ettikleri parayla mal alıp götürüyorlardı.60

Makı Hanlığı feodal ataerkil kurallara dayanılarak yönetiliyordu. Bu ise sosyo-ekonomik gelişimi engelliyordu. Kürt feodalleri ise köylüler için bir felaketi oluşturuyorlardı. Makı Kürtleri çoğunlukla "yezidi" mezhebine itikat ediyorlardı. Bu mezhebe göre hırsızlık, adam öldürmek, yağma suç sayılmıyordu.61

Göçebe ekonomisi geride kalmış ataerkil ekonomi idi. Göçebeler yaylaya çıktıklarında, yayladan döndüklerinde ekin tarlalarını çiğniyor, yerleşik halkın malını, yiyeceğini çalıyorlardı.62

Kürtlerin saldırılarını bahane eden Osmanlı ve İran kuvvetleri Makı Hanlığı'na saldırılar yapıyorlardı. Maki hanlığında 300 Ermeni ailesi oturuyordu. Bunlardan 250'si Makı şehrinde yaşıyordu.[63]

Hanlık 18 bölgeye ayrılmıştı.

1. Karadere: Makı şehrinin yerleştiği vadiyi kapsıyordu.

2. Avacık Bölgesi: Bu bölge Osmanlı sultanları tarafından Mahmudi Kürtlerine verilen ev-ocak söz grubundan adını almıştır. Ev-ocak > Avacık. N. İshagi'ye göre Avacık bölgesi aslında Makı hanlarına bağlı vassal bir hanlık idi. Avacık hâkimleri han rütbesi taşıyorlardı; kendilerinin askeri müfrezeleri bulunuyordu.[64] Hatta Rus gezgini ve askeri temsilcisi E. İ. Çirikov ve V. F. Minorski Avacığı yanlış olarak ayrıca bir hanlık olarak kaydetmişler.[65]

3. Karakoyun Bölgesi; Aynı bölgenin nüfusu ünlü Karakoyunlu kabilesinin halefleri olsa gerek. Mezhepleri de diğer bölgelerden farklıydı. Hz. Ali'yi Tanrı sayıyorlardı. Karakoyunluların imamı Kirmanşah seyyitleri içinden gönderiliyordu. İmamın etkisi pek çoktu.[66]

4. Çaldıran Bölgesi: Ünlü Çaldıran savaşı bu bölgede vuku bulmuştur. I. Şah Abbas bölgenin bir kısmını Osmanlılardan geri alabilmişti. Bölgenin diğer bir kısmı, Çaldıran kasabası dahil, Türklerin elinde kalmıştı.

5. Araskenarı Bölgesi: Adından anlaşıldığı gibi, Aras etrafındaki araziyi kapsıyordu.

6. Çaybasar Bölgesi: Hanlığın Arran kısmında Zengimar nehri etrafında yerleşiyordu.

7. Çaypara Bölgesi: Akçay bu bölgede sulama kanallarına bölündüğünden böyle ad almıştır. Merkezi Çörs kasabası idi.

8. Bebecik Bölgesi: Hanlığın mühim ekonomik önemi bulunan kısmı idi.

9. Elent bölgesi:

10. Celali ve Milan Yaylaları: Bölge Bayat ayan eşraflarından olan hana bağlı olarak Kürt feodallari tarafından yönetiliyordu.

11. Keclerat Bölgesi: Hanlığın en küçük bölgelerindedir.

12. Sökmenabat Bölgesi.

13. Tamaşalar Bölgesi.

14. Taşkentler Bölgesi: Bu bölge kalederesiveya Çaldıran bölgesine dahil ediliyordu.

15. Hoşab Bölgesi.

16. Mahmudi Bölgesi.

17. Ebagiye Bölgesi.

18. Şerur Bölgesi.67

Hoşap, Mahmudi ve Ebagiye bölgeleri XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı topraklarına katıldı. Şerur ise Türkmençay Anlaşması'na göre Rusya'ya tabi tutulmuştu, XIX. yüzyıl başlarında son dört bölge istisna, Makı hanlığının 400 köy ve kasabayı oluşturan 14 bölgesi bulunuyordu.68

Hanlığın merkezi yönetim organı divanhane idi. Hanın kendisince yönetilen heyet 7-8 kişiden oluşuyordu. Handan sonra otorite bakımından el hanı (il hanı) ikinci kişi sayılıyordu. Şehir idaresinde kelenter (Farsça büyük demektir), kale beyi gibi görevler bulunuyordu.69

Hanlığa dahil bulunan Makı sultanlığı 150 kişi, Çörs sultanlığı 700 kişi, Sökmenabat 40 kişiden ibaret subay çalıştırıyordu.70 Kaynakların verdiği malumata göre Makı hanının 2000 yaya ve altı askeri vardı.71 Hanın topçu kuvvetleri de bulunuyordu. Hanın esas gücünü kendine bağlı ordu tabiliğinde bulunan Kürt elleri oluşturuyordu. İran şahları uzun süre Makı askerlerini direkt olarak kendine bağlayamamışlardı.

Köyü yöneten kişi muhtar, onun yardımcısı da gizirdir. Vergileri toplayanlar ise mübaşir diye adlanıyorlardı. Toprak sahibinin mülkünde-malikanesinde vergiler darğalar tarafından toplanıyordu.

Han sarayında silahdar, ambardar, hazinedar, lala, taya, hanaşagirt, aşpaz, bağban, bahçıvan katırcı, çırakcıbaşı, abdarhanacı, derzibaşı, karavulbaşı, saray müellimi ve diğer görevler bulunuyordu.72 Hanlıkta mahkeme işleri şeriat yasalarına (fıkıh) dayanılarak yapılıyordu. Ruhaniler bu mahkeme işlerinin ve dinsel işlerin yürütülmesi için muzd (ecir) yani para alıyorlardı. Diğer hanlıklardan farklı surette Makı hanlığında ruhanilerin etkinliği azdı. Bu da, hanlıkta çok sayıda itikadın, inancın bulunması ve din adamlarının arasında çelişkilerin bulunmasıyla ilgili idi. Bu tür münakaşalar onları halk kitleleri içinde rezil ediyor, otoritelerini azaltıyor ve el (il) yöneticileri ile rekabet yapmalarına imkan sağlamıyordu. Divanhanede yargılananlar ağır çezalara çarptırılıyordu. Tutukluların kulakları ve burunları kesiliyordu.73 Halkı yıldırmak için cezalar çoğunlukla halkın gözü önünde yerine getiriliyordu. Tutsaklar deniz düzeyinden 1500 m. yükseklikte bulunan Zincirli kayadan aşağıya bırakılıyordu.74 Önceden şehir nüfusuna haber veriliyor, aynı gün han tirme diye adlandırılan bir kumaştan giysi giyip yüksek bir yere oturuyordu. Hanın emri ile trompet (boynuz) çalındığında tutsaklardan biri yüksek kayadan aşağıya bırakılıyordu. Han hapisanesi 1500 yükseklikle bulunan bir mağara idi. Tutsaklar bu mağaraya iple kaldırılıyorlardı. Yiyecekleri de buraya iple çekiliyordu. Bu hapishaneye gönderilen veya kapatılan tutsakların geri döndüğü çok nadirdi.75

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Makı'da İran'da olduğu gibi önceleri mülazim olarak çağrılan savaş askerlerini serbaz başından geçen veya canbaz, canından geçen diye adlandırmaya başlamışlardı. On serbazın başçısı onbaşı ve dehbaşı (deh Farsça on demektir) 50 kişinin başkanı ellibaşı, yüz kişinin başkanı yüzbaşı veya sultan, 800-1000 serbazın başkanı da han olarak adlandırılıyordu.76

Her serbaza yılda 30 tümen, subaya ise 400-500 tümen tutarında ücret veriliyordu. Bunun dışında her serbaz günde çeyrek batman ağırlığında ekmek alıyordu. Serbazlar uzun lüleli tüfekler kullanıyorlardı.77

Han toplarından ikisi çarklı araba üstünde taşınan ve 2,5 girvenke (1 kg'a yaklaşık) ağırlığında mermi atan top idi. Toplardan üçü ise deve üzerinde taşınan ve yere indirilmeden ateş açan zemburekler idi. Toplar kalenin savunulması amacıyla kalede tutuluyordu.78

Makı tüccarları hammaddeleri İstanbul, Kars, Erivan, Gence, Bakü, Tiflis, Hoy ve Tebriz şehirlerine götürüyor, bu şehirlerden hanlık nüfusunun tüketimi için zaruri sanayi ve zanaat malları alıp getiriyorlardı. Hanlığın ilk oluşma döneminde esas ticaret Osmanlı şehirleriyle yapılıyordu.79 Türk tüccarları yüzlerce develik kervanlarla Azerbaycan'ın sınır şehirlerine, bu arada Makı'ya da gelip alış veriş yapıyorlardı. Onlar çok vakit Anadolu'dan mal yerine külçe, gümüş yahut akçe getiriyorlardı.80

Makı sınırında yerleşen Milan, Hayadaranlı ve Celali aşiretlerinin Anadolu'dan gelen ve oraya giden tüccarları soyması Anadolu ile yapılan ticaretin azalmasına neden oldu. Fakat Anadolu'nun ve Makı Hanlığı'nın sınır elleri ve köylüleri arasında pazar alış verişi genişliyordu. Sınır tanımayan Anadolu ve Makı halkı her iki ülkede serbestçe geziyor ve mal mübadelesi yapıyorlardı. Onun için Makı Hanlığı ile Türkiye'nin sınır elleri arasındaki ticaret bir nevi iç ticaret niteliğinde idi. Anadolu ve Makı'nın birbirine komşu bulunan halkı kendi hammaddelerini kimi vakit de Kars-Bayezit ve İstanbul şehirlerine götürüyorlardı. A. Jober'e göre sınır halkı ortalama 1 milyon koyunu satış için İstanbul'a götürüyorlardı.81

Azerbaycan'ın güney-batı hanlıklarının, bu arada Makı Hanlığı'nın Gürcistan'la ticarî ilişkileri güçleniyordu. Gürcü çarlarının himayesi sonucu gümrük ödemekten muaf tutulan Gürcü tüccarları Gürcistan'da, Rusya ve Avrupa'da üretilen malları Azerbaycan şehirlerine, bu arada Makı'ya getirip

karşılığında hammadde alıp götürüyorlardı. Azerbaycan'da gümüşe şiddetli gereksinim olduğunu gören Gürcü tüccarları çok vakit Azerbaycan'a mal-mamül yerine gümüş paralar getiriyorlardı.82

XVIII. yüzyılın sonlarında Güney Azerbaycan hanlıklarının, bu arada Makı Hanlığı'nın Rusya ile ticarî ilişkileri genişliyordu. Rusya hükümeti hanlıklardan, Rus tüccarlarının gümrüksüz ticaret yapmalarına izin verilmesini talep ediyordu. Makı Hanlığı'nda Hüseyin Han Bayat Rusya himayesine geçmek istediğinden Rusya'nın bu isteğini kabul etmişti. Hüseyin Han'dan sonra hâkimiyete gelen Ali han da Rusya ile gümrüksüz ticaretin yapılmasını savunuyordu.83 Hanlığın pamuklu ve yünlü ürününün fazla kısmı Rusya'ya ihraç ediliyordu.

Makı Hanlığı Rusya'dan uzakta olduğundan diplomatik ilişkileri zayıftı. Kaynaklardan malum olduğu üzere, Makılı Hüseyin han, Hoylu Caferkulu han, İrevanlı Muhammet han ve Nahçivanlı Kelbali han İran hükümdarı Feth Ali şaha ve veliaht Abbas Mirza'ya karşı birlikte mücadele vermek üzere anlaşmışlardı.84

Ağa Muhammed şah kendi kardeşi Hüseynkulu Han'ın oğlu Feth Ali hanı kendi veliahdı ilan etmişti.85 Caferkulu han şaha karşı çıkmak, savaş vermek üzere Seraplı Sadık Han Şeggaki ve Urmiyeli Muhammetkulu Han Afşarla da görüşmeler yapıyordu.86

1798 yılında Feth Ali Han'ın Azerbaycan'a seferi sırasında Sadık Han Tebriz'in etrafını, Muhametkulu Han de Urmiye Kalesi'ni güçlendirip Feth Ali şahın askerleri ile savaşa hazırlanıyorlardı.87

Fakat Feth Ali Şah'a karşı ortak direniş pek çabuk bozuldu ve Caferkulu Han Hoy'da dayanamayıp, Makı'ya koştu. Buradan da Rusya generali Knogrring'e mektup yazarak yardım rica etmişti. Fakat Ruslar yardım etmediğinden Caferkulu Han kendi siyaset yönünü değiştirip Osmanlı'nın

sınır paşalarına baş vurdu. Anadolu’nun sınır bölgelerinde yaşayan Kürtler Caferkulu Han’ın yardımına geldiler.88

1800 yılının Ağustos ayında Süleyman Mirza Gürcistan’a saldırmak niyetiyle Tebriz’den çıkıp, Hoy yolu ile Erivan ’a doğru hareket etti. O cephe arkasındakı itaatsiz hâkimleri yatıştırmak amacıyla Aras nehrine yaklaştığı sırada Makı Kalesi’ne saldırdı. Hoylu Caferkulu han ve akrabası bulunan Bayazit paşanın kuvvetleri de Makılılara yardım ediyorlardı. Abbas Mirza’nın gönderdiği müfreze de başarı kazanamayıp geriye çekilmek zorunda kaldı.89

Süleyman Mirza, İbrahim Han Gacar ve Merağa-Tebriz beylerbeyi Ahmet Han Mukaddem Hoylu Caferkulu Han’ı yenip, üçüncü kez Hoy’dan çıkardılar. Pirgulu Han Şambayatlı Hoy hâkimi olarak görevlendirildi.90

Caferkulu Han tekrar Makı’ya saldırdı. Fakat bu defa da başarısız oldu. O, İran şahına karşı Rus generallerinden yardım istemiş olsa da, boş vaadlerden başka bir şey kazanamamıştı. Bunun üzerine Caferkulu Han Makı Kalesi’nden Mihrap ağaya şunları yazıyordu: “İran’da durumumun nasıl olacağını önceden size bildirmiştim. Bildiğiniz üzere Babahan İran emirlerine nasıl divan tutuyor ve onları tedirgin ediyor. Ben çoktanberi (Rusya’ya) hizmet etmeğe gayret gösteriyordum, yüksek saraydan merhamet mektubunu aldığımda kendi adamlarımla ve tebaalarımla varisi bulunduğum yurdumu terkedip Makı Kalesi’ne gelmiştim. Kendi adamım Şerifali’yi eski baş komutanın yanına gönderip, tüm düşüncelerimi belirttim. O zaman ismi geçen başkandan böyle bir vaad aldım ki, “Elahazretin fermanını bana ulaştıracaktır. Aynı sevindirici ümütlerle Makı’yı terkedip, kendi adamlarımın refakatiyle Köroğlu kalesine geldim, istedim ki, … Yüce saraydan merhamet alayım. Fakat çoktanberi aynı

kalede kaldım. Yüce devletle Elahazretlerinden henüz ferman alamadım…”.91

1805 tarihinde Rus askerleri Erivan’ı ve onun etrafını ele geçirmek için yeniden faaliyete geçtiler. General Sisyanov Erivanlı Muhammet hana Rusya’nın himayesi altında bulunması teklifinde bulundu. Muhammet Han İran esaretinden kurtulmak için Rusya’nın himayesini fazla zararlı görmüyordu. Buna göre de İran askerlerine direniş göstermek için Erivan kalesini kuvvetlendirdi ve topların ağzını İran askerlerinin gelecekleri yola yöneltti.92

1806 yılında general Sisyanov’un kuvvetleri Erivan’ı almak için hareket ettiler. Fakat Sisyanov’un askerleri İran askeri kuvvetlerince kuşatıldı ve yalnız Hoylu Caferkulu han Dünbüllü’nün yardımı ile kuşatmadan çıkıp geriye çekildi.93 Sisyanov, Caferkulu Han’la beraber Şeki’ye gitti, kör Muhammet Hasan Han’ı hâkimiyetten uzaklaştırıp Caferkulu Han’ı Şeki Han’ı tayin etti.94 Aynı zamanda Feth Ali şah da Ruslarla ilişki sürdürmesi dolayısıyla Erivanlı Muhammet Han’ı cezalandırarak hanlıktan atıp, yerine Hüseyin Han Gacar’ı yönetici tayin etti.95

Makı hanının Rusya’ya meylinden vazgeçmesi sonrası Rus memurları hanlıktakı Ermenileri hana karşı kışkırtmaya çalışıyorlardı. Hele 1805 yılında Makı Ermenileri Rus askerleri Nesvetayev’in Makı’ya gönderdiği Ermeni göçmenlerine vaad etmişlerdi ki, Erivan Rus askerleri tarafından zaptedildiğinde, onlar Makı’yı kendi elleri ile Rus ordusuna teslim edeceklerdi.96

Türkmençay Anlaşması sonrası Makı Hanlığı’ndakı dört Ermeni köyünün -Kilse, Dereşam, Dipkendi ve Karakilse’nin- sakinlerini 1828 yılı sonbaharında İrevan’a göndermişlerdi. Varlıklı-zengin Ermeniler Rusya’ya göçmek istemiyorlardı.97 Türkmençay Anlaşması’na göre Makı Hanlığı İran’ın etkisi altında kalmış bulundu.

1829 yılında Osmanlı Devleti Rusya ile savaşa hazırlandığı sırada Makı'lı Ali Han Türkiye ile anlaşma yapmıştı. 1829 yılının Haziranı'nda Van Valisi Rusya sınırına doğru hareket ettiği sırada kendi askerinin beslenmesi için Makı hanından yiyecek istemiştir ve Makı hanı Ali han da bu isteği hemen yerine getirmiştir.98

Makı kalesi Anadolu ile Güney Kafkas arasında bulunduğundan Osmanlı hükumeti ona büyük önem veriyordu. Önceleri kaydettiğimiz gibi, Makı Hanlığı arazisinin bir kısmı -Ebagiyye, Yarımtaya, Ayubey, Hoşap ve Dambatı- Osmanlılarca ele geçirilmişti. Bunun karşılığında İran orduları 1821 yılında karşı hücuma geçtiler, Makı hanı Gacar, askerlerini Kale'ye bırakmadı, fakat Osmanlıya karşı savaşta onlarla işbirliği yaptı. 1822 yılında Makı Hanlığı'nın Osmanlılar tarafından fethedilen bölgelerinin geri alınmasında Nahçıvanlıların katkısı ve aktifliği pek çok olmuştu.99

İki ay zarfında tek bir yer geri verilmekle kalmayıp, keza Bayazit, Eleşkürt, Diyadini, Malazgirt, Bitlis, Sir (Muş), Ahlat, Adilcevaz, Erciş ve Hünnis de İran askerleri tarafından ele geçirilmişti.100

1822 yılında (1238 H) Türkiye ile İran arasında Erziketir-Rum'da barış anlaşması imzalandı. Anlaşmanın 3. maddesi uyarınca Makı Hanlığı'ndan Türkiye'ye göçmüş Haydaranlı ve Setgi halkı kendi yurtlarına dönmek isteseler de, Türkiye devleti buna engel olmayacaktı, bu halkın de İran'a geçtikten sonra tekrar Türkiye'ye geri göçmek istediklerinde İran sınır memurları da buna engel olmayacaklardı.101

1 İshaki N. İ., "Makı Hanlığının Tarihi Oçerki", Tarih İlimleri Adayı İlm Ünvanını Almaç İçin Sunduğu Araştırma Tezi, Bakü 1966.

2 İshaki, a.g.e., s. 34-35.

3 A.g.e., s. 40.

4 Minorskiy V. F., Drevnosti Maku, Petrograd 1916, s. 2-3.

5 İshaki, a.g.e., s. 42-43.

6 A.g.e., s. 46.

7 A.g.e., s. 51.

8 A.g.e., s. 55.

9 A.g.e., s. 57-58.

10 A.g.e., s. 62.

11 A.g.e., s. 64-65.

12 Hasankulu İftihari, Arih-e Vekaye Maku, Azerb. Bilimler Akademisi Elyazmalar İnstitutu, 25-11-18154.

13 İshaki, a.g.e., s. 68.

14 1747 yılı 21 Haziranda Horasan'ın Habuşan Vilayetinin Fethabat köyünde geleceğin Nadir'i yeğeni Aligulu hanın fetvası ile Yerevanlı Muhamet Bey Gacar, Taremli Musa Bey Afşar, Urmiyeli Goca Bey Kengerli şahın yatak odasına girip onu katle yetirmişlerdi. Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Mirza Mehti Han Astrabadi, Tarih-e Nadiri.

15 Petruşevskiy İ. R., Oçerki po İstorii Feodalnıh Otnoşeniy v Azerbaydjane i Armenii v XVI Naçale XIX vv., Moskova 1949, s. 129; Minorskiy F., Drevnosti Maku, s. 26.

16 İshaki, a.g.e., s. 69.

17 Tezkiret ül Mülük, Tahran baskısı, s. 76; İshaki, a.g.e., s.70.

18 Minorskiy F., Materialı po İzuçeniyu Vostoka, Spb., 1909, s. 4; İshaki, a.g.e., s. 69.

19 İshaki, a.g.e., s. 5, 72.

20 İshaki, a.g.e., s. 76.

21 Amade Jobert, İran'a ve Ermenistan'a Seyahet, Tahran 1943; İshaki, a.g.e., s. 76-77

22 İshaki, a.g.e., s. 77.

23 A.g.e., s. 77-78.

24 A.g.e., s. 78-79.

25 A.g.e., s. 79.

26 A.g.e., s. 79.

27 Petruşevskiy, a.g.e., s. 140, 164.

28 Nahçıvan Devlet Müzeyi Elyazmaları f., İnv. 164; İshaki, a.g.e., s. 84.

29 İshaki, a.g.e., s. 86.

30 Petruşevskiy, a.g.e., s. 37.

31 İshaki, a.g.e., s. 92-93.

32 A.g.e., s. 92-93.

33 A.g.e., s. 94.

34 A.g.e., s. 88.

35 A.g.e., s. 99-100.

36 Dubrovin N., İstoriya Voynı i Vladıçestva na Kavkaze, Spb., 1871, s. 391.

37 Petruşevskiy, a.g.e., s. 304.

38 Kerim Han Zend'in H. 1190 Muharrem ayı (1775...) tarihli fermanı Nahçıvan Müzesi, İş no. 164.

39 İshaki, a.g.e., s. 107.

40 Hampa-zengin, varlıklı köylüler.

41 Girvenke-1 libre.

42 Petruşevskiy, a.g.e., s. 280.

43 Sonbaharın son ayında koçların sürüye katılması günüdür. Köylüler (terakimler) bu günde bayram törenini kutluyor ve feodallar "bayramlık" veriyorlardı.

44 İshaki, a.g.e., s. 112-115.

45 Petruşevskiy, a.g.e., s. 290.

46 İshaki, a.g.e., s. 115.

47 Reiyat hakkında bkz.: Petruşevskiy, a.g.e., s. 263.

48 Köyün tarla ve otlakları 6 eşit kısma ayrılıyordu. Her kısmı denk adlanıyordu. Dirhemin 1/6'sına denk deniliyordu. Bazı köyler 6 denk yeri kurala aykırı surette 4 denke ayrılıyordu. Köyün her dengi üç hampaya ve hampa 4 tırnaga ayrılıyordu. Her hampa yeri eken

köylüye "hampa", yarım hampalık yeri ekene "yarı hampa" ve bir tırnaklık yeri eken köylüye "tırnak" diyorlardı. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: İshaki, a.g.e., s. 117.

49 "Makı Hanlığında Toprak Mülkiyeti", Azerbaycan Dergisi, no. 2, 1961.

50 Dubolvin N., İstoriya Voynı i Vladıçestva Russkih na Kavkaze, tom I, kniga II, Sankt-Peterburg 1971, s. 389.

51 Renç Farsça zahmet, ber aparma, rençber zahmetkeş demektir.

52 Mevsimlik anlaşmaları yılda iki kez olarak ilkbahardan sonbaharın sonuncu ayına kadar ve bir de sonbaharın sonuncu ayından ilkbahara kadar yarılırdı.

53 Minorskiy V. F., Kurdı, Petrograd 1915; İshaki, a.g.e., s. 122.

54 İshaki, a.g.e., s. 124.

55 A.g.e., s. 126.

56 Minorskiy, V. F., Turesko-Persidskoe Razgraniçenie, Petrograd 1916, s. 37.

57 İshaki, a.g.e., s. 138.

58 İshaki, a.g.e., s. 140.

59 A.g.e., s. 139-140.

60 Zevakin E. S., "Azerbaydjan v Naçale XVIII Veka", Obşestvennoe Obsledovaniya i İzuçeniya Azerbaydyana, Bakü 1929, s. 11.

61 İshaki, a.g.e., s. 144.

62 İshaki, a.g.e., s. 145.

63 İftihari, a.g.e., s. 30; AKAK. t VII, s. 510.

64 İshaki, a.g.e., s. 147.

65 Minorskiy, Turesko..., s. 36.

66 İshaki, a.g.e., s. 158.

67 İshaki, a.g.e., s. 147, b. –152.

68 A.g.e., s. 147 b.

69 A.g.e., s. 142-143.

70 Tezkiret ül Mülük, Tahran baskısı, s. 76, Kembriç Baskısı, s. 111 a.

71 AKAK, t. VII, s. 610.

72 İshaki, a.g.e., s. 155.

73 İshaki, a.g.e., s. 17.

74 Minorskiy V. F., Drevnosti Maku, s. 17; İshaki, a.g.e., s. 156.

75 Minorskiy V. F., Drevnosti Maku, s. 17; İshaki, a.g.e., s. 156.

76 İshaki, a.g.e., s. 157-158.

77 AKAK, t. VII, s. 572.

78 AKAK, t. VII, s. 572.

79 Zevakin E. S., Azerbaydjan v Naçale XVIII Veka, s. 11.

80 Zevakin, a.g.e., s. 11.

81 A. Jober, a.g.e., s. 44; İshaki, a.g.e., s. 163.

82 AKAK, c. IV, DOK. 95; İshaki, a.g.e., s. 164.

83 İshaki, a.g.e., s. 168; AKAK, t. VII, s. 610.

84 AKAK, t. III, s. 429.

85 Abdullah Mustafa, Menim Heyatımın İzahı veya Gacar Devrinin İctimai ve İdari Tarihi, Tahran 1333, s. 12, İshaki, a.g.e., s. 171.

86 Bakıhanov A. A., Gülistan-ı İrem, Bakü 1956, s. 186.

87 Abdurrazak Necefkulu Bey Dunbulu, Müasirus-Sultaniyye, s. 84; İshaki, a.g.e., s. 172.

88 İshaki, a.g.e., s. 173.

89 İshaki, a.g.e., s. 174.

90 Bakıhanov, a.g.e., s. 186.

91 AKAK, cilt III, s. 854-855.

92 Seyit Nefisi, İran'ın İctimai ve Siyasi Tarihi, Tahran 1335, s. 34; İshaki, a.g.e., s. 176.

93 Nefisi, a.g.e., s. 324; İshaki, a.g.e., s. 178.

94 Abdül Letif Efendi, Şeki Hanlarının Çeşitli Tarihi, Bakü 1926, s. 12.

95 İshaki, a.g.e., s. 178.

96 AKAK, t. VII, s. 631, 855.

97 İshaki, a.g.e., s. 182.

98 AKAK, t. VII, s. 801, 804.

99 Nahçıvan Devlet Müzesi, inventar no. 164.

100 İshaki, a.g.e., s. 188.

101 İshaki, a.g.e., s. 188.

Urmiye Hanlığı / Dr. Gövher N. Memmedova [s.133-148]

Azerbaycan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü / Azerbaycan

Onsekizinci yüzyılın ortalarında Nadir Şah'ın ölümünün ardından (1747) İran zulmüne karşı halk-kurtuluş harekatları sonucunda Azerbaycan'da bağımsız ve yarı bağımsız hanlıklar meydana geldi. Bu arada Azerbaycan'ın güneyinde Karadağ, Erdebil, Tebriz, Hoy, Merağa, Urmiye, Serap ve Makü Hanlıkları kuruldu. Bugüne kadar Azerbaycan tarih araştırmalarında, Azerbaycan'ın kuzeyinde yerleşen hanlıkların tarihi, hemen hemen tamamen araştırılmış ve tarihçilerimiz Guba, Bakû, Lenkeran, Nahçivan, Karabağ, Şeki vb. hanlıkların tarihine ait çok sayıda monografik araştırmalar yapmışlardır. Güney hanlıkları tarihine gelince ise, onlardan yalnız Makü ve Urmiye Hanlıkları tarihi üzerine araştırma tezleri yazılmıştır. Son dönemlerde bu konuda iki önemli araştırma (H. E. Delili'nin Azerbaycan'ın Güney Hanlıkları-XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında, Bakû, 1979 ve N. C. Mustafayeva'nın Güney Azerbaycan Hanlıkları, Bakû, 1995) bilim alemine kazandırılmıştır. Güney Azerbaycan tarihi üzerine bilgi ve kaynak kısıtlılığı, XIX. yüzyılın başlarında bu bölgenin İran'ın terkibinde bulunması ile ilgilidir. İşte bu bakımdan gerek Azerbaycan, gerekse de İran tarihçileri Güney Azerbaycan'ın varlığını tanımak istemiyorlardı.1 Ünlü Azerbaycan tarihçisi, profesör F. M. Aliyev, Azerbaycan'ın kuzeyinde ve güneyinde yerleşen hanlıkların siyasal statüsünü karşılaştırarak şunları yazıyordu: "Araz Nehri'nin kuzeyinde yerleşen hanlıklar ülkenin sonraki dönemlerinde önemli bir rol oynadıkları halde, güney hanlıkları küçük boyutlu olduklarından kendilerinin siyasi önemlerini kaybediyorlardı2". Ahmet Taçbahş ve Muhammet Hicazi de dahil, hemen tüm İran tarihçileri XVIII.

yüzyılın ortalarında Güney Azerbaycan arazisinde, özellikle de ülkenin güneyinde İran'a bağlı bulunmayan Azerbaycan hanlıklarının varlığı konusunu sessizlikle geçmektedirler.3

Fakat son dönemlerde ülkede ortaya çıkan değişiklikler ve Azerbaycan Devleti'nin bağımsızlığını kazanması ile ilgili olarak Azerbaycan tarih alanında, Güney Azerbaycan hanlıkları tarihinin çok sayıda meselesinin öğrenilip araştırılmasına ilgi artmış ve tarihçilerimiz bu alanda mevcut "beyaz lekeleri" doldurmaya çalışmışlardır.

Azerbaycan'ın güney hanlıkları tarihinin araştırılması, tüm Azerbaycan tarihini tahrif eden ilmi ve siyasal karakterli anti Azerbaycan ana fikirlere karşı savaş vermek ve halen Güney Azerbaycan'da yaşayan 40 milyonu aşkın kardeş ve bacılarımızı unutmamak dönemin en aktüel sorunlarından biridir.

Bu makalenin yazarı XVIII. yüzyılın ortalarından sonra ve XIX. yüzyıl başlarında Güney Azerbaycan hanlıklarından biri olan Urmiye Hanlığı'nın sosyal, ekonomik ve siyasi gelişimi konusunu açıklamaya çalışmıştır.

Belirttiğimiz gibi, güney hanlıklarından Urmiye ve Makü Hanlıklarının tarihi ayrı ayrı bir doktora tezi şeklinde araştırılmıştır.

Urmiye Hanlığı'nın tarihini ilk kez, başlıca olarak Farsça dilli kaynaklara dayanarak, merhum tarihçi Hüseyin Delili araştırmıştır. Hatta Hüseyin Delili'yi, Güney Hanlıkları tarihi araştırmacıları arasında en ön sırada anabiliriz. Fakat yazarın, kaynakların etkisi altında o dönem olaylarına ve olgularına tek taraflı bir yönden yaklaşmış olduğunu ve kendi fikir ve görüşlerini kesinlikle belirtmemiş olduğunu da belirtmemiz gerekir. Buna bağlı olarak da o, Urmiye Hanlığı'nın tarihini İran tarihiyle sıkı bir şekilde irtibatlandırmaktadır. Sovyet döneminde araştırma yapan yazar, Marksist ideolojinin etkisiyle olaylara yaklaşmış ve Azerbaycan'ın ikiye bölünmesindeki Rus rolünü açıklamamıştır.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, Nadir'in ölümünden sonra, onun zor gücüyle kendi hâkimiyeti altında birleştirmiş olduğu ülkeler, yerli büyük feodaller tarafından yönetilen ayrı bağımsız hanlıklara parçalandı. Tarihin oluşturduğu iç ve dış koşullar, yerel feodallere, kendi hanlıklarını küçük bağımsız ve yarı bağımsız devletler haline getirmeleri ve zamanla güçlenmeleri için elverişli imkân yaratmıştı.[4] Nadir Şah daha hayattayken bu bölgelere tayin ettiği hükümdarlar, onun ölümünden sonra hemen kovuldular ve halk kurtuluş harekatını kullanan yerel feodaller, kendileri hâkimiyete geldiler.[5]

Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerinde değişik tarihlerde meydana gelmiş hanlıkların hâkimleri, İran işgalcilerine karşı şiddetli savaşlar vererek, zor koşullarda bağımsızlık elde etmişlerdir. Urmiye vilayetinde Avşar boyundan gelen feodallerin irsi ve geleneksel hâkimiyetleri XVI. yüzyıl sonlarında teşekkül etmiş ve kendi bağımsızlıklarını elde etmek için Safevilere karşı savaşmışlardır.[6] İran merkez hâkimiyetinin kah zayıflayıp, kah da güçlenmesi dolayısıyla bu bölge, kimi dönemde bağımsız, kimi dönem yarı bağımsız ve kimi zaman da tam bağımlı duruma düşmüştür.

XVIII. yüzyılın 30 ve 40'lı yıllarında Urmiye bölgelerindeki han hâkimiyetinin durumu İran ve Azerbaycan'ın diğer vilayetlerine kıyasla çok az değişikliğe uğramıştır. Urmiye hanları, Nadir hâkimiyetine bağımlı duruma düşseler de, vilayetin yönetimini kimseye havale etmemiş, kendi egemenliklerini sürdürmüşlerdi.

Nadir'in ölümü sonrası Azerbaycan'ın diğer vilayetlerinde olduğu gibi Urmiye'de de her tür İran bağımlılığına son verildi. Otorite sahibi, kumandan ve iri feodal Feteli Han bu Avşar vilayetinin yönetimini, devlet yapısını güçlendirdi. Feteli Han, ileride olası saldırılardan kendisini savunmak ve yeni topraklar elde etmek için Urmiye kalesini güçlendirdi ve kuvvetli bir ordu kurmak için çalışmalar başlattı.[7]

Urmiye Hanlığı Azerbaycan’ın en eski ve en büyük vilayetlerinden biri olarak, kuzeyden Selmas, doğudan Urmiye Gölü, güneyden İran Gürcistan’ı, batıdan Türkiye ve İran’la sınırdı. Hanlığın doğusunda yerleşen Urmiye Gölü’nün vilayet için büyük stratejik, ekonomî ve siyasî önemi olmuştur. Bu göl aracılığı ile Azerbaycan’ın diğer güney hanlıkları ile ticari ilişkiler kurulmuştur. Urmiye vilayeti, Urmiye Gölü kıyıları hariç, her taraftan büyük dağ silsileleri ile çevrilidir. Urmiye’deki dağ topraklarının üst düzeyi, çoğunlukla siyah toprak örtüsü ile kaplandığından burada kuru tarım ürünlerinin yetiştirilmesi için pek elverişli koşullar vardı. Sınır dağlarının bir kısmının yüzeyi yılın tüm mevsimlerinde karla örtülüydü. Bu da vilayetin su ihtiyacını tamamen karşılıyor, küçük nehir ve derelerin ortaya çıkmasına neden oluyordu.

Coğrafi ve iklim şartlarına uygun olarak hanlıklarda ziraat, hayvancılık, zanaat ve ticaretle uğraşıyorlardı.

XVII-XVIII. yüzyıllarda çiftçilik ve bahçeciliğin geliştirilmesi için vilayetlerdeki nehirler, doğal sulama sistemi, keza birçok çeşmeler, su depoları kullanılıyordu.

Urmiye Hanlığı’nın arazisini, doğal yapısı bakımından iki bölümde değerlendirmek daha doğru olur. Bunlardan biri havası ılıman ve sulama sistemi bulunan engin ovalar, düzlükler, diğeri ise havası nispeten sert, başlıca olarak da yağmur ve kar suları ile sulanan dağlık bölgelerdir. Tahıl ziraatı bölgenin hem engin ovalarında, hem de dağlık bölgelerinde geniş çapta geliştirilmiştir.

Toprağın daha verimli olduğu bu bölgede yılın iki mevsiminde (sonbahar ve yazın) buğday ekilirdi. Urmiye Hanlığı’nda geniş çapta yaygın olan, esas buğday türlerinin dışında “müdik”, “devediş”, “karakılçık”, “kılçıksız” vb. gibi ender buğday ve arpa çeşitleri yetiştiriliyordu.8

Hanlığın topraklarında aynı zamanda pirinç, bakla, bezelye, mercimek, darı, mısır vb. bitkiler geniş çapta ekiliyor ve kaliteli ürün alınıyordu. Bunun dışında katman (kaya) kayalıklar üzerinde büyük miktarda mamura benzer yosun denen bitki de bitiyordu.9 Yosunun bileşiminde bulunan maddeler, tahıl ürünlerinin içinde bulunan maddelere pek yakın olduğundan gerektiğinde halk onu buğday ve arpa unu ile karıştırıp ekmek pişiriyordu.

Urmiye bölgesinin toprağı ve iklimi tütüncülük için elverişli olduğundan onun üretimi de gayet yaygın olmuştur. Örneğin; Uşnu bölgesinde çoğu zaman bir hektarlık toprak alanından 700 kg.'dan fazla tütün elde etmek mümkün olmuştur. Hanlıkta üretilen tütün tüm Azerbaycan'da ün kazanmıştı.10

Urmiye'nin batı bölgesinde yerleşen Novçe mahalının tütünü yüksek kalitesi ile Türkiye'nin "Samsun" tütün cinsi ile rekabet ederek, hem iç tüketim, hem dış ticaret için büyük miktarda üretiliyordu. Tütün ticareti karşılığında dış memleketlerden hanlığa olan para akını burada pek az gelişmiş olan para-meta mübadelesinin hızlanmasına ve artışına olumlu katkı yapıyordu.

Urmiye Hanlığı'nın tarım alanında pamuk üretimi de önemli düzeyde gelişmişti. Burada ekilen pamuk ürünü başlıca olarak yerel nüfusun ihtiyacını karşılıyordu. Yüksek kaliteli pamuk ürününün belli bir kısmı Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerinde ve hatta Rusya'da satılıyordu.

Bahçecilik ve bostancılık Urmiye Hanlığı'nda nüfusun başlıca uğraşlarından birisi olmuştur. Urmiye vilayetinde çeşitli meyve ve bostan ürünleri yetiştiriliyordu. Burada bağcılığın (üzümcülük) özel yeri vardı. XVIII. yüzyılda bölge, tarım alanında özellikle bağcılığın (üzümcülük) gelişmesi beraberinde şarapçılığı da geliştirmişti ve hanlık şarap üretiminde tüm Azerbaycan'da ilk sırada yer alıyordu. Buradan komşu bölgelere ve dış memleketlere yıllık olarak, hemen 500 bin pud (tartı birimi=16 kg.) sebze

ve kuru üzüm, bolca doşap, şarap ve diğer üzüm mamulleri gönderiliyordu.11

Urmiye Hanlığı'nda bol ürün veren meyve bahçeleri vardı. Dut, armut, elma, erik, kayısı, şeftali ve diğer meyve bahçeleri bulunuyordu. Dağlık bölgelerde yetişen ceviz, badem, armut ağaçlarından toplanan ürünleri yerli halk toplayıp kurutmakta ve komşu vilayetlere götürerek başta gıda olmak üzere ihtiyaçları olan diğer tüketim malları ile değiştirir veya satarlardı.

Urmiye vilayetinde bostancılık ve yağlı bitkilerin yetiştirilmesi geniş çapta gelişmişti. Burada her bir aile kendine ait, özel bostan alanına sahipti. Bu toprak alanlarında karpuz, kavun, hıyar, patates, lahana, şalgam, kabak ve diğer bostan bitkileri, ay çiçeği, kendir, susam, keten vs. gibi yağlı bitkiler yetiştiriliyordu. Bitkilerden elde edilen yağlar evlerin aydınlatılmasında, ilaç üretiminde ve madenlerin korozyondan korunması işinde kullanılıyordu.12 Savaşlar sırasında gerçek yağı sürülmüş meşaleler geniş çapta kullanıldığından, gerçek yağı üretimi geniş çapta yapılıyordu.

XVIII. yüzyıl ortalarından başlayarak ara savaşlar ve İran feodallerinin Güney Azerbaycan hanlıklarına yaptıkları saldırılar nüfusun tarımın mühim dallarıyla uğraşmasına engel oluşturuyordu. Ürünün toplanması sırasında halk büyük zorluklarla karşı karşıya kalıyorlardı. Onlar her dakika dışarıdan tehlike bekliyor, korku ve kuşku içinde yaşıyorlardı. Köylüler çift sürerken, tohum ekerken, biçerken, üzerlerinde hançer, kılıç, tüfek vb. çeşitli silahlar taşımak zorundaydılar.13

Urmiye Hanlığı'nın arazisinin büyük bir kısmını çayırlık ve otlaklar kapsıyordu. Vilayet içinde akan nehirler, pınarlar, yıl içinde yağan bol yağmurlar, genellikle havanın rutubetli oluşu, Urmiye'nin dağ bölgelerinde güçlü yiyecek deposunun oluşmasını sağlıyordu. Buna göre de burada tarımın yanı sıra hayvancılık da halkın uğraş alanlarından birini oluşturuyordu. Yiyecek ve gıda deposunun zengin olmasından dolayı bölge

beyleri buradaki tarlaları giderek çevirmiş ve her biri yüz binlerce çeşitli hayvan cinsleri beslemişlerdir. Bazı verilere göre XVII. yüzyılda Urmiye vilayetinde hayvancılıkla ilgili ilginç rakamlara rastlamaktayız: 16.900 baş erkek at, beygir, 13.200 baş aygır, 26.300 baş merkep, 4400 baş katır, 33.700 baş inek ve öküz, 3.685.000 bin baş koyun, 1.420.500 baş keçi besleniyordu.14 Buradaki otlakları kullanmak için yerli nüfus ile beraber Irak'ta yaşayan göçebe hayvan üreticileri de kendi hayvanlarını Urmiye arazisine getiriyorlardı. Onlardan genellikle hayvancılık ürünleri olmak üzere önemli miktarda vergiler alınmaktaydı ve bu vergiler Urmiye hanlarının başlıca gelir kaynaklarından birini oluşturuyordu. Bunun yanı sıra, Urmiye hanları ülkenin savunmasında söz konusu göçebelerin atlarını kullanıyorlardı.

Urmiye vilayetinde her türlü hayvancılık gelişmiş olsa da koyunculuk burada ilk sırada geliyordu.

Burada XVII. yüzyıl sonlarında Rus tüccarlarınca getirilmiş “Simentan” diye adlandırılan cins ineklerin yanı sıra, kızıl renkte “çöl inekleri” ve yerli cinsten mandalar yetiştiriliyordu. Bu inekler normal ineklerden büyüklüğü ve bol sütlü olmalarına göre farklılık gösteriyorlardı. Deve, at, eşek, katır ve güçlü öküzler binek ve çift hayvanları olarak tarım işlerinde kullanılıyordu. Vilayette uzun, kıvırcık ve yumuşak kılları ile ünlü “mercez” diye adlandırılan keçiler de geniş çapta besleniyordu.15

Urmiye vilayetinde tavukçuluğa da büyük önem veriliyordu. Burada yerel tavuk cinslerinden başka, iri Rus tavukları ve boğazı tüysüz tavuklar da vardı.

Vilayetin her tarafında, özellikle de dağlık bölgelerde arıcılık da hayli yaygındı. Urmiye düzlükleri gül ve çiçeklerle zengin olduğundan burada her yıl çok büyük miktarda aromalı ve yüksek kaliteli bal elde ediliyordu.16

Urmiye bölgesinde ipekçilik de hayli yaygındı. Bunun için vilayetin her yerinde büyük dut bahçeleri ekilmişti. Burada üretilen ipek, sadece ülke dahilinde tüketilmeyip, aynı zamanda dış ülkelere de gönderiliyordu.

Urmiye Hanlığı'nın tarımla uğraşan yerel nüfusu Azerbaycan'ın başka bölgelerinde olduğu gibi yerleşik hayat sürüyordu. Bunun yanı sıra hayvancılıkla uğraşan nüfus yarı göçebe hayat tarzı sürdürüyordu. Öyle ki, onlar kendi koyun sürüleri ile yazın dağlara, sonbaharda ise arana (sıcak bölgelere) göçmek zorundaydılar. H. Delili de dahil, kimi araştırmacıların böyle hayat tarzı sürdüren hayvancıları göçebe adlandırmalarının nedenini bilemiyoruz. Örneğin; H. Delili'nin yazdığına göre, Urmiye'nin dağlık bölgelerinde yaşayan "Kürt aşiretleri" kendi koyun sürüleriyle yazın dağlara, sonbaharda ise aynı dağların, düzenlik yerlerine, derelerine veya daha uzaklarda bulunan aran yerlerine göç ediyorlardı".17 Sonra o, bu fikrine zıt olarak, göçebe nüfus dağa göç ederken halkın bir bölümünün sonbaharda ürünlerini toplamak ve ekilmiş bağları korumak amacıyla ovalıklarda kaldıklarını belirtmektedir.18

Böylece, bu bölgeye "gelen" Kürt aşiretleri başlıca olarak yarı göçebe hayat sürdürmek zorundaydılar. Göçebe hayatı sürdüren kabileler esasen hayvancılıkla uğraşıyorlardı ve yukarıda sözünü ettiğimiz özellikler, Urmiye'nin yarı göçebe hayat tarzı için müsait bir bölge olduğunu göstermekteydi. Urmiye vilayetinin dağlık ve aran bölgelerinde birbirine yakın eski köyler yerleşik hayat sürdüren nüfusun yaşama yeri olmuştur. Aynı köylerin harabeleri ve onlar arasında ilişki kuran kervan yollarının kalıntıları günümüze kadar gelmiştir. Bunun dışında, kırlarda yerleşen köylerin tarlalarını sulamak için yakın nehirlerden çekmiş oldukları birçok kanal ve arkların kalıkları da vilayetin çeşitli yerlerinde görülmektedir.19 Tüm bunlar Urmiye Hanlığı'nın ovalıklarında yerleşik hayatın geniş çapta geliştiğini kanıtlıyor.

XVIII. yüzyılının ortalarından başlayarak tüm Azerbaycan hanlıklarının ekonomisi için doğal (aynı ekonomi) ekonominin mevcutluğu normal hal idi. Burada başlıca rolü feodal üretim ilişkileri oynuyordu. Bu dönemde önceler olduğu gibi yine ekonominin önemli, gelişmiş dallarını hayvancılık ve çiftçilik oluşturuyordu. Esas ekin, biçin toprakları, toprak arsaları, yaylalar, kışlalar, sulama kavşakları feodallerin özel mülkiyetine dahildi. Bu dönemde feodal toprak mülkiyeti biçimleri mevcuttu. Tüm diğer hanlıklarda olduğu gibi, Urmiye vilayetinde de toprak mülkiyeti kategoriler üzere ayrılıyordu. Buradaki toprak sahipliği biçimlerini; mülk, hamis, vakıf, süyurgal-tiyul, maaf toprakları vb. oluşturuyordu.

1. Mülk veya erbabi topraklar atalardan miras olarak kalmış olan, hiç bir şarta tabi olmayan toprak alanlarından, su kanallarından, ormanlardan, otlaklardan vb. oluşmaktaydı. Mülk sahibi kişilere mülkedar, yani sahipkar veya erbab deniyordu. Başka mülkiyet biçimlerinden farklı olarak, onlar kendi mülklerini satmak, değiştirmek ve başkasına bağışlamak yetkisine sahiplerdi. Orta Çağlarda Urmiye vilayetinde köylülerin çalıştığı verimli toprakların yaklaşık yüzde 40'ı, ayanlar, tüccarlar, beyler, ruhaniler vb. gibi zümrelerden oluşan birçok sahipkarların (mülkedarların) elinde bulunuyordu.20 Bu sahipkarlar arasında en iri toprak sahipleri Avşar eli beyleriydi.

2. Ortaçağlarda İran, Azerbaycan, Orta Asya ve başka komşu ülkelerde hasse, halise ve yahut divani toprak mülkiyet biçimleri yaygındı.

Hasse toprakları şah ve onun ailesine özgü topraklardan oluşuyordu.

Halise veya divan toprakları ise devlet toprağı olup yerli hâkimler ve devlet memurlarınca idare ediliyordu. Divan toprakları hazineye, devlete ve han divanhanesine mahsus bulunan topraklardı.

XVIII-XIX. yüzyıllarda Urmiye vilayetinin verimli toprakları bulunan bölgelerde (şehir etrafı, Enzeli, Rövze vs. mahallarda) birçok halise

toprakları vardı. Avşar hanlarının bağımsız hükümranlıkları döneminde onlar aynı araziyi önceleri de olduğu gibi, “Halise toprakları adı altında tutmuş ve onları kendi mülkleri gibi kullanmışlar. Hanlık döneminde geniş toprak arazisi bulunan 63 köy, hanlığın “halise toprağı” sanılıyordu, bu da vilayetteki tüm köylerin hemen hemen yüzde 18’ini oluşturuyordu.21

Halise topraklarının başlıca türleri şunlardan oluşuyordu:.

a) Halise-yi Mazbut Toprakları: Mazbut kelimesi “zapt” kelimesinden alınmış ve müsadere etmek, el koymak anlamına gelmektedir. Mazbut veya zapt-ı halise toprakları, merkezi hâkimiyete tabilikten kaçan, vergileri zamanında ödemeyen ve askeri mükellefiyetleri yerine getirmekten kaçınanlardan müsadere edilmiş toprak arsalarına deniyordu. Mazbut toprakları, sahibini cezalandırmak amacıyla geçici olarak da müsadere edilebiliyordu. XVII. yüzyılın ortalarında Avşar hanları bu yöntemi kullanarak şüphe doğuran mülkedarların topraklarına ya tamamen ya da belli bir süre için el koymuşlardı.

b) Halise-yi İntikali (Arapça birinden başkasına geçirme, bırakma anlamına gelir): Tiyul tipinden topraklardandır. Çalışma, hizmet etme karşılığında devlet memurlarına tamamen veya geçici olarak verilen topraklara deniyordu. İntikali toprak sahası almış kişi, işinden veya görevinden alınınca, aynı topraklar ondan geri alınarak halise topraklarına birleştiriliyordu.

c) Bezr-i Halise Toprakları (bezr ekin anlamındadır): Herhangi bir neden yüzünden (mesela, savaş sırasında) kendi topraklarını bırakıp başka yerlere göçmüş mülkedarların toprakları idi. Bu topraklar devlet tarafından ekilirdi. Toprağın asıl sahibi istediği zaman kendi toprağını geri alabiliyordu.

d) Sebt-i Halise topraklar (Sebt, Arapça sayıma alınmış, listesi tutulmuş demektir): Uzun süre sahipsiz kaldığı için ekilmeyen topraklardı ve bu

topraklar çoğu zaman sahibi bulunsa bile geri iade edilmiyordu. Urmiye vilayetinde sebt-i halise toprakları kendi sahiplerine geri iade edilmeyip Avşar hükümdarlarının mülk topraklarına çevrilmişti.22

III. Vakıf toprakları, mescit, cami, kutsal ibadet mekanları, ocaklar vb. gibi çeşitli dini kurum ve kuruluşlara özgü topraklardı.

Ayrı ayrı köyler, toprak alanları, bahçeler, evler, dükkanlar, hamamlar, kervansaraylar da vakıf mülkiyetine dahildi. Bu topraktan alınan gelir belli bir ruhani grubunca benimsenirdi. Bu gelirin belli bir kısmı ise kutsal yerlerin, ziyaretgahların, camilerin çeşitli masraflarını karşılamak için harcanıyordu. Vakıf mülkiyeti özel ayrıcalıklara sahipti ve devlet vergilerinden muaf tutuluyorlardı.

Vakıf topraklarının vakfa has adlanan biçimleri de bulunuyordu.

Vakfa has toprakların mülkiyeti hiçbir engel olmadan kuşaktan kuşağa geçiyordu. Genellikle, bu toprakta çalışan köylülerin ürünün onda bir kısmını sahibine vermesi gerekiyordu. Fakat Urmiye vilayetinin din adamları, ruhaniler vakıfa has toprakların mahsulünün onda dörtlük kısmına sahip çıkıyorlardı. Ama, ruhaniler vakfa has topraklarından alınan ürünün yalnız onda bir kısmını alıyorlardı. Ürünün geriye kalan kısmı ise toprak sahibinin tüm aile üyeleri ile çiftçi köylüler arasında paylaştırılıyordu. Aynı ürünün üçte bir kısmı toprak sahibine, üçte iki kısmı ise kendi iş hayvanlarını çalıştıran ve tohum harcayan köylülere veriliyordu.

Urmiye vilayetinde toprak arsaları, bahçeler, yapılar vb. yalnızca Müslümanlara değil, Hıristiyan din adamları ve kiliselerine de vakfedilmişti. Örneğin; burada Behşi-Reşiyan, Nasir, Tesmalu vb. köylerinin halkı kiliselerinin ve Hıristiyan din adamlarının hayrına vakfedilmişti.23

Hanlıkta Şiilerin vakıf mülklerinin oranının daha fazla olması da konunun bir başka ilginç yönünü oluşturuyordu.

Vilayette bulunan emlakın yaklaşık yüzde 10'u Şii anlayışına mensup vakıfların mülkü olduğu halde, pek az sayıda köy Sünni vakıf toprakları sırasında kaydedilmiştir.

IV. Urmiye Hanlığı'nda mevcut bulunan toprak mülkiyet türlerinden biri de vilayetin uç ve dağlık bölgelerinde yaygın olan icma (camia, topluluk) toprak mülkiyeti idi. Araştırdığımız dönemde birçok köylü grupları daha kabileler halinde yaşıyorlardı. Her uruğun, kabilenin kendine özgü icma toprak alanı bulunuyordu. İcma topraklarında yaşayan çeşitli urukların esas mesleği hayvancılıktan ve kısmen çiftçilikten oluşuyordu.

Urmiye vilayetinde yaşayan urukların kuruluş yapısı ve onların yönetim şekli çok basitti. Bunlar mükellefiyetleri toplu şekilde yerine getiriyorlardı. Vergiler uruk üyeleri arasında dağıtılıyordu.24 Burada yaşayan uruklar tuttukları toprak alanlarının büyüklüğüne ve küçüklüğüne bağlı olarak Urmiye hanlarına vergi veriyorlardı ve askeri mükellefiyeti yerine getirmeleri zorunlu idi.

Böylece, XVIII. yüzyılın ortalarında Urmiye Hanlığı'nda uç toprak mülkiyeti başlıca toprak biçimlerini oluşturuyordu: Halise, şartı olarak verilen tiyul toprakları ve mülk. Fakat diğer güney hanlıklara kıyasla Urmiye vilayetindeki tiyul topraklarının saha ölçüsü halise topraklarının sahasından çok daha az, vakıf topraklarının saha ölçüsü ise tamamıyla cüzi olduğunu da belirtmek gerekir. Buradaki toprak alanlarının yüzde 18'inin halise, yüzde 8-10'unun vakıf, geriye kalan kısmın ise erbabı mülk kategorisine dahil topraklardan oluştuğunu söyleyebiliriz.25

V. Tiyul toprakları, merkezi hâkimiyete gösterilen hizmet karşılığında, il beyleri ve divan toprakları sayesinde tiyul adı altında şartlı verilen topraklar daha genişti.26

Bilindiği gibi, 1610 yılına kadar Urmiye vilayeti beredost Kürtlerine tiyul olarak verilmiş topraklar olarak biliniyordu. Fakat aynı tarihten başlayarak XIX. yüzyılın ortalarına kadarki süre içinde aynı vilayet, etkin Avşar beylerinin tiyul topraklarına çevrilmişti. Tiyuldar kendisine verilmiş toprakta vergi ve mahkeme dokunulmazlığına sahipti. Fakat tiyul olarak aldığı toprak üzerinde kendi özel mülkiyetinde olduğu gibi emir veremez, hüküm edemezdi.27

Tiyul sahibi onu satmak ve bağışlamak hukukuna sahip değildi. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Urmiye hanları, hanlığı korumak ve genişletmek amacı ile askeri mükellefiyet taşıyan ve kendi silahlı güçleriyle beraber hanın tarafında savaşmaya hazır bulunan seçkin bey ve komutanlara toprakları tiyul olarak vermeye başladılar.28 Bağış olarak verilen tiyul toprakları çoğunlukla komşu vilayetlerden alınmış ve itaat etmek istemeyen mülkedarların el konulmuş toprak sahalarından oluşuyordu. Bundan başka, kimi hallerde bir veya birkaç köyde yaşayan vilayet beylerine, valilere ve sadece o topraklarda çalışan nüfustan bazı kişilere de tiyul olarak küçük toprak alanları veriliyordu.29 Bu topraklara sahip ailelerin, halkla beraber askeri mükellefiyetlerini yerine getirmeleri gerekiyordu.

XVII. yüzyılın ortalarında Urmiye Hanlığı’nda nüfusunun esas kısmını her zaman olduğu gibi feodaller ve köylüler oluşturuyordu. Şehirlerde ise sanatkarlar-zanaatçılar, esnaflar ve tüccarlar oturuyorlardı, fakat doğal ekonominin egemen olduğu bir ortamda onlar kesin ve çözümleyici rol oynayamazlardı.

Urmiye vilayeti sakinleri ve feodallere bağlı köylüler, sosyal durumlarına göre reayalara, rençberlere ve çarlara ayrılıyorlardı.

Reaya halise, tiyul ve vakıf topraklarında çalışan köylülerin esasını oluşturuyordu.30

Çoğunlukla reayalardan oluşan bu köylüler Müslüman Türk ve Hıristiyan nüfus idi. Reayalar mülkedarlara (toprak sahiplerine) sadece ekonomik açıdan değil, aynı zamanda özel ve tüzel olarak da bağımlı bulunuyorlardı.

Reayalar da sosyal durumuna göre zengin, orta düzey ve fakirler olmak üzere üç yere ayrılıyorlardı. Bunlar sırasıyla hampalar, yarı hampalar ve tırnaklar adlanıyorlardı.31

Urmiye'de reayalardan sonra rençberler işçi halkın başlıca kısmını oluşturuyorlardı. Onlar her tür üretim araç ve gereçlerinden, binek ve yük hayvanlarından, toprak arsalarından yoksun olduklarından dolayı, sadece toprak sahiplerinin topraklarında çalışmak zorundaydılar.

Urmiye vilayetinde rençberlerin başlıca uğraşısı buğday, çeltik, pamuk tarlalarında çalışmak ve mülkedarların (toprak, mülk sahiplerinin) hayvanlarına bakmaktı. Genellikle rençberlerin zor durumu, ağır iş koşullarında çalışmaları ataerkil kölelerin durumuna benziyordu.

Urmiye'de toprak ve tarım aletlerini kaybetmiş reayalar, başka hanlıklardan kaçıp gelenler rençber olarak çalıştırılıyorlardı.

Karalar Avşar eline ait olmayan en fakir, gündelikçi çalışanlardı. Bunların toprak ve tarım araç ve gereçlerine Avşar ve Kürt kabileleri tarafından el konulmuştu. Hiç bir sürekli işleri olmadığından dolayı, onlar "bikarlar" (Farsça-işsiz anlamına gelir) olarak adlanıyorlardı. Karalar toprak sahiplerinin malikanesinde çoban, bahçıvan, hizmetçi olarak çalışıyorlardı. Rençberlerle kara köylüler arasında çok az fark olduğunu da belirtmemiz gerekir.

Genellikle Urmiye'de yaşayan köylülerin durumu pek zor ve çekilmezdi. Zor durumda çalışmak başlıca olarak rençberleri yaşadıkları yerleri, yurtları terk etmek zorunda bırakıyordu. Yurtlarını, yerlerini terk eden rençberler her şeyden önce yaşama ve çalışma için gereken araç ve

gereçlerden yoksun olduklarından, yeni yerlerde de yeni toprak sahipleri, zengin kişiler için çalışmak, rençberlik yapmak zorunda kalıyorlardı.

Hanlıkta mevcut olan vergi sistemi köylülerin onsuz da zor olan durumunu daha da çekilmez hale getiriyordu. Bu dönemde vergi ve mükellefiyetlerin sayısı hayli fazla idi.

Urmiye Hanlığı'nda çiftçilik, bağcılık ve hayvancılıkla beraber zanaat da gelişmişti. Nüfus, maden türleri, tuz, mermer, kaya taşı ve başka mallar üretiyordu. Burada insanların hayatında önemli olan birtakım zaruri tüketim eşyaları hazırlanıyordu.

Elde edilmiş yünden kumaşlar, çadır malzemeleri eşarp, halı, kilim, cecim, keçe vb. imal ediliyordu. Hanlığın Urmiye, Uşnu ve Beredost bölgelerinde üretilen çok dayanıklı, güzel, zarif işlemeli halılar ve kilimler ün kazanmıştı.

Hanlıkta halkın gereksinimlerini karşılayan demircilik, bakırcılık (bakırdan mutfak ve ev eşyaları-kapkaçak hazırlama sanatı), boyacılık, marangozluл, doğramacılık, oymacılık (ağaç üzerinde oyma işleme ve desenler yapma) ve başka zanaat türleri mevcuttu.

Askeri araç ve gereçlerin (silahların) hazırlanması ve sağlanması için Urmiye şehrinde özel imalathaneler ve cephaneler bulunuyordu.

XVIII. yüzyılda Urmiye vilayetinde inşaat alanında da çok becerikli mimarlar ve ustaların olduğu bilinmektedir.[32] Bunlar arasında taş üzerinde çalışan zanaatkarlar daha fazla ün kazanabilmişlerdi. Sıradan inşaat taşlarının dışında Urmiye'de çok yüksek kalitede beyaz ve elvan mermer taşları vardı. Dolayısıyla bu da taş sanatçılığının gelişmesine neden olmuştu. Burada işlenen taşların bir kısmı komşu vilayetlere, İran ve Orta Asya'ya götürülüyordu.[33] Urmiye vilayetinde marangozluk ve ağaç üzerinde oyma sanatı da önemli yer tutmaktaydı. Urmiye zanaatkarlarının hazırladıkları tahta kutu, tavla, satranç vb. zanaat eşyaları, enfesliği ve

zarifliği ile ün kazanmıştı. Bu enfes işlemeli eşyalar Türkiye, İran, Azerbaycan ve hatta Gürcistan'da satılıyordu.34

Vilayette yıllık olarak külli miktarda deri ve deri ürünleri imal ediliyordu.

Yukarda söylediklerimizin yanı sıra Urmiye'de tütün üretimi ve bitki yağları üreten çok sayıda imalathaneler vardı.

Vilayette tuz üretimi de çok geliştirilmişti. Hem iç tüketim ve hem de dış piyasaların talebi göz önünde bulundurularak dış ülkelere ihraç etmek amacıyla çok miktarda beyaz tuz üretiliyor ve ihraç ediliyordu.

Azerbaycan'ın tüm vilayetlerinde olduğu gibi, Urmiye vilayetinde de satış ve mübadele amacıyla piyasaya çıkarılmış sanayi ürünlerinden tutulan vergiler, devlet hazinesinin başlıca gelir kaynaklarından birisiydi.35 Avşar hanları sanayi malları üreten ayrı ayrı imalathane ve atölyelerden vergi alıyorlardı. Bakırhane, demircihane, dabbakhane ve faaliyet gösteren diğer sanayi imalathaneleri üzerine vergiler konulmuştu. Tüm bu etkenler zanaatın gelişimine olumsuz etki yapıyor ve üretilmiş malların fiyatlarının yükselmesine neden oluyordu.

Azerbaycan'da feodal derebeyliği ve Urmiye'deki hanlık yönetimi koşullarında zanaatın gelişimi için imkanlar yeterince kısıtlıydı. Mevcut durum ekonominin tüm dallarının, aynı zamanda da sanat ve zanaat üretiminin durmasına neden oluyordu.36

Urmiye Hanlığı coğrafi konumu bakımından dış ticaret için pek elverişli koşullara sahipti. O, bir taraftan (batıdan) Hoy, Musul, Güneydoğu Anadolu, Bağdat'a giden kervan yollarının üzerinde,37 diğer taraftan da (doğudan) Urmiye Gölü kıyısında yerleşmiştir. Bu göl aracılığıyla Merağa, Safiyan, Merent, Culfa, Tebriz vb. gibi vilayetlerle ticari ilişkileri sağlıyorlardı.38 Göl aracılığıyla ticaret yapmak daha kârlı idi. Böyle ki, bu yol çok rahattı ve bu yolla gölün kıyılarında yerleşmiş vilayetlere başka

hanlıkları görmeden ve ek gümrük hakkı ödemeden ürünü satış noktasına çıkarmak mümkündü.

Urmiye'de şehirde oturan çok sayıda tüccar çeşitli mevsimlerde ihtiyaç gereği ürünleri (tahıl, üzüm, bezelye, deri/köşele/ve diğer tarım mahsulleri de) satıyor ya da bu ürünleri dış pazarlara götürmek için hazır bekliyorlardı.39

Urmiye şehrinde uzun kubbeli pazar ve pazarın içinde çok sayıda çıkmaz sokaklar vardı. Dış memleketlerden getirilmiş ürünler yerli ve yabancı tacirler tarafından bu pazarlarda satılıyordu.

Urmiye Hanlığı'na gereken araç ve gereç genellikle Rusya'dan getiriliyordu. Buradan da pamuklu kumaşlar, basmalar, cam ve billur kap kaçak, çay, kibrit, maden çeşitleri, süs eşyaları, mahut vb. vilayete ithal ediliyordu.

Heşterhan Limanı gümrüğünün müdürü İvanov'un 25 Haziran 1809 yılı tarihli mektubuna dayanarak Urmiye vilayetinden yıllık olarak bol miktarda kumaş, baş örtüsü, bez, badem, biber, kişniş ve elli bin manatlık meyve çeşidinin Rusya'ya ihraç edildiğini söylemek mümkündür.40 Bunun yanı sıra Rus tüccarlar, Azerbaycan'ın güney vilayetlerinden yıllık olarak ortalama 400 bin put pamuğu Rusya'ya götürüyorlardı, bunun da önemli kısmı ve en kalitelisi Urmiye'den alınıyordu.

Rusya'dan getirilen mal da pek gerekli, kaliteli ve ucuza mal olduğu için yerel nüfus, özellikle sade halk bu tüketim eşyalarını büyük mutluluk ve memnuniyetle alıyorlardı.41.

Yukarda kaydedildiği gibi, Urmiye'den geçen kervan yollarının yanı sıra Bağdat ve Osmanlı'ya giden kervan yolları da çekilmişti. Derediz'den geçen bu yolla başka hanlıkların toprağına girmeden, direkt olarak Osmanlı'ya gitmek mümkün olduğu için bu yol Urmiye tüccarları için daha

elverişli idi. Buna göre de bu yol yılın tamamında kervanlarla dolu oluyordu.

Bağımsız han hâkimiyeti döneminde Urmiye'de, Azerbaycan'ın başka vilayetlerinde olduğu gibi, dış ticaret canlanmaya başlamıştır. Birçok tüccarlar yerel ürünleri dış vilayetlere götürüyor ve oradan da bölgeye en çok gereksinim duyulan tüketim malları, zanaat ve tarım ürünleri getiriyorlardı.

Urmiye'den komşu ülke ve vilayetlere tuz, tütün, pamuk basmalar, bezelye vb. gibi çeşitli tarım ürünleri, Orta Asya, Kafkaslar ve İran'a elvan mermer taşları, yine Kafkasya, Dağıstan ve Rusya'ya ipek yün, kuru meyve, badem, biber, deri-kösele, halı vb. gönderiliyordu.42

Vilayetin İran işgalinden kurtularak tam bağımsızlık kazanmış olmasına rağmen, siyasi dağınıklık, feodal derebeyliği ve fazla yolsuzluklar ticaretin gerektiği kadar gelişmesine imkan vermiyordu.

Ticaretin gelişmesine engel olan etkenlerden biri Azerbaycan'ın ayrı ayrı vilayetlerinde çeşitli para, tartı ve ölçü birimlerinin bulunması idi.

Her vilayette aynı hanlığa ait para basılıyordu.43 En fazla yaygın olan paralardan Karabağ "penebad'ını" (penehabadını), Tebriz "dinar"ını, "abbası", "meşedi", "köpük", "bisti" vb. adlarda türlü para birimlerini gösterebiliriz.44

Güney Azerbaycan hanlıklarında esas sikke İran'da olduğu gibi "abbası" adlanıyordu. Ama ayrıca tüm Azerbaycan şehirleri, Urmiye de dahil olmak üzere, kendi paralarını, sikkelerini basıyordu. Darphane, genellikle Han'a ait olurdu, o da büyük tutarda para alarak kendi darphanesini iltizama verebilirdi.

Azerbaycan'ın ayrı ayrı hanlıklarında kullanan tartı ve ölçü birimlerinin çeşitliliği daha da karmaşıktı. Tartı birimlerinden batman hemen hemen her vilayette ayrıca ağırlığa sahipti. Batman taşlarının çeşitli isimlerle küçük

çeki taşlarına bölünmesi veya aynı batmanlarla oluşmuş çeşitli çekiden “halvar”ın rengarenkliği fazlaca problemlerin ortaya çıkmasına neden oluyordu. Bu da vilayetler arasında yapılan ticaret işini zorlaştırıyor ve onun gelişmesine engel oluyordu.45

Bir yerden diğer yere mal götüren tüccarların mallarının korunmasında kimsenin sorumluluğu yoktu. Onlar çoğu zaman ayrı ayrı vilayetlerde bölge beylerinin veya hanların silahlı müfrezelerinin saldırılarına, yağmalarına uğruyorlardı.

Azerbaycan’ın bir grup başka hanlıklarında olduğu gibi Urmiye Hanlığı’nda da aynı ve para ile alınan vergileri ikiye ayırabiliriz. Bunlardan birincisi miktarı, ödeme şekli, zamanı önceden belirlenmiş olan ve devamlı şekilde tam zamanında toplanan esas vergiler, diğeri de belli olaylara ve nedenlere bağlı olarak toplanan ikinci vergilerdir.

Esas vergilerden biri malu cahat adlanıyordu. Malu cahat vergisinin toprağın kalitesi ve ekin koşulları ile ilgili olarak miktarı da değişebiliyordu.

Kuru tarımdan elde edilmiş ürünün onda iki kısmı toprak sahiplerinin payına düşüyordu, onda sekizi ise çiftçiye aitti.

Ekilmiş alanlarda kullanılan ekin araç gereçleri köylüye ait olduğu takdirde ürünün x kısmı çiftçinin ve x kısmı da toprak sahibinin payına düşüyordu. Tohumluk buğday toprak sahibince verildiği takdirde elde edilmiş ürün, köylüyle toprak sahibi arasında eşit bir şekilde paylaşılıyordu.

Vilayette pirinç, bezelye, hatta samandan alınan malu cahat vergileri de buğday ürününe uygun olarak belirleniyordu.

Pamuk ekini Urmiye’de yaygın ve gelişmiş olduğu için köylülerin elde edilmiş Amerika cinsinden pamuğun 1/5 kısmını, yerel cinsten, pamuğun ise 1/10 kısmını toprak sahibine vermeleri gerekiyordu.

Malu cahat dışında köylüler feodal rantının esas kaynağını oluşturan diğer türden vergiler ödüyorlardı. Tarım vergilerinin sıralanması ayrıca bir araştırma konusu olduğundan biz bunlar üzerinde pek fazla durmuyoruz. Hanlıkta vergi toplanması, mükellefiyetlerin yerine getirilmesi ilkeleri aynı olsa da, vergilerin miktarı yerel koşullara, başlıca tüketicilik, uğraş (istihdam) ve ekonomik durumlara bağlı olarak değişebiliyordu.

Köylüler vergileri ödemekle beraber kendi ağaları için emek mükellefiyetiyle de yükümlü idiler.

Köylüler bikari (biyar işi) adlanan mükellefiyeti yerine getiriyorlardı. Köylülerin feodal ve toprak sahipleri için taşıdıkları zorunlu emek mükellefiyeti biyar diye adlanıyordu.

Bilindiği üzere, toprak sahibi verimsiz toprakları köylülere dağıtıyor, verimli toprakları da kendileri için sağlıyorlardı. Köylüler aldıkları bu pay topraklarının karşılığında ödedikleri vergiler dışında, toprak sahiplerinin toprağında çalışmak zorunda idiler.46 Bu köylüler, aynı zamanda diğer çeşitli yükümlülükleri de yerine getirmek zorundalardı.

Genellikle, Azerbaycan'ın ayrı ayrı hanlıklarında Hıristiyanlar askeri mükellefiyetten muaf tutulmuşlardı. Fakat Urmiye vilayetinde mükellefiyet meselesi istisnayı oluşturuyordu. Burada Hıristiyanlara ödetilen askeri mükellefiyet 1784 yılından itibaren Imankulu Han Avşar'ın hükümranlığı döneminden uygulanmaya başlanmıştır.47

Ticaret ve sanayi ürünlerine koyulmuş ağır vergiler de ticaretin geliştirilmesine olumsuz etki yapıyordu. Rus gezgini N. Zeydistan'ın verdiği bilgiye göre Urmiye'de ticaret ürünlerine koyulmuş vergilerin miktarı han tarafından saptanmış bulunsa bile vergi toplayanlar kuralları çiğneyerek tüccarlardan istedikleri kadar vergi parası alıyorlardı.48

Aynı dönemde Azerbaycan'ın ayrı ayrı mahsulünden toplanan vergi türleri Nuha Hanlığı'nın yasalar mecmuası olan "Destur-ül emel"e de

yansımıştı.49 Bu belgede ticaret ve sanayi ürünlerine koyulan vergilerden Rahdari ve Bağdari vergilerinden başka, ek olarak 14 tür verginin adı sıralanmıştı. En ağır ve karmaşık vergi rahdarların aldıkları vergi idi. Bu vergi tüm zanaat dalları ve ticaret ürünlerinden alınırdı. Vilayete getirilen veya vilayetten başka yerlere gönderilen her türlü mahsulden gümrük parası alınıyordu. Gümrük vergisi ticaret ve zanaat üzerinde ağır bir yük oluşturuyordu.

“Bağdari vergisi” şehre gelen (dahil olan) tüccarlardan “toprak bastı” vergisi olarak alınıyordu. Kafkas Arkeografi Komisyonu’nun topladığı belgelere dayanarak, Urmiye vilayetine dahil olan tüccar ve yardımcıları kişi başına iki tümen bağdari vergisi vermek zorundalardı.50

Tüccarlar uzak yerlere götürdükleri veya oradan vilayete getirdikleri ticaret mallarını birkaç hanlığın arazisinden geçirirken, her vilayette rahdarlara gümrük ve bağdarlara da “toprak bastı” vergisi vermek zorundaydılar. Bunun sonucunda ürünün fiyatı artıyor ve halkın tüketimi azalıyordu.

Tüccarların gümrük vergisinin dışında, mallarını, diğer eşyalarını tuttukları han sahiplerine ve o hanın yerleştiği pazarın (çarşının) kahyasına vergi vermeleri gerekiyordu.51

Toplumsal işbölümü az geliştiğinden, şehir nüfusu ayrı ayrı hanlıklar tarafından koyulmuş gümrük vergilerinin üstesinden gelemiyorlardı. Ülkede egemen olan feodal derebeyliği ticarete, zanaat ve pazara olumsuz etki yapmakla beraber, onların gelişmesine de engel oluyordu.

XVII. yüzyılın ortalarında Urmiye Hanlığı, idari bakımdan Mergever, Berdesur, Tergever, Beredost, Sumay, Enzel, Deşt, Uşnu, Sulduz, Del, Nazlı, Bekkşilu, Urmiye ve Roze olmak üzere 14 bölgeye bölünüyordu.52

Her bölge yerli beyler ve onların çeşitli görevlere atadıkları temsilcileri tarafından idare ediliyordu.

Bilindiği gibi, hâkimiyetin başı sayısız ve sınırsız haklara sahip olan han idi. Urmiye hanları vilayetin en büyük feodalları olarak geniş kapsamlı topraklara, buğday tarlalarına, sulama kanallarına sahiplerdi.

Hanın akrabaları, beyler, sultanlar, melikler, ruhaniler, din adamları hanlıkta ayrıcalıklı tabaka olarak sayılıyorlardı.

Hanlıkta yaşayan beyleri iki gruba bölmek mümkündür. Birinci grupta İran şahlarınca irsi bey unvanı almış kişileri ve onların haleflerini gösterebiliriz. Bunlardan bir kısmı irsi olarak kendilerine bırakılmış mülklerinin hesabını tutamadıkları için vilayette ve han divanhanesinde kendilerine has etkinliğe sahiplerdi.

Vilayetin en etkin ve saygı gören beyleri Usnu bölgesinin yöneticileri idiler. Bu beylerin selefleri daha Safevi döneminde hanlık unvanı almışlardı.53 Fakat hanlık unvanı yerine XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren bey unvanı kullanmaya başlanmıştı.

İkinci kategoriden beyler, Urmiye hanları tarafından beylik unvanı verilen şahıslardı. Onlar birinci kategoriden beylere oranla daha az haklara ve mülke sahiplerdi.54 Her iki kategoriden beyler aile üyeleri ile beraber, bütün vergilerden muaf tutulmuşlardı.

Otorite sahibi beyler, hanın sarayında yüksek mevkilere getirilirlerdi. Onlar yaptıkları iş karşılığında handan nakit para alıyor veya belli bir gölün veya toprak sahasının bir yıllık ve yahut da daimi gelirine sahip oluyorlardı. Onların esas görevleri gerektiği zaman kendi silahlı müfrezeleri ile beraber Hana hizmet etmekten ibaret idi.55 Hanların güçlü, daimi, orduları yeterli olmadığından, hanlığın savunulması işlerinde beylerin ve onların silahlı kuvvetlerinin kullanılmasına ihtiyaç vardı. Bu ise hanların, dolayısıyla, bir türlü beylere bağımlı duruma düşmesine neden oluyordu. Bununla ilgili, hanlar çoğunlukla beylerin çıkardıkları yolsuzlukları görmezlikten gelir ve onlarla iyi geçinmeğe çalışırlardı.

Urmiye’de din adamlarının ayrıcılıkları daha fazla idi. Bunların çoğu vakıf topraklarını benimseyerek iri feodallara çevrilmişlerdi.

Urmiye hanları ruhani feodalların da ahlaksızlık ve yolsuzluklarını görmezlikten geliyorlardı. Bunun karşılığında ise ruhaniler han hâkimiyetini dini “yasalarla” koruyor ve nüfusu kendilerine itaatkar, sadık ve özverili olmaya çağırıyorlardı.

Hanların siyasal bakımdan etkin beylere olan bağımlılığı beylerin bölgelerinde derebeyliklerini sağlıyor, yolsuzluklarını arttırmalarına yol açıyor, bu da feodal dağınıklığı daha da derinleştiriyordu. Tam bu yüzden de bu dönem Azerbaycan feodal dağınıklığının zafer dönemi olarak adlanıyordu.56

Azerbaycan’ın tüm hanlıklarında olduğu gibi, Urmiye Hanlığı’nda da devlet yapısı Safevi Devleti’nin genel şemasına dayanılarak düzenlenmiştir. Vilayetin idaresi için hanlık ayrı ayrı bölgelere ayrılmış ve her bölgeye yerel idare organlarına sahip bulunan hükümdarlar (beyler) atanmıştır. Yalnız gereksiz bazı organların kaldırılması ve birçok geçmiş memurların aynı beylere terk edilmesi, sonucunda han, devlet idare sistemini sadeleştirmiştir.57

Hanlığı yöneten merkezi devlet organı divanhane diye adlanıyordu. Han başta olmak üzere, divanhane yüksek görevli kişiler ve onların yardımcılarından oluşmuş bulunuyordu. Divanhaneye katılan en önemli kişiler şunlardan ibaretti:.

1. Sadr-i Azam: Handan sonra en yetkili kişi idi. O, divanhanenin tüm işlerini denetimi altında tutuyor, toplantılar düzenliyor ve hanın bulunmadığı sırada onun görev ve fonksiyonunu yerine getiriyordu.

2. Itimad-ud-Dövle-vilayette nüfustan toplanan vergileri ve onun toplanmasını denetliyordu.

3. Nazim-ud-Dövle Vilayetin içişleri ile uğraşıyor ve ayrı ayrı mahallarda kural ve yasaların uygulanması yolunda çalışmalarda bulunuyordu.

4. Mirza: Hanın mal varlığı ve onun ekonomisi ile uğraşan şahıs.

5. Hazine Ağası: Hanın hazinedarı.

6. Şeyh-ül İslam-Hanlıkta din ve mahkeme işleri ile uğraşan ve han sarayının kadısı.

7. Eşik Ağası: Hanın ve Urmiye kalesinde oturan başka etkin beylerin harem hane işlerini düzenleyen, onlara yiyecek, gıda sağlayan ve türlü saldırılardan koruyan şahıs.

Divanhanede kabul edilmiş kararların yerine getirilmesi işi beylere, naiplere, meliklere, kelenterlere, mübaşirlere, kahyalara vb. han memurlarına havale ediliyordu.

Mahkeme işleri ve yasalar, ayrıcalıklar tanınmış tabakaların çıkarlarına uygun olarak yürütülür ve yerine getirilirdi. Tüm tartışmalı sorunlar formal şekilde, yüzyıllardan beri egemen bulunan İslam şeriat kurallarına dayanılarak çözülüyordu. Aynı yasaya göre mahkeme işleri yalnız İslam halifeleri ve onlara bağlı ruhaniler tarafından yürütülebilirdi.

Azerbaycan'ın diğer yerlerinde olduğu gibi, Urmiye vilayetinde de ortaya çıkan tüm sivil münakaşalar, anlaşmazlıklar şeriat yoluyla, kadılar tarafından çözülüyordu. Fakat çok mühim işlerle, özellikle de siyasi suçluların yargılanması ve mahkeme davası açılması işleriyle Şeyh ül-İslam bizzat kendisi uğraşıyordu.

Ceza tedbirleri kırbaç vurmak, el, burun kesmek, kulak kesmek, göz çıkarmak, baş kesmek, diri diri ateşe atıp yakmak, fazlaca ceza parası ödetmek, mal ve mülküne el koymak ve hanlık arazisinden uzaklara sürülmek vb. gibi çeşitli cezalardan oluşuyordu.58

Ayrı ayrı bölgelerle vilayetin merkezi arasında sürekli ilişki veya bağlantıyı sağlamak için birçok çaparlar (ulaklar) tutuluyordu. Bölgeler arasındaki ekonomik, özellikle siyasi ilişkileri merkezleştirmek ve vilayet etrafındaki düşman manevraları üzerine bilgileri tam zamanında merkeze ulaştırmak işinde ulaklar, çaparlar mühim rol oynuyorlardı.

Urmiye hanları vilayetin içinde hareket eden tüccar kervanlarının önemini sağlamak için yollara “Kara soranlar” adlı silahlı adamlar tahkim etmişlerdi.59

Azerbaycan’ın başka vilayetlerinde olduğu gibi, Urmiye vilayetinde de beylerin yönettiği bölgelerde ağa toprakları adı verilen kendi toprak alanları bulunuyordu. Bunun dışında bölge beylerinin tabiatında bulunan köylü camialarından kendileri için çoban, seyis ve hizmetçiler alıyorlardı.60 Aynı zamanda tutuklanmış askeri esirler ve başka hanlardan kaçmış, çalınmış kişiler de mahal beylerine hizmet etmek zorundalardı.61

Vilayetin merkezi bulunan Urmiye şehri kelenter, naip, kalabeyi, darğa (kahya), carcılar (münadirler) tarafından yönetiliyordu.

Bunlardan kelenter, naip, darğa, kalabeyi şehrin iç disiplinini denetim altında bulunduruyor ve vergilerin vaktinde toplanmasını düzenliyorlardı. Münadiler ise şehrin sokaklarında yürüyerek, han emrini, hem de gündemdeki gerekli bilgileri nüfusa ulaştırıyorlardı.

Şehrin denetimini ve ondan toplanan vergileri daha fazla düzene koymak için onu bölgelere, mahallelere, sokaklara ve caddelere ayırmışlardı.

Hanlık döneminde vilayette kabile kuruluşu muhafaza ediliyordu. Çok sayıda köylü grupları daha kabileler halinde yaşıyorlardı.62 Her kabilenin kendine ait icma (camia) toprakları bulunuyordu. Bu gruplara dağlarda yaşamlarını sürdüren birtakım Kürt grupları da dahildi.

Kabileler içinde ataerkil-doğal ekonomi egemen yer tutuyordu. Fakat bir takım bölgelerde feodal ilişkilerinin gelişimi, para ve meta tedavülünün genişlenmesi giderek kendi etkisini o kabilelere de gösteriyordu.

Urmiye vilayetinde yaşayan kabileler zaptettikleri toprak alanlarının hacmine uygun olarak Urmiye hanlarına vergi vermekten ve askeri mükellefiyeti yerine getirmekten sorumlu bulunuyorlardı. Dağlık ve kervan yollarından uzaklarda yaşayan kabileler vergileri aynı şekilde, ovalık ve ticaret merkezlerine yakın bulunan kabileler, uruklar da vergiyi nakit para ile ödüyorlardı. Örneğin, Mergever, Beredost ovalıklarında yaşayan ve 1360 aileyi oluşturan yedi Şekkan Kürt urukları yılda 100 tümen, Sulduz bölgelerindeki Kara Papak urukları ise 1200 tümen nakit ve 400 süvari eri vermekle yükümlü idiler.63

Urmiye hanlarının askersilahlı müfrezeleri maaflardan, çeriklerden ve daimi "muntazam" paralı ordudan oluşuyordu.

Hanlığın tüm yönetim işçileri, yüzbaşılar, köy muhtarları, ihtiyar otorite sahipleri kişiler, miraplar, kahyalar ve aynı zamanda imamlar, seyitler, ahuntlar ayrıcalıklı grubu oluşturuyorlardı. Vergilerden muaf tutulan tüm maafların mükellefiyetleri yerine getirilmesi zorunlu idi. Vilayet nüfusunun hemen yüzde 25'i maaflar grubuna dahil idi. Maaflık hakları yıllık, birkaç yıl için ve irsi olarak veriliyordu.

Urmiye hanlarının çerik müfrezeleri ve "muntazam" daimi silahlı müfrezeleri bulunuyordu. Tiyuldar aldıkları toprak arsaları karşılığında belli sayıda silahlı müfrezelerin gereken zamanda merkezi han hâkimiyetinin emrine verilmesi gerekiyordu.64 Bu müfrezeler onun çerik adlı askeri birliklerini oluşturuyordu. Askeri seferberliğe alınmış her çerik müfrezelerinin başı bölge beyleri oluyordu.

Hanın "muntazam" silahlı müfrezeleri ise kısmen tarım işlerinden serbest bırakılmış paralı askerlerden oluşmuştu. Onların sayısı dört, beş bin

civarında oluyordu.65 Urmiye'de bulunan daimi müfrezeler kendi üniformaları ve askeri disiplini ile istisna oluşturuyor, başkalarından farklanıyorlardı. Urmiye'deki daimi silahlı müfrezeler yaya, süvari ve zemburekci-topçu takımlarına ayrılıyordu.

Urmiye hanlarının muntazam savaşçı müfrezelerine, üstlerindeki üniforma-giysisine göre "kara-çuhalılar" ismi verilmiştir. Zemburekçi-topçu takımının kendine has, gözde giysileri bulunuyordu.

Çoğunlukla kara-çuha müfrezelerine alınan savaşçılar, başlıca olarak fakirleşmiş, yani iflas etmiş beyler, onların bir kısım akrabaları, maaflar, amatör savaşçılar vb. kişilerden oluşuyordu.

Urmiye vilayetindeki silahlı müfrezeler, Azerbaycan'ın başka vilayetlerinde, özellikle de Osmanlı sınırında yerleşen hanlıkların silahlı müfrezeleri gibi, hemen hemen aynı askeri bölge sistemine sahiplerdi.

"Kara-çuhalılar" idari bölgeye göre on, yüz ve bin kişi olmak üzere müfreze takımlarına ayrılıyorlardı, bunları onbaşı, yüzbaşı veya sultanlar, binbaşı veya serhenkler idare ediyorlardı. Bin kişilik müfreze, aynı zamanda bir "foc" diye de adlanıyordu.

Her foc'a bir serhenk yardımcısı (yaver), on sultan, çok sayıda naip (sultanların yardımcıları) ve yüz onbaşı komutanlık ediyordu. Her foc kendi yaya, süvari, zenburekci-topçu takımına sahipti.66

Urmiye hanlarının silahlı müfrezeleri sadece kalite bakımından değil, sayısı itibariyle de başka vilayetlerdeki müfrezelerden farklanıyordu.

Türkmençay antlaşması sonrası (1828) Urmiye hükümdarı da İran tarafında kalan vilayetlerin hükümdarları gibi Abbas Mirza ile barış yapmaya zorlanmıştı. Tebriz, Merağa, Karacadağ ve diğer vilayetler ona yardım için birer foc silahlı asker gönderdikleri halde, Urmiye hükümdarı iki muntazam foc göndermiştir.

Urmiye vilayetinin silahlı birliklerinin sayısını ve onların savaşma yeteneğini göstermek için şu örneği gösterebiliriz; Urmiyeli Feteli Han Avşar, Kerim Han Zend'le yaptığı savaş sırasında ona karşı 80 bin kişilik ordu çıkara bilmiş ve onu İran'ın güneyinde bulunan Kuh Gelu'ye kalesine kaçmaya zorlamıştır.67

Urmiye Hanlığı'nın Siyasiİlişkileri

Urmiye Hanlığı'nın siyasi tarihini ele alırken bunun üzerine H. E. Delili'nin yukarda adı geçen araştırma tezinde ve kitabında Farsça kaynaklara ve mevcut literatüre dayanılarak, bu konuda geniş çapta söz edildiğini belirtmemiz gerekir. H. Delili Sovyet ideolojisinden yola çıkarak Urmiye Hanlığı'nda Rusya Devleti'ne meylin güçlenmesi konusuna bir hayli yer vermiştir, oysa İran Devleti'nin çökmeğe başladığı andan itibaren Urmiyeli Feteli Han'ı Azerbaycan topraklarını kendi hâkimiyeti altında birleştirmeye bu bölgeye göz koyan işgalcilere karşı direnerek karşı koymaya ve Azerbaycan'ın bağımsızlığını koruyup sağlamaya yöneltmişti. Bunun yanı sıra N. Ç. Mustafayeva'nın yukarıda adı geçen kitabında bu dönem Güney Azerbaycan hanlıklarında, bu arada Urmiye Hanlığı'nda da, ortaya çıkan karmaşık siyasi olaylar Rusça kaynaklara dayanılarak açıklanmıştır. Fakat yazar olaylara tek taraflı yaklaşımda bulunarak olayları kaynaklarda olduğu gibi yorumlamıştır.

Genellikle Azerbaycan'ın güney hanlıklarının siyasi tarihini üç aşamada değerlendirmek mümkündür:68 Birinci aşama 1747 yılından başlayarak, 1783 yılına dek, yani Georgiyevski antlaşmasının imzalandığı dönemine kadarki süreyi kapsar.

Aynı antlaşmaya göre Gürcistan Rusya'nın himayesi altına geçti. Bu olay Azerbaycan hanlıklarının tarihinde bir dönüş dönemi idi. Bu dönemde hem Güney, hem

de Kuzey Azerbaycan’ın birçok hanlıklarının dış siyasetinde, güçlü ve muazzam komşuları olan İran, Osmanlı ve Rusya’ya ilgisi değişir. Onlar muhteşem ve korkunç Rusya’dan sakınmaya başlıyorlar. Ayrı ayrı Azerbaycan hanlıkları-güneyde Urmiye’li Feteli Han Avşar’ın, kuzeyde ise Gubalı Feteli Han’ın bir bütün-vahit Azerbaycan Devleti kurmak çabaları kendi bağımsızlıklarının sağlanılmasına ve kudretli devletlerce işgal edilmesine karşı yöneltilmiştir.

Rusya Gürcistan’ı kendi himayesine almaya razılık verdiği sıralarda Azerbaycan’da iç ve dış durum çok karmaşıktı.

İkinci dönem ise 1783 yılından (yani Georgiyevsk antlaşması sonrası) Birinci Rusya-İran Savaşı’nın başlangıcına kadarki süre olarak kabul edilir. Bu dönemde Azerbaycan’ın güney hanlıklarına yönelik İran hükümdarının saldırgan çabaları güçlenir, aynı zamanda burada İran’ın, Osmanlı’nın ve Rusya’nın çıkarları çelişir. 1790’lı yıllarda Güney Azerbaycan hanlıkları Kaçar saldırısına uğruyor.

Azerbaycan’ın güney hanlıklarının siyasi tarihinin üçüncü aşaması birinci (1804-1813) ve ikinci (1826-1828) Rusya-İran savaşları dönemini kapsıyor.

Bilindiği gibi, Nadir Şah’ın ölümünden sonra Feteli Han Avşar vatana geri dönerek, hâlâ I. Şah Abbas’ın (1587-1629) hâkimiyeti zamanı Avşar kabile reislerinin başçılarının tiyuluna verilmiş Urmiye vilayetini bağımsız olarak yönetmeye başladı.69 Aynı sırada Tebriz’de Emir Aslan Han hükümranlık ediyordu. Fakat az sonra 1748 yılında onunla İbrahim Mirza arasında çıkan münakaşalar sonunda savaşla bitti. Bu savaşta Emir Aslan Han yenilerek yardım için Karabağ Hanlığı’na kaçtı. Fakat sonraki hoşnutsuzluklardan kuşkulanan Karadağlı Kazım Han onu tutuklayarak İbrahim Mirza’ya geri gönderdi.

Bu zaferden sonra İbrahim Mirza Tebriz'e geldi. O, burada kendisini şah ilan ederek, kendi ismine hutbe okutturdu ve sikke bastırdı.70 Fakat İbrahim Şah'ın hükümranlığı Tebriz'de pek uzun sürmedi. O, İsfahan ve Meşhet şehirlerinde baş göstermiş isyanlarla ilgili olarak burayı terk etmek zorunda kaldı. İbrahim Şah, geri çekilerken Avşar komutalarından Muhammet Han'ı, Tebriz hâkimi ilan etti. Çok geçmeden İbrahim Şah, Nadir şahın torunu Şahruh Mirza ile yaptığı savaşta öldürüldü. Bunu duyan ve pek perişan olan Tebriz halkı isyan çıkararak Muhammet Han'ı öldürdüler.

Böyle bir durum içinde Feteli Han Avşar, Muhammet Hasan Han Gacar, Kerim Han Zent Iran ve Azerbaycan hâkimiyeti uğruna savaş veren diğerlerinin saldırısına, direnmek amacıyla Urmiye nüfusunu hızlı surette silahlandırır ve Hanlığın savunması için gerekli tedbirleri alırlar. O, on beş binlik Afgan ordusu ile Gazvin yakınlarında ordugah kurmuş olan Azat Han'a müracaat ederek, onunla birleşmeği ve Urmiye vilayetine gelmesini teklif etti.71

Feteli Han, Azat Han'la birleştikten sonra kendi topraklarını genişletmek ve Azerbaycan topraklarını da kendi hâkimiyetine alarak kendisine birleştirmek istiyor. O, ayrı ayrı feodalların ve mahal beylerinin haklarını kısıtlamak yoluyla kendi devletini daha da kuvvetlenmesini sağlar.

Feteli Han, Hoy Hanı Şahbaz Han Dünbülü ile diplomatik konuşmalar, görüşmeler yaparak Hoy vilayetini Urmiye ile birleştirilmeyi başardı. Şahbaz Han Dünbülü, kendi aile ve hazinesini güçlü Urmiye kalesine götürerek bu ittifaka kendi sadakatini bildirdi. Her iki hanlığın silahlı müfrezeleri birleşerek güçlü bir kuvvete çevrildiler. Azat Han serdarlık unvanı aldı ve birleşik kuvvetlerin baş kumandanı olarak görevlendirildi. Bundan sonra Karacadağlı Kazım Han, Musa Han Avşar ve kendisine tabi olmak istemeyen bir takım başka hanlıklarla kanlı savaşlar yapıldı. Tüm bu

savaşlar Urmiye Hanlığı'nın lehine, onun zaferiyle bitti. 1748 yılında Merağa, az sonra da Tebriz şehri Urmiye vilayetine tabi tutuldu. Feteli Han kendi başkentini Urmiye'den Tebriz'e göçürdü. Bu sırada Urmiye Hanlığı'nın emrinde on beş bin Afganlı, on beş bini aşkın da Avşar, Dünbülü ellerinden Kürt ve başka kabilelerden oluşan savaşçı birlikleri bulunuyordu.

Tebriz'le Urmiye Hanlığı'nın Feteli Han Avşar'ın hâkimiyeti altında birleştirilmesi Azat Hanın kendi ordularıyla bu devlete hizmet etmesi, Feteli Han'a daha fazla kudret ve otorite kazandırdı. O, komşu hanlıkları kendisine bağımlı duruma salmaya ve topraklarını da bu yolla genişletmeye çalışıyordu. O, Karadağ ve Serap hanlıklarına ordu yürüterek onları kendi yönetimi altına almayı başardı.

Aynı dönemden itibaren Feteli Han Azerbaycan ve Iran topraklarının (Safevi Devleti sınırları içindeki arazinin) hükümranlığı uğruna savaş veren Kerim Han Zent ve Muhammet Hasan Han Kaçar'la rekabet etmeye başladı.

Feteli Han kendi amaçlarını gerçekleştirmek için Karabağ'a, Gürcistan'a ve İrevan'a elçiler göndererek birleşmek ve ittifak yapmak teklifinde bulundu. Fakat onun teklifi bu vilayetlerin hükümdarlarınca reddedildi.72 Bununla ilgili olarak, 1751 yılında Azat Han büyük ordu ile İrevan'a doğru harekete geçti.

Feteli Han'ın İrevan'a saldırma nedenlerinden biri de kısas alma amacını güdüyordu. Daha 1748 yılının başlarında İrevan Hükümdarı Mehdi Han'ın Urmiye'ye karşı askeri seferi sırasında Feteli Han onunla uzlaşmaya varmak zorunda kalmıştı.

Azat Han'ın ordusu İrevan Hanlığı'na saldırarak onun başkentini tehlike altında tutmaya başladı.73 Zor durumda kalan İrevan Hanı, Gürcü Çarı Teymuraz'dan yardım istedi. Bunun cevabında Çar Teymuraz, başta oğlu II.

Iraklı olmakla iyi silahlandırılmış ordusunu İrevan Hanı'nın yardımına gönderdi ve sayıca az olan ordusu ile Azat Han'ı geri döndürmeyi ve fazlaca ganimetler elde etmeyi başardı.74

Bundan sonra Feteli Han tüm yedek kuvvelerini Azat Han'ın yardımına gönderdi ve ona hemen saldırmayı emretti. Azat Han Gürcistan'a saldırdı. Bu savaşta da her iki tarafta çok sayıda can kaybı verdi ve nihayet Gürcüler yenilerek kaçmaya koyuldular. II. Irakli, Feteli Han'la barış yapmak zorunda kaldı.

Bu ittifakı daha güvenilir yapmak için kendi kız kardeşini Azat Han'a verdi. Azat Han aynı zamanda etkin Gürcü prenslerinden Zal ve Aslan beyi iki yüz Gürcü askeri ile birlikte Urmiye ordusu terkibine dahil ederek vilayete geri döndü.75

Azat Han on beş binlik ordusunun avantajını kullanarak bazen Feteli Han'a saygılı davranmıyor ve istediğini yapmıyordu. Bu da Feteli Han'la kendisi arasında bir münakaşa ve anlaşmazlığın çıkmasına neden olmuştur. Gürcü çarı ile akrabalık kurduktan sonra Azat Han, Azerbaycan ve İran hükümranlığı uğruna bağımsız faaliyete başlıyor, fakat 1758 yılında Feteli Han Avşar'la savaşta yenilerek Bağdat'a geri dönüyordu.76

1752 yılından 1759 yılına kadar hanlık, Kerim Han Zent, Muhammet Hasan han Kaçar ve Azat Han Avşar'a karşı savaş verdiği için geçici olarak Azerbaycan'ın başka vilayetlerini kendine tabi etme yolunda bir çaba harcayamamıştır. Feteli Han Avşar bu sırada vilayetin durumunu düzene, nizama koyuyor, kendi ordularını yeni baştan güçlendiriyor, onarıyordu.

1759 yılından başlayarak Feteli Han dış siyasetini yeniden şekillendirmeye başlıyor. O, defalarca Karabağ Hanlığı'nın hükümdarı Penah Han'ın huzuruna elçiler gönderir, onu Urmiye Hanlığı ile ittifaka girmek için uyarıyor, talepte bulunuyor ve her defasında da ret cevabı alıyor.

Diplomatik yolla Karabağ Hanlığı'nı tabi etmeyi başaramayan Feteli Han, 1759 yılında kocaman bir ordu ile Gence ve Karabağ'a saldırdı.

Resmi belgelerde ve mevcut edebiyatta Feteli Han Avşar'ın Karabağ'a saldırısı, onun tarihi üzerine bilgi pek az ve yanlıştır. Örneğin, bu dönemde Rusya'nın İran'da ve Azerbaycan'da bulunan resmi elçilerinin raporlarından bu olay üzerine bir bilgi veya kelime bile yoktur. Feteli Han'ın Karabağ'a hücumu üzerine ilk açıklamalar ve onun kesin tarihi araştırmacı H. E. Delili tarafından verilmiştir.77

Feteli Han, Karabağ Hanlığı'nın ayrı ayrı bölgelerini tutarak onun başkenti Şuşa'yı kuşattı. Feteli Han Şuşa kalesine yaklaşırken Penah Han'dan hoşnut olmayan Talış, Çileberdi ve başka bir sıra Karabağ bölgelerinin beyleri kendilerinin silahlı askerleriyle onlara katıldılar.

Şehir nüfusunun kahramanlıkla direniş göstermesine rağmen, Feteli Han askerleri gittikçe kaleye yaklaşıyorlardı. Sonuçta Penah Ali Han gönülsüz şekilde de olsa uzlaşma yapmak zorunda kaldı.78 Ve aynı dönem kuralları uyarınca onun yönetimine girmek belirtisi gibi, oğlu İbrahim Halil Han'ı çok sayıda hizmetçi ve hediyelerle onun yanına rehin gönderdi.79

Karabağ'da yapılan ittifak sonrası Gutgaşenli Hüseyin Ağa, Gutgaşenli Kelbeli Sultan, Feteli Han'a gelerek kendisine tabi olduklarını belirttiler. Onlar, Feteli Han'dan Han unvanını alarak kendi bölgelerine hükümdar olarak atandılar.80 Aynı zamanda Urmiye Hanlığı'na tabi bulunmak istemeyen ve Şeki Hanlığı'na meyil gösteren Eresli Melik Ali Han, Feteli Han'ın emriyle katledildi ve böylece Gutgaşen Ereş bölgelerinde Urmiye Hanlığı'na tabi oldu.81

Feteli Han Avşar'ın komşu hanlıklarla yaptığı savaşlar kendi arazilerini genişletmek amacını takip etse bile, onun bu hareketi, dolayısıyla, Azerbaycan topraklarının belli kısmının birleştirilmesine yol açıyordu ki,

bunun da önemi büyüktü. Aynı zamanda bu dönemde Azerbaycan'ın ayrı ayrı hanlıklarında olduğu gibi, Urmiye Hanlığı'nda da çeşitli sosyal sınıftan toplumsal güçler (köylüler, zanaatçılar, tüccarlar, küçük feodallar ve tiyuldarlar) Azerbaycan topraklarının birleştirilmesi siyasetini izliyor ve bu işte Urmiye hanlarına yardımda bulunuyorlardı.

Tüm bunlara rağmen ilerici güçlerin faaliyeti Azerbaycan'daki feodalite karışıklığını kaldırmak için yeterli değildi, çünkü büyük ve otorite sahibi feodaller, etkin, beyler ve yüce din adamlarının buna karşıt faaliyete geçmesi, ekonomik açıdan yoksulluk, doğal ekonomi ve her şeyden önce uluslararası koşullar Azerbaycan topraklarının vahit bir devlet bileşiminde birleşmesine müsaade etmiyordu.82

Zent ve Kaçar sülalelerinin hükümranlığı döneminde Urmiye vilayetindeki zaman zaman saldırılarla ilgili olarak, onunla kuzey hanlıkları arasında ilişki giderek zayıflıyor ve Urmiye hanları daha bu vilayetleri kendine tabi etmeye ve onlarla askeri ittifak kurmaya fırsat bulamıyorlardı. Bir de Azerbaycan'ın güney hanlıklarından Kerim Han Zent, Ağa Muhammet Han ve Feteli Han Kaçar'ın mahvedici saldırılarına karşı sonuna kadar direnen Urmiye Hanlığı olmuştur.83 Bunun yanı sıra Güney Azerbaycan'da Gubalı Feteli Han'ın vahit Azerbaycan Devleti'nin kurulması yolunda izlediği siyaset Urmiye hanlarının birleştirici niyetlerine engel oluyordu.

Kerim Han 1762 yılı sonlarında Urmiye'yi 9 ay kuşatma içinde tuttuktan sonra alabildi ve şehre girdi. O, Imangulu Han Avşar'ı Urmiye vilayetine hükümdar yaptı ve acele, İsfahan'a geri döndü. O, bu seferinde Azerbaycan'ın birçok hanlarını, bu arada Feteli Han'ı, Karabağ'lı Penah Hanı vesaire Hanları kendisiyle beraber götürdü.

Feteli Han'ın iki oğlu Cihangir Han ve Reşit Han daha az önce İsfahan'a sürülmüştü. Bu iki komutanın hanlıklarda kalmasından korkuya

düşen Kerim Han onları İsfahan’da denetim altında bulundurulmalarını emretti.

1764 yılında Kerim Han’ın adamları Feteli Han’ı kendi eşarbı ile boğup öldürmüşlerdi.

Feteli Han’ın öldürülmesi ve Imankulu Han’ın Urmiye vilayetinin soydan gelme hükümdarı olması Hanlığın kudret ve otoritesinin azalmasına neden olduysa da onun bağımsızlığını kaldıramadı.

1779 yılında Kerim Han’ın ölümü sonrası Imankulu Han daha serbest davranmaya başladı. O, Feteli Han’a ihanet ederek, komşu hanlardan öc almaya ve Feteli Han dönemindeki kudreti, etkinliği yenibaştan oluşturmaya çalıştı.84

Urmiye hanı şahsında Güney Azerbaycan hudutlarında kendi rakibini gören Ahmet Han Hoylu ona sarsıcı darbe indirmeyi kararlaştırdı. Bu amaçla da Urmiye Hanlığı’na birlikte hücum etmek için Tebriz Hanlığı ile bir antlaşma imzaladı. Bundan haberi olan Imankulu Han, bu askeri yürüyüşü önleme planları kurmaya başladı ve 1783 yılı sonbaharında Tebriz’e saldırdı. Savaş, Urmiye ordularının yenilgisi ile sonuçlandı ve Imankulu Han da savaş sırasında öldürüldü.85

Ahmet Han Hoylu’nun yardımı ile gereken yetki ve etkinliğe sahip olmayan Amiraslan Han Avşar, Urmiye Hanı oldu. Fakat o, hâkimiyet başında fazla kalamadı ve saray darbesi sonucu tahttan indirildi. Urmiye ayanlarının ricası ile Ahmet Han, Imankulu Han’ın küçük kardeşi Muhammetkulu Han’ın tahta çıkmasına müsaade etti. Pek akıllı ve mahir siyasetçi olan Ahmet Han Hoylu, nikah diplomasisi yoluyla Urmiye Hanlığı’nda etkinliğini ve otoritesini kabul ettirmeyi kararlaştırdı ve bu nedenle de kendi kızlarından birini Muhammetkulu Han’a verdi.86

80’li yıllarda Güney Azerbaycan’da iki hanlık-Hoy ve Urmiye Hanlıkları daha da güçlenmişti. Ahmet Han Hoylu’nun ölümünden

sonra Hoy Hanlığı kendi otoritesini ve gücünü kaybetti. Sahnede tek bir Urmiye Hanlığı kaldı. Ağa Muhammet Han kendi ordularını buraya götürmeği kararlaştırdı. Bu dönemde Urmiye Hanlığı’nı Ali Avşar Han yönetiyordu. Düşmanın yaklaştığını duyunca Ali Han onların üstesinden gelebilmek için onların önüne geçmeyi kararlaştırdı. Çok geçmeden Urmiye orduları Urmiye Hanlığı’nın sınırı olan Selmas düzlüğüne geldiler. Ali Han Avşar’ın cesur davranması Muhammet Han’ı korkuttu, o da daha tedbirli adım atmaya koyuldu. O, silahlı çatışmadan kaçarak barış imzalamak teklifinde bulundu. Ağa Muhammet Han’ın art niyetinden haberdar olan Ali Han, onun bu teklifini reddetti ve Ağa Muhammet Han’a, kendisiyle savaş alanında görüşmeye hazır bulunması hakkında bir haber yolladı.87

Bu kesin cevabı alınca Ağa Muhammet Han geri dönerek bu savaşa ciddi hazırlanmak zorunda kaldı. Urmiye Hanlığı ile savaşın sonucu, Güney Azerbaycan hanlarının gözünde onu ya yükseltecek ya da tüm çabalarını hiçe indirebilecek kadar önemli olacaktı.

Yeteri kadar hazırlandıktan sonra Ağa Muhammet Han büyük etkinlik ve otorite sahibi Urmiye Hanı’nı kan akıtmadan kendisine tabi tutmaya çalıştı. Bununla ilgili olarak da kendi kardeşi Caferkulu Han’ı, Ali Han Avşar’a gönderdi. İhtiyar aksakalların ve askeri reislerin yanı başında Caferkulu Han kardeşinin mektubunu Urmiye Hanlığı hâkimine verdi. Mektupta şunlar yazıyordu: “Türk kabileleri, Avşarlar ve Kaçarlar birbiriyle savaşmakla genel düşmanın zafer kazanması için imkan yaratıyorlar, Kaçar urukları ile ittifaka girmekle Avşar kabileleri kendi bölgelerinin bağımsızlığını koruyup sağlamış olacaklar ve hiç kimsenin onların topraklarına saldırmaya gücü ve cesareti yetmeyecek88”.

Ağa Muhammet Han’ın samimiyetine inanan Ali Han Avşar onunla görüştü, fakat görüştükten sonra Ağa Muhammet Han’ın emriyle Ali Han Avşar namertçe tutuklandı ve gözleri kör edildi. Bundan sonra Ağa

Muhammet Han'ın orduları Urmiye ordularına bitirici bir saldırıda bulundular. Komutansız kalan ordu fazla tutunamadı ve Muhammet Han'ın ordusu galip geldi. Ağa Muhammet Han, Urmiye tahtına Muhammetkulu Hanı oturttu. Fakat Ağa Muhammet Han bu defa Güney Azerbaycan'da kendi konumunu güçlendiremedi. O, Mazendaran ve Astarabat'ta bağımsız hâkim olmaya gayret eden öz kardeşi Murtuzkulu Han'a karşı bile ordu kullanmak zorunda kaldı.

Muhmametkulu Han Avşar, Ağa Muhammet Han'ın burayı terk etmesini bir fırsat gibi kullanarak Hanlığın durumunu pek hızlı surette düzene koyar ve Ali Han'ın düşmanlarından öç almak, düşmanlara namertliklerini ödetmek için, önce hazırlanmaya koyulur ve güçlü düşmana karşı koyabilmek için Serapli Sadık Han Şeggagi, Hoy ve Tebriz hükümdarı olan Caferkulu Han Dünbülü ile ittifaka girmiştir.89

Ağa Muhammet Han Kacar İran'da zaferler kazandıktan sonra tüm Azerbaycan'ı almak amacıyla 1790 yılında buraya güçlü bir saldırıda bulunuyor. Saldırının ilk hedefi olarak Ağa Muhammet Han, yeniden Urmiye Hanlığı'nı seçer. Ona iletilen bilgilere göre burada Muhammetkulu Han, ona karşı bir koalisyon düzenlemiştir. O da bunun karşılığında Muhammetkulu Han'ın kardeşinin oğlu (yeğeni) Hüseyinkulu Hanı vaatlerle kendi tarafına çekebildi.

Ağa Muhammet Han'ın komutasında Kaçar ordularının yaklaştığı haberini alan Muhmmetkulu Han, korkakça davranarak hemen Urmiye şehrini terk etti. O, Urmiye gölünün güneydeki dağlık arazide bulunan Uşlu kalesine sığındı ve ordusunu da orada yerleştirdi.

Urmiye'ye gelmiş bulunan Ağa Muhammet Han "hümanist"çe davranarak Urmiyelileri cezalandırmamayı kararlaştırdı, keza Muhammetkulu Hanı "affedeceği" vaatlerinde bulundu. İran'ın yeni hâkiminin sözlerine inanan Muhammetkulu Han, onun huzuruna geldi.

Diğer hanları korkutmamak için Ağa Muhammet Han vadini yerine getirdi. Bu tür diplomatik adım sonrası Ağa Muhammet Han daha kati ve uzak görüşlü davrandı.90

1795 yılında Karabağ'a yaptığı ve başarısızlıkla sonuçlanan saldırısından sonra Ağa Muhammet Han, askeri güç toplamak için Muğan'a gelir. Urmiye'de çıkan isyandan korktuğundan ilk önce burayı hedef alıyor, güçler dengesi Kaçar'ın lehine olduğundan dolayı ve Hüseyinkulu Han'ın da ihaneti yüzünden Muhammetkulu Han, fazla direnemedi ve onu şehre bırakmak zorunda kaldı.

1797 yılında Ağa Muhammet Şah, Karabağ'a yaptığı ikinci askeri seferi sırasında öldürüldü ve onun Urmiye Hanlığı'nı yönetimi altına alma planları yarıda kaldı.

Ağa Muhammet Şah'ın ölümünden sonra Muhammetkulu Han; Sadık Han Şeggagi ve Caferkulu Han Dünbülü ile Kaçar aleyhine kurmuş olduğu ittifakı yenibaştan kurdu. O, doğu ülkelerinde mükemmel ve örnek olan "Kacar çuha" ordusunu örgütledi.91

Muhammetkulu Han'ın Kaçarlara karşı savaşa hazırlandığını gören Hüseyinkulu Han, ihanet etti ve Urmiye'den kaçarak Feteli Şah'a sığındı.

Feteli Şah Urmiye Hanlığı'nı mağlup etmek ve kurulmuş ittifakı dağıtmak için Sadık Han'ı kendi tarafına çekebildi. O, Ağa Muhammet Şah Kaçar'ın öldürülmesi sırasında elde ettiği mücevheratı, "Nur dağı" adlanan ünlü pırlantayı Feteli Şah'a geri verdi.92 Caferkulu Han Kacar ordusunun korkusundan Urmiye'nin kuzeyine kaçtı ve Osmanlı sınırlarında Kürtlere tabi oldu.

Bunu duyan Muhammetkulu Han Urmiye kalesine çekilmek zorunda kaldı. O, Feteli Şah'ın ordusunu sarsmak için yol üstünde bulunan tüm su kuyularını toprakla doldurttu ve yolları da dağıttı. O, Feteli Şah'ın tehditlerine rağmen, hiç korkmadan, cesur davranarak ona tabi olmayı

reddetti. Muhammet Han’ın itirazına sinirlenen Feteli Şah Kaçar, şehir duvarlarına yaklaşmak istedi, fakat Avşar Han’ı kendi ordusu ile şehri terk ederek Urmiye’nin 18 km. uzaklığında uygun bir yerde onun yolunu kesti. Urmiye hanı ordusunun güçlü ve üstün olmasına rağmen, Hüseyinkulu Han’ın ihaneti, onun otoriteli beylere verdiği vaadler ve sade nüfus yanında etkinliği onun zafer kazanmasına engel oldu. Sonuçta Muhammetkulu Han şehre geri çekilmek zorunda kaldı. Hüseynkulu Han şehre girerek Kacar ordusunun şehre girmesine imkan sağladı. Ama o, verdiği vadlerin tam aksine, haincesine davranarak Muhammetkulu Han’ı tutukladı, mülküne, servetine el koydu. Kendisini de topun namlusuna bağlatarak feci bir şekilde öldürüldü.93

Muhammetkulu Han öldürüldükten sonra Hüseyinkulu Han, hizmetleri dolayısıyla Urmiye vilayetine soydan gelme hükümdar olarak atandı ve şah tarafından beylerbeyi unvanı aldı. Buna rağmen Muhammetkulu Han’dan sonra hanlık hemen kendi bağımsızlığını kaybetti ve Kacar Devleti’ne yarı bağımlı duruma girdi. Kaçar Urmiyelileri kendi tarafına çekebilmek için Hüseyinkulu Han’ın otoritesini artıramadı. Hanlığın asıl hükümdarı nüfus içerisinde gereken otorite sahibi olan Muhammetkulu Han’ın yeğeni, Necef Ali Han Avşar idi.

Hüseyinkulu Han’a karşı Urmiye’nin türlü bölgelerinde, bu arada özellikle Kürtlerin yaşadığı yerlerde isyanlar artmıştı.

Feteli Şah, Hüseyinkulu Han’ın otoritesini yok etmek amacıyla 1799 yılında verdiği fermanda hükümranlığını bir daha belirtti. Aynı zamanda bu fermanla Hüseyinkulu Han’a hizmet gösteren bey ve beyzadelere vilayetin gelirinden yıllık ücret ayrıldı.

Genellikle Birinci Rus-İran Savaşı ve ondan sonraki yıllarda Urmiye feodallerinden üçü-Hüseyinkulu Han, Asker Han, İran Devleti dahilinde fevkalade etkinlik ve saygı kazanarak ülkenin siyasi hayatına

büyük katkıda bulundular. Onlardan Hüseyinkulu Han ve Asker Han, Feteli Şah Kaçar'a özel hizmetlerde bulunurlar ve kendisine de Azerbaycan'ın yerel feodal devletleri ve Rusya ile yaptığı savaşlarda da yardım ve katkıda bulunurlar.

Urmiye hükümdarı Necefeli Han ise mevcut durumla ilgili olarak Hanlığın ve kendi hükümdarlığının lehine kâh Feteli Şah'ın, kâh da Rusların siyasetine meyil gösteriyordu.94 O, iki devlet arasında meydana gelmiş çelişkileri Urmiye Hanlığı'nın güçlenmesi ve bağımsızlığını kazanması için kullanmaya çalışıyordu.

1806 yılında Feteli Şah'ın askeri seferlerine katılan Hüseyinkulu Han Sisyanov'un öldürülmesini ve Rusların geçici olarak geri çekilmesini kullanarak Tiflis, Gence, Miyane vb. gibi çok sayıda şehri yağmaladı.

Asker Han Avşar, Feteli Han'ın çıkarına uygun olarak uluslararası çapta faaliyet gösteriyordu. O, 1807 yılında İran Devleti'nin resmi temsilcisi olarak Fransa'ya gitmiş, Feteli Han'ın Napolyon'a gönderdiği mektubu bizzat kendisine vermiş ve cevap mektubu ile de geri dönmüştür.

Fakat Feteli Şah Kaçar'ın Hüseyinkulu Hanı savunmasına rağmen, Urmiye hükümdarlığı uğruna süren rekabette Necefeli Han'ın mevkisi gayet üstün idi. O, pek becerikli ve hilekardı. Necefeli Han Rus ordu komutanı General Paskeviç'in dikkatini kendine çekebilmiş, Urmiye Hanlığı'na soydan gelme hükümdar olduğunu resmi olarak kendisine tasdik ettirmiş ve bunun üzerine ferman almıştı.95

Türkmençay Barış Antlaşması sonrası (1828) Urmiye Hanlığı İran Devleti'ne ödün olarak verilmiş olsa bile, uzun süre tabi olmaktan imtina etti. Bu zaman Urmiye vilayetinin tüm bölgeleri İran hâkimiyetine karşı ayaklanmış ve isyan çıkarmışlardı. İsyan Merveger, Deşt, Sumay ve Beredost mahallelerinde daha müthişti. Urmiye nüfusu Abbas Mirza tarafından gönderilmiş İbrahim Han'a tabi bulunmaktan

kaçınmış ve bu yüzden de onu şehirden kovmuşlardı.96 Böylece, vilayetin tüm nüfusu İran işgalcilerine karşı isyana katılmışlardı.

Aralıksız güçlenmekte olan İran ordusunun hücumu ve ihanet etmiş olan bazı yerli feodalların yardımı ile nihayet İran Devleti, Urmiye Hanlığı'nda geçici olarak huzuru sağlamayı başarabildi.

Böylece, Avşar hanları kimi hallerde bağımsız, kimi hallerde de yarı bağımlı durumda uzun süre Urmiye vilayetinde İran'a karşı savaş ortamında kendisinin soydan gelme hükümranlıklarını sağlayabilmişlerdi. Fakat hiçbir türlü bir yerden yardım alamayan Avşar hanları İran hükümetinin aralıksız saldırı ve müdahalelerine direnemeyerek XIX. yüzyılın ikinci yarısında hâkimiyet dışı edildiler.

Kültür

Urmiye vilayetinde realist tarzda yazan ve yaşadıkları dönemden hoşnut olmayan şairlerden Firudin Bey Minai, Mirzağa Sahip Gezem ve terzi Avşarı'yı özellikle vurgulamak gerekir.

Hanlık döneminde edebiyatta olduğu gibi, sanat ve mimarlık işlerinde Urmiye'de belli düzeyde gelişme görülmüştür. Burada dokunan halılar kendi kalite ve güzelliği ile, tahtadan hazırlanmış satranç tahtaları zarifliği ve işlenmiş desenlerinin enfesliği ile sadece Azerbaycan'da değil, komşu ülkelerde de büyük rağbet görmüş ve ün kazanmıştı.

Vilayetin merkezi olan Urmiye şehri ve farklı merkezlerde XVIII-XIX. yüzyılın mimarisinin güzel örnekleri olan yapıların (kaleler, kervansaraylar, camiler ve duvarlar) kalıntıları bugün bile dünya seyyahlarının dikkatini çekmektedir.97

Güzel binaların inşası, desenli halıların dokunması ve tahta üzerindeki oymalı desen işleri, mahir, uzman ressamların yetişmesine neden oluyordu.

Bu dönemde ressamlardan usta Allahverdi Avşar ve Abül Hasan Nakkaş, Başiye Avşar'ı göstermek mümkündür. Bu ressamların yaptığı

minyatürler, resimler, güller, kitap ve kalemliklerin üzerindeki resim işleri, insanı hayrete düşürebilecek kadar güzel sanat örnekleridir.

1 Leviatov V. N., Oçerki iz İstorii Azerbaycana v XVIII veke, Bakü 1948.

2 Eliyev F. M., XVIII. Esrin İkinci Yarısında Şimali Azerbaycan Şehirleri, Bakı, 1960, s. 5.

3 Bak: Mustafayeva N. C., Cenubi Azerbaycan Hanlıkları, Bakü 1995, s. 4-5.

4 G. B. Abdullayev, Azerbaycan v XVIII. Veke i Vzaimootnoşeniya Ego s Rossiey, Bakü 1965, s. 86.

5 A. A. Bakıhanov, Gülüstane-İrem, Bakü 1951, s. 127.

6 A.g.e., s. 55.

7 H. E. Delili, Azerbaycan'ın Cenup Hanlıkları (XVIII Esrin İkinci Yarısında), Bakü 1979, s. 30.

8 H. E. Delili, Urmiye Hanlığı'nın Tarihi Oçerki (XVIII Esrin İkinci Yarısı-XIX Esrin 30-cu İllerinde), Adaylık Tezi, Bakü 1967, Tarih İnstitutunun Elmi Arşivi, sened 637, s. 74.

9 AKAK, Tiflis 1883, t. IX, dok., 186, s. 159-160.

10 AKAK, Tiflis 1883, t. IX, s. 187.

11 H. E. Delili, göst. araştırma tezi, s. 78.

12 H. E. Delili, göst. araştırma tezi, s. 81.

13 Fon Biberşteyn, Opisanie Provinsiy, Raspolojennıh na Levom Beregu Kaspiyskogo Morya Mejdu Rekoy Terek i Kuroy, Nauçnıy Arhiv Instituta İstorii, dok. 467, s. 36.

14 H. E. Delili, göst. araştırma tezi,. 84.

15 H. E. Delili, göst. araştırma tezi,s. 84.

16 H. Zeyditsa, Puteşestvie Vokrug Ozera Urmii, SPb., 1856, s. 85.

17 H. E. Delili, göst. araştırma tezi, s. 86.

18 H. E. Delili, göst. araştırma tezi,s. 88.

19 V. F. Minorski, Svedeniya o Naselenii Nekotorıh Pograniçnıh Okrugov, Petrograd 1916, s. 455-500.

20 H. E. Delili, göst. araştırma tezi,s. 113.

21 H. E. Delili, göst. araştırma tezi, s. 115.

22 H. E. Delili, göst. araştırma tezi, s. 118; Urmu-Avşar senedleri (İ. Petruşevskinin şehsi arşivinden).

23 H. E. Delili, göst. araştırma tezi, s. 120; Urmu-Avşar senedleri (İ. Petruşevski'nin şehsi arşivinden).

24 H. Zeyditsa, göst. eseri, s. 25.

25 H. E. Delili, göst. araştırma tezi, s. 127-128.

26 Tiyulun emele gelmesi hakkında bkz: İ. P. Petruşevski, Oçerki po İstorii Feodalnıh Otnoşeniy v Azerbaycane i Armenii v XVI, Naçale XIX vv., Leningrad, 1949, s. 184-221.

27 G. B. Abdullayev, İz İstorii Severo-Vostoçnogo Azerbaydjana (60-80 gg. XVIII v.), Baku, 1965, s. 21.

28 İ. P. Petruşevski, Oçerki…, s. 216.

29 Urmiye vilayetinde bir neçe kend, o cümleden İstamlu, Cahar-behş, Dizeç-budak, Gışlagi-Mirzeeli, Teglid-abad ve bu kimi toprak sıralarına dahil idiler. -H. E. Delili, göst. araştırma tezi, s. 124.

30 İ. P. Petruşevski, Urmu-Avşar Senedleri, Leningrad, 1963, s. 19.

31 Tüm köy arazisi 18 hampalık olarak bölünüyordu. Bir hampa toprak becerene hampa, onun yarısını becerene-yarı hampa ve daha az topraklı köylülere ise tırnaklar deniyordu.

32 N. Zeydisa, göst. eseri, s. 365-368.

33 Yine orada, s. 17.

34 V. F. Minorski, Svedeniya o Naselenii Nekotorıh Pograniçnıh Okrugov, Peterburg, 1916, s. 461.

35 V. N. Leviatov, Oçerki iz İstorii Azerbaycana v XVIII v., Baku, 1948, s. 57.

36 V. N. Leviatov, Oçerki iz İstorii Azerbaycana v XVIII v., s. 56.

37 Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya, Moskva, 2-e İzdanie, no. 36, s. 256.

38 AKAK, Tiflis, 1868, t. 2, dok. No. 279, s. 280.

39 N. Zeydista, Göst. eseri, s. 16.

40 AKAK, Tiflis, 1868, tom 2, dok. 76, s. 78-95.

41 P. G. Butkov, Materialı Dlya Novoy İstorii Kavkaza, s. 1722-1803 g., SPb., 1868, t. 2, s. 87.

42 D. Kaftirov, Istoriçeskaya, Geografiçeskaya i Statistiçeskaya Svedeniya o Persii, SPb., 1829, s. 33.

43 V. N. Leviatov, göst. eseri, s. 56.

44 D. Kaftirov, göst. eseri, s. 30-40.

45 F. M. Eliyev, göst. eseri, s. 119-124.

46 I. P. Petruşevski, Oçerki…, s. 284-289; G. B. Abdullayev, Iz istorii…, s. 112-150.

47 P. G. Butkov, Materialı Dlya Novoy İstorii Kavkaza s 1722 po 1803 gg, SPb., 1869, ç. 2, s. 146.

48 N. Zeydista, göst. eseri, s. 15.

49 F. M. Eliyev, XVIII. Esrin II, Yarısında Şimali Azerbaycan Şeherleri, Bakü 1960, s. 110.

50 AKAK, Tiflis, 1885, tom 10, dokument 186.

51 F. M. Eliyev, Göst. eseri, s. 112.

52 I. P. Petruşevski, Urmiyskie-Avşarskie Dokumentı Kak İstoçnik po İstorii Agrarnıh Otnoşeniy v Irane, Leningrad 1963, Materialı

Mecduvuzovskoy Nauçnoy Konferensii po İstoriografii i İstoçnikovedeniyu Stran Azii i Afriki, s. 197.

53 V. F. Minorski, Svedeniya o Naselenii Nekotorıh Pograniçnıh Okrugov, Petrograd 1916, s. 406.

54 Leviatov V. N., Oçerki iz İstorii Azerbaycana v XVIII Veke, Bakü 1948, s. 49.

55 AKAK, Tiflis 1878, d. 373, s. 430.

56 I. P. Petruşevski, a.g.e.,., s. 89.

57 Yine orada, s. 89-90.

58 D. Kaftirov, göst. eseri, s. 42.

59 N. Zeyditsa, göst. eseri, s. 21.

60 V. N. Leviatov, Oçerki po İstorii Azerbaycana v XVIII v., Bakü 1928, s. 45.

61 A.g.e., s. 46.

62 V. F. Minorskiy, Svedeniya o Naselenii Nekotorıh Pograniçnıh Okrugov, Petrograd 1916, s. 54-55.

63 V. F. Minorski, Svedeniya o Naselenii Nekotorıh Okrugov, s. 430.

64 I. P. Petruşevski, Oçerki…, s. 121-123.

65 S. D. Burhaşev, Opisaniye Oblastey Adrebiçanskih v Persii i İh Politiçeskoye Sostoyaniye, Kursk 1973, s. 25.

66 N. Dubrovin, İstoriya Voynı i Vladıçestva Russkih na Kavkaze, T. 1, SPb., 1871, s. 391-394.

67 S. D. Burhaşev, göst. eseri, s. 25.

68 N. Ç. Mustafaeva, Cenubi Azerbaycan Hanlıkları, Bakü 1995, s. 43-44.

69 I. P. Petruşevski, Oçerki…, s. 128.

70 A. A. Bakıhanov, Gülüstan-i İrem, Bakü 1970, s. 175.

71 H. E. Delili, göst. araştırma tezi, s. 202.

72 Mirze Camal Cavanşir, Tarih-e Garabağ, Bakü 1959, s. 22.

73 P. G. Butkov, göst. eseri, I. c., s. 237.

74 P. G. Butkov. göst. eseri, I. c., s. 238.

75 P. G. Butkov, göst. eseri, I. c., s. 238.

76 N. E. Delili, Azerbaycan'ın Cenup Hanlıgları (XVIII Esrin İkinci Yarısında), Bakı, 1976, seh. 117.

77 N. E. Delili, göst. araşt. tezi, s. 206-209.

78 A. A. Bakıhanov, göst. eseri, s. 160.

79 A.g.e., s. 162.

80 A.g.e., s. 165.

81 A.g.e., s. 166.

82 G. B. Abdullayev, İz İstorii Severo-Vostoçnogo Azerbaycana, s. 31.

83 S. D. Burhaşev, göst. eseri, s. 24.

84 P. G. Butkov. göst. eseri, c. II, s. 138.

85 Yine orada, s. 140.

86 N. Z. Mustafaeva. göst. eseri, s. 49.

87 A.g.e., s. 58.

88 H. E. Delili, Göst. araşt. tezi, s. 246-247.

89 A.g.e., s. 249.

90 N. Z. Mustafaeva, göst. eseri, seh. 60.

91 H. E. Delili, göst. araşt. tezi., s. 252.

92 A.g.e., s. 252.

93 A.g.e., s. 254.

94 A.g.e., s. 256.

95 AKAK, Tiflis 1878, tom. 7, dok. N 551, s. 467.

96 AKAK. Tiflis 1978, tom 7, dok. N 511, s. 546.

OTUZSEKİZİNCİ BÖLÜM:

TÜRKİYE SELÇUKLULARI VE BEYLİKLER DÖNEMİNDE TEŞKİLÂT

Türkiye Selçukluları ve Anadolu Beyliklerinde Teşkilât / Prof. Dr. Refik Turan [s.151-168]

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi / Türkiye

1. Saray Teşkilatı

Saray, Türk tarihinde Uygurlardan itibaren kullanılan bir hükümdar mekanı olarak bilinmektedir. Daha önceki Türk devletlerinde atlı göçebe siyasi teşkilatlanmanın sonucu olarak çok değişen bir siyasi merkez geleneği vardı. Türklerin yerleşik hayata geçmeleri saray geleneğinin başlamasıyla doğrudan alakalıdır.

Selçuklu hükümdarları başkent olarak seçtikleri şehirlere "daru'l-memleke,"1 "dergah" veya "bargah" adı verilen saraylar yaptırırlardı. Konya'da Kılıçarslan Sarayı ve Beyşehir yakınlarında Kubadabad Sarayı ve Kayseri'deki Keykubadiye bugün bildiğimiz saraylardır. Selçuklu sultanları saraylarda kadınları, kızlarıyla birlikte ve hizmetçileriyle muhafızlarının ihtimamı altında yaşarlardı.

Selçuklu hükümdarları Abbasi halifesi, Bizans, Gürcü, Gazneli ve Karahanlı hanedanlarından kız almışlar, buna mukabil Abbasi halifesine, Suriye Atabeyine, Danişmendoğlu'na, Hısn-ı Keyfa hâkimi, Gazne ve

Karahanlı sultanlarına kız vermişlerdir. Yine IV. Kılıçarslan kızını gayrimüslim İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'ın oğlu Argun'a vermiştir.

Selçuklularda hükümdarın oğluna "melik" denmekteydi. Büyük Selçuklularda Melik küçük yaşlarda bir eyalete tayin edilirdi. Yanlarına vilayeti idare etmek üzere bilgili ve tecrübeli devlet adamları verilirdi. Selçuklularda bu kişiye "Atabeg" dendiği görülmektedir. Osmanlı'da ise "Lala" denmiştir. Selçuklularda Melikler bulundukları yerlerin hükümdarı idiler. Öldükleri zaman yerlerine oğulları geçerdi. Melikler içişlerinde diledikleri gibi hareket ederler, dışişlerinde ise Büyük Sultana tabi idiler. Kirman, Suriye ve Irak Selçukluları bu nitelikte idiler.

Anadolu Selçuklularında melik tayini olmuş, fakat onların bir hükümdar gibi davranmalarına izin verilmemiştir. Özellikle I. Alaeddin Keykubat melik ve valilerin yetkilerini azaltmış, memleketi tek elden idare etmeye çalışmıştır. Veliahd ise başkente yakın bir eyaletin valiliğine getirilirdi.

Selçuklu sultanları Melikşah'a kadar debdebe ve gösterişten uzak, sade bir hayat sürdüler. Melikşah Dönemi'nden itibaren devletin şevketi artmış ve bir imparatorluk görünümüne kavuşmuştu. Hükümdar yüksek dereceli memurlarla tantanalı bir hayat sürmeye başladı. Anadolu Selçukluları zamanında ise hükümdara hizmet eden saray görevlileri ve yüksek dereceli memurların sayısı daha da arttı.

Saray görevlilerinin tamamı memluklar arasından seçilirdi. Bunlar hususi şartlarda yetiştirilir, iyi ata biner, iyi silah kullanır ve ok atmayı mükemmel surette yaparlardı. Bu kölelerin başına hükümdarın çok güvendiği kişiler getirilirdi. Bazı durumlarda bu emirlerin hükümdar tarafından hassa ordusu komutanlığına da tayin edildikleri görülmüştür. Harezmşahlar sülalesinin müessisi Emir Anuştekin bir memluk idi ve

sarayda taştdar idi. Emir Savtekin Serhenk, Halep Valisi Aksungur ise hacip idi. Bozan da memluk askerindendi.

Hükümdar ve sarayın hizmetinde çalışan görevliler şunlardı:

Hacibü'l-Hüccab (Ağacı): Karahanlılarda Ulu Hacib (Buyruk) denmekte idi.[2] Selçuklularda vezir ve divan üyeleri ile sultan arasındaki yazışmaları, konuşma ve buluşmaları temin eden aracılara hacib bunların başına da Hacibü'l-Hüccab denirdi. Hacibü'l-Hüccab Osmanlı'daki mabeynci başına ve bugünkü Cumhurbaşkanlığı genel sekreterine benzetilebilir. Saray görevlilerinin en büyüğü sayılırdı. Sarayda sultandan sonra en yetkili kişiydi. Devlet idaresinde vezirden sonra gelirlerdi. Anadolu Selçuklularında eski önemlerini kaybetmişlerdir. Hacibler Türk memluklar arasından seçilir ve bir süre eğitimden sonra bu göreve gelirlerdi.[3]

Hacibü'l-Hüccablar dışarıdaki görevlere de tayin edilirlerdi. Valilik ve ordu kumandanlığı yapanları vardır. Büyük Selçuklularda Haciblerin başına "Hacib-i Buzurg", "Hacib-i Kebir", "Emir Hacib" dendiği de olmuştur. Anadolu Selçuklularında ise "Melikü'l-Hacib", "Emir Hacib" denmekteydi.[4]

Candarlar: Büyük Selçuklularda sarayı koruyan askerlere candar bunların başında bulunanlara da emir-i candar denirdi. Anadolu Selçuklularında da aynı vazifeyi yapan saray görevlileri vardı. Candarlar arasından atabeyliğe kadar yükselenleri ve yüksek görevlere gelenleri olmuştur. Candarlar divanın da muhafazasını sağlarlardı. Hükümdarın idam emirlerini candarlar uygulardı. Ama asıl vazifeleri sultanın ve sarayın güvenliği idi.[5]

Emir-i Alem: Sancak yada bayrağı taşıyan ve koruyan kişi olup, özellikle savaşlarda çok önemli bir fonksiyonları vardı. Öyle ki, sancağı tutan kişi güçlü olmalı askerlerin gözünden kaybolmamalıydı.[6]

Şarabdar-ı Has: Hükümdarın meşrubatını hazırlar ve korurdu. Emrinde hademe ve sakiler vardı. İçilecek içkiler sarayın kilerinde korunurdu. Saray kilerine kilerci bakardı. Sarayda şarabın saklandığı yere de “şarabhane” denirdi. Diğer Türk-İslam devletlerinde benzer kurumlar görev yapmaktaydı.7

Taştdar (Abdar): Taşt “leğen” yada ona benzer bir su kabıdır. Taştdarlar hükümdarın elini yüzünü yıkamasına yarayan bu kabı tutardı. Suyunu hazırlar ve bu leğen ile ibrikleri muhafaza ederdi.8

Serhenk veya Çavuş (Durbaş): Törenlerde hükümdarın önünden gider ve yol açarlardı. Günümüzde dahi orduda ve halkımız arasında önden giden ve yol gösterip örnek olan kişilere çavuş denmektedir. Çavuşların ellerinde değnekler ve bellerinde de kıymetli taşlarla süslü kemerler vardı. Halktan şikâyeti olanlarla ilk muhatap olanlar bu çavuşlardı. Divan yazışmalarının bir yere götürülmesinde çavuşlardan yararlanılırdı. Törenlerde tebaya “savulun, uzak durun” diye bağırırlardı.9

Camedar: Saray içerisinde sultanın elbisesini belli bir mahfaza yerinde tutardı. Sefer sırasında da hükümdarın elbiselerinin yıkanması ve düzenlenmesi işlerine nezaret ederdi.10

Emir-i Ahur (İlbaşı): Mirahur yada imrahor dendiği de olmuştur. Hükümdarın sarayında bulunan atlara bakan seyislerin ve hademelerin başına Emir-i Ahur denilirdi. Anadolu Selçukluları Haçlılar zamanında ahır kontu anlamına gelen “Kont istabl” da demişlerdir.11 Emir-i ahur merasimlerde hükümdarın atını dizginlerinden çekerlerdi. Diğer saray görevlilerine nispetle ufak bir memuriyet sayılırdı.12

Silahdarlar: Hükümdarın silahlarını korurlar ve merasimlerde taşırlardı. Başlarında emir-i silahdar bulunurdu.13

Vekil-i Has: Mutbak, Şarabhane, gulam vesair görevlilerinin nazırı idi. Saray içerisinde bulundurulması Nizamülmük’ün tavsiye ettiği

görevlilerdendir.14

Nedimler veya Musahipler: Sarayda devrin seçkin bilgin ve şairlerini bulunduran Selçuklu sultanları onların ilminden ve sohbetlerinden zevk alırlardı. Hükümdar bu şekilde ilmi seviyenin en zirve bilgilerini saraydan halka dağıtırdı. Sarayda sultanı eğlendiren cüceler, soytarılar, hasekiler, vuşaklar, dilsizler ve müzisyenler de bulunmaktaydı.15

Emir-i Hares: Ceza infaz emiri olup, kösleri, alemleri ve nevbetleri olurdu. Hacibten sonra sarayda en yetkili görevli idi. Yasacının 20'si altın, 20'si gümüş asalı 40 hademesi vardı.16

Emir-i Dad: Bizzat hükümdarın yetkisini de kullanabilen adalet mevkii idi. Hacibu'l-Hüccablar bazan bu görevi geçici olarak üstlenirlerdi. Vezir de denen bir görevdi. Selçuklu'da bu müessesenin devletin kuruluşundan itibaren bulunduğu bilinmektedir.17

Emir-i Devat: Emir-i devatlık bir nevi divan katipliği olup diviti taşıyan, muhafaza eden ve gizli evrakı yazıp hıfz eden kişilerin başında bulunana verilen isimdi. Devattar da denirdi. Sultanın ve vezirin devattarı olduğu gibi divanın da ayrıca devattarı bulunurdu.18

Emir-i Çaşnıgir: Hükümdarın sofrasına nezaret ederdi. Sofracı veya garson denilebilecek türden işlerden sorumlu olup hükümdarın yemeklerini öncelikle çaşnıgirlerin başı Emir-i Çaşnıgir tadardı. Bu bakımdan çok güvenilir kişiler arasından seçilirlerdi. Sultanın hayatı bir noktada onun elindeydi. Nitekim Anadolu Selçuklularında II. Gıyaseddin Keyhüsrev Emir-i Çaşnıgir Nasreddin Ali'yi kandırarak babası I. Alaeddin Keykubad'ı zehirletmiştir. Emir-i Çaşnıgir'in Sultan Keykubad'ın atının dizginini çektiği de İbn Bibi'nin kayıtlarında göze çarpmaktadır.19 Karahanlılarda aşçıbaşı vazifesini Hansalar üstlenmekteydi.20

Emir-i Meclis: Sultanın özel “bezm” meclislerinde hizmet yapan görevlilerin başında bulunurdu. Bezmlere yüksek devlet erkanı ve hükümdara yakın kişiler katılırdı. Çok önemli devlet işleri bu mecliste görüşülürdü. Bezm meclisleri “bezmhane” adı verilen yerde toplanırdı. Sultanla görüşmeye gelenlere aracılık ederek bir nevi teşrifatçılık görevi de yaparlardı.21

Emir-i Şikar: Şikar “av” demektir. Hükümdarın av köpeklerini ve kuşlarını yetiştirenlerin reisine emir-i şikar denirdi. Bu kişiler hükümdarla birlikte ava giderler, av işlerini bizzat organize ederlerdi. Bir nevi spor faaliyeti organize edenlere benzer bir görevleri vardı.22

Üstadu’d-Dar: Öncelikle saraya ait masraflarla ilgilenirdi. Yine hükümdarın alışveriş işleriyle ilgilenir, her türlü evkaf işlerine bakar ve kontrol ederdi.23

Emir-i Mahfil: Çeşitli merasimlerde ve Cuma resmi kabullerinde hükümdara teşrifatçılık yapardı. Bu teşrifat sırasında bol yenli özel bir elbise giyer ve büyük bir sarık takardı. Merasimden sonra hükümdara yönelik klişe bir dua veya telkin cümlesi söylerdi.24

Havayic Salar: Saray aşçısı olup yemekler bunun nezaretinde pişerdi. Bütün saray mutfağı ve kilerindeki görevliler buna bağlıydı. Kilerle beraber saray mutfağının tamamına havayichane denirdi.25

Selçuklu hükümdarı ve saray müessesesi Türk tarihi içerisinde önemli bir halkayı teşkil etmektedir. birçok özelliği ile devrinin muntazam devlet sistemi görünümüne sahip bir yapıdadır.

2. Hükümdar

Türk devletlerinde hükümdarın karizmatik bir kişiliği vardı. Bu hükümdarı normal bir kişiden farklı kılıyordu. Öyleki karizma demek hükümdarın “kut” sahibi olması ve “Tengride kutbulmuş” olması demekti.26 “kutlug-tegin, kutlug şad” gibi hükümdarın unvanları vardı.27

Hükümdar Gök Tanrı tarafından bahşedilen hükümdarlığı oğullarına miras yoluyla (bi'l-ırs ve'l-istihlak) bırakırdı. Bu niteliklerin hükümdarın soyundan gelenlerde de olması beklenirdi. Hükümdarın erkek çocuklarının hepsi tahta geçmek hakkına sahipti. Fakat birden fazla varis olunca, bunlar birbirleriyle mücadele etmek zorunda kalmışlar ve halk sonunda kazanana tabi olmuştur.

Türk devlet geleneğinde hükümdarın nasıl olduğunu ve tebası ile ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini dile getiren birçok kaynak eser mevcuttur. Mitolojik kaynaklardan başlayarak Tanrı Ülgen'in Oğuz Han'a görev vermesi olayıyla Türk tarihinde çok önemli yeri olan ilk yazılı kaynak "Orhun Abideleri"ndeki bahisler, sonraki devirlerde Kutadgu Bilig, Siyasetname gibi kitaplar, İbn Bibi Selçuknamesi, daha başka önceki ve sonraki eserlerde hükümdarda görülmesi istenen yönetim anlayışı şu temelde özetlenmiştir:28

- Hükümdar teb'asının karnını doyuracak, sırtını giydirecektir. Yani ekonomiyi güçlü tutacak, halkı zengin kılacaktır. Paranın ayarını korumakla yükümlüdür.

- Hükümdar teb'anın güvenlik ve korumasını sağlayacak, zorbalığa izin vermemelidir.

- Hükümdar teb'asına adaletle hükmetmelidir.

Teb'anın da hükümdara karşı vazifeleri vardır. Hükümdar hükümdarlığın gereklerini yerine getirdiği müddetçe halk da bu görevini yapmak zorundadır:

- Teb'a hükümdara itaat etmelidir.

- Teb'a hükümdarın dostuna dost düşmanına düşman olmalıdır.

- Teb'a vergisini vermelidir.

- Teb'a askerlik görevini yerine getirmelidir.

Görüldüğü üzere Türk hükümdarı bir baba gibi halkını gözetmekle sorumlu, halk da bir evlat gibi babasına itaatla ve destekle yükümlüdür.29 Halil İnalcık'a göre30 Türk egemenliği büyük oranda patrimonyaldir. Bunun yanında patriarkallık özelliğini de vurgulamak gerekir. Türk hükümdarı atadan aldıklarını sürdürmekle beraber, bizatihi kanun yapma selahiyetine sahibtir. Yani egemenlik inkişaf eden bir yapı şeklinde Türk devletlerinde tevarüs etmektedir.

Selçuklu hükümdarları da kendi aralarında savaşarak tahtı elde edebilmişlerdir. Bunun nedeni belli bir veraset usulünün getirilmemesi ve herkesin eşit hak sahibi olmasıydı. Genellikle tahta hükümdarın büyük oğlu geçerdi. Primagenetura veya seniaratus yöntemi Türkler arasında alışılmamış bir durumdu.31 Sağken veliaht tayin etme adeti Selçuklu hükümdarlarının yaptığı bir uygulamaydı. Hükümdar devlet erkanından kendisinin ölümünden sonra seçtiği oğluna tabi olacaklarına dair söz alırdı. Fakat hükümdar ölünce hanedanın diğer erkekleri buna karşı çıkarlar ve kanlı mücadeleler meydana gelirdi. Bu kanlı mücadelelerde şehzadelerin yay kirişi ile boğularak öldürülmesi adeti vardı. Kanın dökülmesi uğursuzluk ve fenalıklara sebep olacağı düşüncesiyle azami itina gösterilirdi.32 Büyük Selçuklular, Türkiye Selçukluları ve Osmanlılar döneminde XVI. yüzyıla kadar bu uygulama devam etmiştir.

Selçuklu hükümdarlarının Hakan,33 Yabgu, Kağan, Han gibi eski Türk unvanlarını zamanla bırakarak "Sultan" unvanını kullandıklarını görmekteyiz. Üstelik Selçuklu sultanlarının kullandığı bu unvan İmparator kelimesini karşılamakla birlikte Bizans ve Çin hükümdarlarının sahip olduğu manada mutlak bir hâkimiyeti ifade etmiyordu.34 Öyle ki, hükümdar devlet içerisinde meliklere ve emirlere göre bir derece üstün sayılıyordu. Büyük Sultan'ı diğerlerinden ayırmak için "Sultanu'l-A'zam" deniyordu.35

Hükümdarın Unvan ve Lakapları

Selçuklu sultanları “Rükneddin, Şahenşah, Sultanu’l-Muazzam, Sultanü’l-Mağrib ve’l-Maşrık, Kasım-ı Emirü’l-Mü’minin, Sultanu’l-Alem, Sultan-ı Galip, Sultan-ı Kaahır, Zıllullah fi’l-Arz” gibi unvan ve lakapları kullanmaktaydılar.36 Türkiye Selçuklu sultanları ise I. Gıyaseddin Keyhüsrev’den itibaren adeta bir hâkimiyet mefkuresini canlandırma peşine düştüler. Sultanlar destani eski İran şahlarının unvanı olan “Keyhüsrev”, “Keykavus” unvanlarını kullanmaya başladılar. Diyar-ı Rum’da Kayser-i Rum’un yerine geçtiğini ve Anadolu’nun hâkimi olma iddiasını dile getiren bu unvanın kullanılmaya başlamasından sonra Türkiye Selçuklularında İran tesirlerinin arttığını görüyoruz. Bundan sonra Türkiye Selçuklu sultanları “Sultanu’l-Arabi ve’l-Acem” (Arap ve Acem halklarının sultanı) unvanını rahatça kullandılar. Diğer taraftan denizlerde de müessir duruma gelen Türkiye Selçuklu sultanının “Sultanu’l-bahreyn” (iki denizin sultanı) unvanını kullanmaya başladıklarını görmekteyiz. Sultan siyasi gelişmelere göre unvanlarını artırmıştır. “Sultanu’r-Rumi ve’l-Acem”, “Sultanu’r-Rumi ve’l-Ermeni ve’l-Efrenc” (Rum, Ermeni ve Haçlıların Sultanı) gibi unvanlar bunlara örnektir.37

Selçukluların siyasi hayata çıkışlarından itibaren halife ile sultanın İslam dünyasının yönetiminde görev paylaşımında bulunduklarını görmekteyiz. Sultan dünya işlerinden sorumlu halife ise din işlerinden sorumluydu. Halife siyasi olarak sultana tabi idi. Böylece Selçuklu sultanları “Kasım Emirü’l-Müminin” olmuşlardır.38 Selçuklu sultanından destek ve koruyuculuk alarak yaşantılarını ve etkisini sürdüren halife, aynı zamanda sultan için bir nüfuz kaynağı olmaktaydı.

Selçuklu hükümdarı ölünce, halka duyulmadan önce devlet ileri gelenleri yeni sultana bağlılıklarını sunarlardı (biat)). Culus merasimi de eski hükümdarın ölümü halka duyurulmadan önce yapılırdı. Ölen hükümdar

için üç gün yas tutulurdu. Sultanın ölümünde kusurları olan bulunursa onlar hapis, sürgün veya idam edilirlerdi. Bunların saç ve sakalları kesilmek suretiyle halka teşhir edilirlerdi.

Selçuklu hükümdarı tahta geçer geçmez halifeye hediyeler ve elçiler göndererek hâkimiyetlerinin tasdikini isterlerdi. Halife de menşur, hil'at (elbise), asa, çetr (saltanat şemsiyesi), alem (sancak, bayrak), sarık..vb. gibi hediyeler yollar, hükümdarlığı tasdik ederdi. Hükümdarlar hutbelerde halifenin adını kendi adlarından önce okutturur ve para bastırdıkları zaman halifenin adını kendi isimleri üzerine yazarlardı. Selçuklu sultanının tahta geçişini komşu devlet sultanları, tabi melik ve emirler culus sırasında orada bulunarak tebrik ederlerdi. Halifeler birçok defasında melik ve emirlerle mektuplaşarak Selçuklu sultanına karşı isyana teşviklerde bulunmaktaydılar.

Hükümdarlık Alametleri

Hil'at (Tıraz): Hükümdara halife tarafından verilen özel bir giysi olup hükümdar resmi kabullerde bu elbisesini giyerdi. Elbise üzerinde lakap ve unvanlar bulunmaktaydı. Bu tür bir elbise hükümdarı diğer devlet erkanından ayıracak bir renge ve şekle sahipti. Genelde menşurla birlikte halifelerin hil'âti de gönderdikleri bilinmektedir.39

Hutbe: Tahta geçen yeni sultan hâkim olduğu ülkelerde hutbeler vasıtasıyla hâkimiyetini duyurur ve her Cuma bu durum devam ederdi. Sultanın adı halifeden sonra okunurdu. Herhangi bir başka kişinin hutbe okutması demek isyan anlamına gelirdi. Bu durumda o kişi sultan ile savaş durumu dahil her türlü mücadeleyi göze almış olması gerekirdi.40

Para Kesmek (Sıkke): Selçuklu sultanları tahta geçince adlarını paralarda yazdırarak hâkimiyet tescili yaparlardı. Hükümdar tahtında bulunduğu müddetce bu paralar kullanılırdı. Hutbede olduğu gibi başka birinin kendi adına para bastırması isyan olarak telakki edilirdi. Selçuklu

hükümdarlarının paraları üzerinde halifenin adı, kendi adı ve unvanı yer almaktadır. Ayrıca figürleri de para üzerinde bulunmaktaydı. Bu durum İslamiyet'e bağlılıklarıyla bilinen Selçuklu sultanlarının bu durumu bir formalite olarak görmeleri ve Sasani parasının tesiriyle izah edilebilir. Son dönem Selçuklu paraları üzerinde bu figürlere rastlanmaması Selçukluların İslamiyet'e bağlılıklarının başlangıçta daha yüzeysel olduğunu göstermektedir.41 Türkiye Selçuklu hükümdarlarının "Sultan" unvanını kullanarak para bastırdıkları anlaşılmaktadır. Sultan I. Mesud'dan itibaren hemen bütün hükümdarlara ait para örnekleri İstanbul Arkeoloji Müzesi'nde sergilenmektedir. Sultanların yanı sıra meliklerin de kendi adlarına para kestirdikleri örneklerden anlaşılmaktadır.42

Taç: Taç giyme tarih boyunca en yaygın hükümdarlık alameti olarak kullanılmıştır. Batı'da Bizans ve Roma Germen İmparatorları taç giymeye büyük ehemmiyet verirler ve yeni hükümdar olan birine taç giyme merasimi yapılırdı. Türk tarihinde ise Selçuklu hükümdarı tahta çıkar ve culus ederdi. "Culus merasimi", Osmanlı döneminde daha da görkemli bir hale gelmiştir43.

Taht: Tahtadan imal edilen yüksekçe bir yere vazedilmiş, kürsü şeklindeki hâkimiyet alametidir. Taht, Doğu hükümdarlarında sahip olunan makamın ifadesi olarak kullanılmaktadır. Taht sahibi olmak hükümdar olmak demektir. Bu manada Selçuklu sultanı için taht önemli bir alamettir.44

Çetr: Atlastan veya altın işlemeli kadifeden yapılmış bir şemsiyedir. Sultanın başı üzerinde tutulan çetr Sasani hükümdarlarında da görülen bir alametti. Savaş sırasında askerler sultanın başı üzerinde tutulan çetrin yıkılıp yıkılmadığına büyük ehemmiyet verirlerdi. Çetrin düşmesi veya esir alınması savaşın kaybedildiğini gösterirdi. Çetri tutana "çetrci" denirdi ve hükümdarın arka tarafında at üzerinde dururdu. Hükümdar yürürken o da

yaya veya atla şemsiyesini tutardı. Çetrin üzerinde ok ve yaydan ibaret bir arma nakşı bulunuyordu ki bu işaret kınık boyunun alametiydi.45

Nevbet: Hükümdarlık alametlerinden olan nevbetin eski Türk devletlerinde de bulunduğu bilinmektedir. Nevbet takımında kös, tabl46, zurna, nakkare (kudüm) ve nefir (boru) bulunuyordu. Bunların günde 5 vakit sarayın önünde çalınması gelenekti. Tabi devlet hükümdarları ise büyük sultanın izniyle günde 3 vakit nevbet çaldırabilirlerdi. Hükümdardan izinsiz nevbet çaldırmak isyan anlamına gelirdi. Nevbet daha sonra da gelişerek devam etmiş, Osmanlılarda bando şekline dönüşmüştür.47

Alem (Sancak, Bayrak): Hükümdarlık alametlerinden biri de sancak veya bayrak da denen alemdi. Selçuklu hükümdarının hâkimiyet alameti olarak iki türlü sancak olduğu görünmektedir. Bunlardan biri Abbasi halifesinin menşurla gönderdiği siyah renkli bir sancaktı. Diğeri ise ru'yet-i saltanat (saltanat bayrağı veya sancağ-ı humayun) olup rengi sarı idi.48 Hükümdarın sancağı bir şehir fethedilince şehir kalesine dikilirdi. Böylece şehrin veya kalenin düştüğü tescil edilmiş olurdu. Yine bayrak savaş sırasında alemdarın elinde tutulur ve bayrağın düşmesi bozguna sebebiyet verebilirdi.49

Saltanat Sarığı: Hükümdarın özel sarık şekli idi. Buna göre hükümdar daha gösterişli renklerde ve daha büyük bir sarık kullanırdı. Hükümdar sarığının sarım şekli de farklı bir görüntüde olup diğerlerinden kolaylıkla ayırt edilebilecek tarzda idi.50

Saltanat Çadırı: Hükümdarın otağı olup, sarayda özel bir bölmede muhafaza edilirdi. Sefere karar verildiğinde bu çadır seferin yapılacağı yöne kurulur ve herkes seferin istikametini bu şekilde öğrenirdi. Savaş sırasında hükümdarın karargahı olarak bu çadırlar kullanılırdı. Bu çadırların içinde birçok oda ve hükümdarın her türlü ihtiyacı için bölümler vardı.51

Tuğ (Asa): At kıllarıyla süslenmiş bir asa idi. Tuğ dikme yoluyla han seçme usulü Orta Asya kökenli bir hâkimiyet sembolü idi. Eski Türkler dokuz tuğ dikerlerken Osmanlı ve Avrupa Türkleri yedi tuğ dikmişlerdir. Her halukarda tuğ, devleti temsil etmekte ve mukaddes olarak telakki edilmekteydi. Saltanat alameti olarak hükümdarın asası altın idi. Diğer devlet erkanı da gümüş bastonlar kullanmaktaydılar.52

Tuğra (Tevki): Bir nevi sultanın imzası olup divanda yazılan menşur, ferman, hüküm, misal gibi belgeler üzerine tuğracı tarafından çekilirdi. Tuğra daha sonra da kullanılmaya devam etmiş Osmanlı padişahlarında tekemmül etmiştir.53

Sorguç: Selçuklulardan önceki Türk devletlerinde kullanılan tuğ ve sorguç bu geleneğin devam etmesiyle Osmanlıya kadar gelmiştir. Sorguç hükümdarın kavuğunun ön kısmından yukarı doğru uzanan genelde tavus kuşu tüyünden yapılan bir başlık unsuru idi. Sorguçlar çeşitli şekillerde olabilirdi. Beyaz ve siyah tüyden, balıkçıl tüyünden ve kıymetli taşlardan da yapılırdı. Özellikle son dönemlerde kıymetli madenlerden yapıldığı görülmekteydi. Sorgucun lale, topuz, yuvarlak ve armut şeklinde olanları vardı.54

Görüldüğü üzere Selçuklu sultanı birçok yönüyle diğer devlet erkanından farklı bir görünüme sahipti. Bazı araştırmacılar hükümdarlık alameti olarak payitaht ve sarayı da saymaktadırlar.55

3. Hükümet (Divan) Teşkilatı ve Vezaret

Vezir

Aslen Farsça olup, Pehlevi dilinde “vizir” şekliyle önce Arapçaya daha sonra tekrar Farsçaya geçmiştir. “Vezaret” kelimesi “yük yüklenen”, “ceremeyi kaldıran”, “yardım eden”, “bakan”, “yardımcı“ anlamlarına gelmektedir.56 Araplar ve Farslar İslamiyet’ten önce bu kelimeyi biliyorlardı. Kelime kökeni itibariyle İbranice sayılabilir.

İslamiyet döneminde ilk defa Hz. Ebubekir'e "Veziru'n-Nebi" tabiri kullanılmıştır. Hz. Ömer, Osman, Ali kendilerinden önceki halifeye yardımcı olarak vezirlik anlamına gelecek görevler yapmışlardır.57

Emeviler zamanında Muaviye ilk defa Ziyad b. Ebihi'ye vezir unvanı vermiştir. Fakat vezirlik ancak Abbasiler zamanında müesseseleşmiştir. Vezirlik mansıbı ilk olarak Abbasilerde Ebu Selemetü'l-Hilal'e tevdi edilmiştir. Abbasi vezirleri genellikle Fars kökenliydi. Abbasilerde vezirlerin ekseriyetle Fars menşeli olmalarının nedeni yerli halkla intibak etmiş şahıslar olmalarıdır. Vezir olacak kişilerin idari teşkilat içerisinden gelmiş, küttap sınıfından ve evlad-ı vezirin zümresinden olmasına dikkat edilirdi. Vezirler, Müslüman, hukuki bilgi ve tecrübeye sahip, mali mevzuları bilen biri olurdu.58

Hükümet, Divan: Orta Asya'da Ayuki denilen hükümet mekanizması vazifesini üstlenmiş bir teşkilatın varlığını Orhun Abidelerinden Tonyukuk bahsinde öğrenmekteyiz. Ayuki üyelerine "buyruk" denilmekteydi. Ayuki 9 kişilik bir meclis hüviyetinde olup "Kurultay" ile benzerlikler arzetmektedir. Ayukilerden sorumlu kişi Ayguçi (vezir) idi. Özellikle Göktürklerden itibaren Ayguçilerin önem kazandıklarını görmekteyiz.59

Vezir: Orta Asya'da bir nevi vezirlik makamı ihtiva eden görevli Ayguçi idi. Bu doğrultuda vezirlik kurumunun Orta Asya Türk devlet teşkilatına dayanan bir yönü olduğu söylenebilir. Ayguçi kelimesi Çincede "Yüksek memur ve nazır" anlamında kullanılmaktadır. Göktürk Devleti'nde ayguçiler hükümdardan sonra gelen meziyetli kişilerdi. Tonyukuk, Bilge Kağan'ın ayguçisi idi. Uygurlarda ayguçilerin sayısı arttığında baş ayguçiye "Uluğ Ayguçi" denmeye başlandı. Uluğ Ayguçi bir nevi müşavir veya yüksek memurluk statüsünde olup, devletle ilgili meseleleri kağana arz eder ve işleri kağanın dediği şekilde tatbik ederdi. Mesuliyetleri çok büyük olup,

devletin içerisinde yürütme organının en faal kişisi görünümündeydiler. Görüldüğü üzere "ayguçilik" İslamiyet öncesi Türk devletlerinde vezirliği karşılayan bir görev olarak bulunmaktaydı.60

Divan-ı Lugagiti't-Türk'te vezir kelimesi karşılığı olarak "Yuğruş" kullanılmaktadır. Kutadgu Bilig'e göre vezir "unvan, tuğ, davul, mühür, hil'at, at, koşum ve zırh" gibi alametlerden birkaçını hükümdardan alarak göreve tayin olunmuş olur. Karahanlılarda "Yuğruş" adıyla anılan vezir devlet idaresinde hükümdardan sonra gelir ve Divan-ı A'la'ya başkanlık ederdi.61 Gaznelilerde vezir bir kontrat ile belirlenen esaslar çerçevesinde hükümdarla işlerini yapmaktaydı. Selçuklularda vezirlik ilk defa Sultan Tuğrul Bey tarafından tesis edildi. Tuğrul Bey Ebu'l-Kasım Buzgani'yi kendisine vezir olarak tayin etmişti.

Selçuklu vezirlerinin diplomatik vesaikin hazırlanmasını iyi bilmeleri ve mali mevzulara hâkim olmaları gerekirdi. Bu münasebetle vezirler umumiyetle divan-ı inşa ve divan-ı istifa'da vazife almış kimselerdi. Ayrıca vezir tayin edilecek kişi tecrübesinin yanında sultana bağlılığı ve zenginliği ile temayüz etmiş biri olmaktaydı. Hükümdarın vekili olarak vezir, hükümdarın bulunmadığı veya katılamadığı toplantılarda duruma vaziyyet ederdi.

Devamlı hükümdarın yanında bulunan vezir, hükümdarla sefere çıkar hatta sultandan ayrı ordu bulundurabilir ve orduyu sefere gönderebilirdi. Anlaşılıyor ki, Büyük Selçuklu veziri geniş selahiyetlere sahip biridir ve hükümdara en yakın şahıstır. Nitekim kudretli vezirler ferman çıkarabilmekte ve birçok bakımdan sultana çok yakın bir siyasi mevkie ulaşmış bulunmaktaydılar.

Selçuklu Veziri Divan-ı A'la'ya başkanlık eder, şikâyetleri dinler ve tahkikat yaptırarak ceza verir, hil'at tevdi' eder, imar ve eğitim faaliyetlerinde bulunurdu. Bazı durumlarda vezir görevinden alınarak bir

başka göreve tayin edilebilir veya suçluysa sultanın başkanlık ettiği mahkemeye çıkarılarak yargılanırdı. Büyük Selçuklularda, Vezir Sa'du'l-Mülk, Batını olduğu iddiasıyla tutuklanarak yargılandı ve idam edildi. Görülüyor ki, vezir vazifesini yerine getirip getirmediğinden dolayı sultana hesap vermektedir.62

Selçuklu veziri sultanın tahta çıkışında ve her türlü hizmetinde yanındadır. Bir gün Amidü'l-Mülk Kündüri'nin Tuğrul Bey'e "Ben senin en muti' bir hadiminim" demesi vezirlerin sultanın hadimi olmalarının güzel bir ifadesidir. Sultanın huzuruna protokol sırasında ilk gelendir. Özel kabul edildiği de olur. Sultanın huzurunda yeri öpen vezir, sultanın sohbetlerinde bulunur, av merasimlerine katılırdı. Vezirin bulunmadığı ve katılamadığı durumlarda vezirden sonra en yüksek makam sahibi olan sahib-i divan-ı tuğra vezire vekalet ederdi.63

Vezirin birtakım alametleri ve lakapları bulunmaktaydı. Hil'at-ı vezaret, mühür-yüzük, altın divit, kılıç, sarık, nevbet, mender ve çetr vezirlik alametleriydi. "Sadru'l-İslam ve'l-Müslimin, Kıvamu'l-Mülk ve'l-Mille safi el-iman ve Mecdu'l-enam, Seyyidü'l-vüzera fi'l-alemin, hace-i buzurg.." gibi vezirin birçok unvanı vardı. Vezirin meskenine daru'l-vezare veya dergah-ı vezaret denildiğini kaynaklarımızdan öğreniyoruz. Vezir bu meskeninde "minder (dest)" üzerinde oturur ve misafirlerini karşılardı.64 İlim adamlarının gelişinde ayağa kalkar ve devletin ilme ve ilim adamına verdiği değeri gösterirdi. Reayanın şikâyet ve dileklerini dergahın hacibi vezire iletirdi. Vezirin kendi meskeninde haremi bulunmaktaydı. Selçuklu vezirinin geliri devlet gelirinden hissesine düşen pay, ikta geliri, ganimet geliri ve maaşından oluşmaktaydı. Vezirin görev süresi sultanın onu azliyle veya vezirin ölmesiyle son bulurdu.

Harezmşahlar Devleti'nde de vezirin Selçuklulardaki vezire benzer özellikler taşıdığını görmekteyiz. Vezir Divan-ı A'la'ya başkanlık eder,

memur tayin ve azleder, devlet dairelerini teftiş, ikta tevcihi gibi işlere bakardı. Saraya ait ödeme evrakını müstevfi, müşrif, nazır ve arız ile birlikte imzalardı. Bu şekilde rüşvet ve suistimalin önüne geçilmeye çalışılırdı. Hükümdarla vezirin görüşü ters düştüğünde hükümdarın görüşü kabul edilir ve vezir para cezası öderdi. Harezmşah vezirlerinin vezaret mührü ve altın diviti onların memuriyet alametleri idi.65

Türkiye Selçuklu vezareti Abbasi, İslamiyet öncesi Ayguçilik, Büyük Selçuklu ve nihayet Harezmşahlar vezareti çizgisinde teşekkül etmiş, olgunlaşmış, emsallerine göre daha mükemmel bir kurum haline gelmişti. Ayrıca çağın değerleri ve şartlarına göre zamanla çok özellikli bir hal almıştı.

Türkiye Selçuklularında vezir tayininde üç güç etkili olmaktaydı.

1. Selçuklu soyundan gelen sultan: Kösedağ Savaşı'na kadar olan dönemde vezir tayini sultanın mutlak tasarrufunda bulunmaktaydı.

2. Kösedağ Savaşı'ndan sonra ülkenin içine düştüğü zaaftan dolayı idareyi ele geçiren şahsiyetler: Celaleddin Karatayi ve Pervane Müinüddin Süleyman gibi.

3. İlhanlı Devleti: 1285'te Sahib Fahreddin Ali'nin ölümünden sonra İlhanlılar Fahreddin Kazvini'yi Türkiye Selçuklu vezirliğine tayin ettiler. Bundan sonra Türkiye Selçuklu vezirleri devamlı Moğollar eliyle tayin olmuşlardır.

Türkiye Selçuklu Vezirinin

Görev ve Yetkileri

Türkiye Selçuklu veziri kendisini göreve getiren şahsa karşı sorumlu idi. Yabancı devlet vezirine elçi gönderebilir ve elçi kabul edebilirdi. Fakat vezirin konumu bulunduğu her yerde hükümdar adına hareket etmesini gerektiriyordu. Kösedağ Muharebesi'nden sonra Türkiye Selçuklu vezirinin

yetkilerinin arttığını görmekteyiz. Çünkü bu dönemde vezir kendisini daha çok İlhanlı hanına karşı sorumlu hissetmektedir.

Vezir divana her gün gelir ve müzakere salonu olarak kullanılan Sofa'daki yerine otururdu. Sahib-i azam vezirin sağında ve solunda münşiler ve tercümanlar bulunurlardı. Diğer divan üyeleri vezirin uzağında dizüstü otururlardı. Divanın muhafazası kapıda bekleyen kılıç erlerinin sorumluluğu altındaydı. İmzalanacak evraklar münşiye verilir, meseleler görüşülür, karar verildikten ve mevzular bittikten sonra yemek yenir, böylece divan sona ererdi. Bir gün evvel yazılmış olan misal ve menşurları "Kabız-ı Divan" adlı görevli vezirin huzuruna götürüp tashih ile vezirin alametini koydururdu.66 Büyük divan diğer divanlara küçük daha küçük meseleleri havale ederdi. Küçük divanlarda görüşülen işlerin son onay mercii Divan-ı saltanat idi.

1. Teşrii (Yasama) Yetkisi: Vezirin hükümdar adına ferman ve menşur çıkarma yetkisi vardı. Türkiye Selçuklu vezirlerinden Ziyaeddin Karaarslan Doğu Anadolu'ya yaptığı bir görev gezisinde Harezm beyleriyle anlaştı. Onların lideri Kayır Han'a iltifatlarda bulundu. Erzurum vilayetinin tamamını Kayır Han ve diğer beylere menşurlar vererek taksim etti.

2. İcrai (Yürütme) Yetkisi: Türkiye Selçukluların yürütmenin en başta gelen mercii olan Divan-ı saltanatın (Divan-ı Ali) başında vezir bulunurdu. Divan-ı Ali'de memleket mes'elelerini Naib-i Saltanat, Beylerbeyi, Tuğrai, Atabey, Pervane, Arız, Müstevfi, Müşrif-i Memalik ile görüşerek karara bağlardı. unvanlarını saydığımız divan üyeleri vezirin başkanlığında toplanmakla beraber ayrıca hükümdara karşı doğrudan mes'uliyet sahibi idiler.

3. Mali Yetkileri: Türkiye Selçuklu veziri vergiyi toplamaktan mes'ul olduğu gibi "ihtiyat akçesi" adıyla olağanüstü durumlarda kullanmak üzere ayrıca bir hazine bulundururdu. Bütün vergi mültezimlerinin başı vezirdi.

Kaynaklar Türkiye Selçuklu reayasının Moğolların hâkimiyeti döneminde sıkıntılar çektiğini yazmaktadırlar. Aksarayi, Vezir Fahreddin Kazvini'nin iş bilmez bir şekilde vergiler koyduğunu ve halkın gelir gruplarını hesaba katmadan vergi toplamaya kalktığını anlatmaktadır.

4. Vezirin Kazai (Yargı) Yetkileri: Kazai yetkileri bakımından da vezir hükümdarın vekili sayılırdı. Hükümdarın olmadığı zamanlarda Divan-ı Mezalim'e başkanlık ederdi. Vezir Şemseddin İsfahani bir defasında siyasi rakibi divan üyesi Pervane Fahreddin Ebubekir Attar'ı Beylerbeyi Şemseddin Has oğuz ve Camedar Bedreddin Ruzba'yı öldürtmekten tevkif ettirmiştir.

5. Askeri Sorumluluk Üstlenme ve Ülkenin Genel Asayişini Sağlama, Sosyal Faaliyetler Yapma: Türkiye Selçuklu vezirleri ve beyler Anadolu'da halkın yararına pek çok sosyal mesken yaptırmışlardır. Eserler arasında medrese, cami, kervansaray, han, hamam, çeşme, türbe, kaplıca bulunmaktadır. Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nde yapılmış ve günümüze kadar gelebilen pek çok esere Anadolu'da sıklıkla rastlayabiliriz. Fakat Beylikler Dönemi'nde bina edilen ve günümüze kadar gelmiş Beylikler Dönemi eserlerinin çokluğu, siyasi otoritenin daha küçük alanlarda yatırım yapmak zorunda kalmasının sonucu olduğu düşünülerek açıklanabilmektedir. Vezirler yaptırdıkları eserlerin yanına onun vakfiyesini de kurmaktaydılar. Böylece vakfiyeler eserlerin devamlılığını sağlıyor, imaretin içinde bulunan ve görev alanların iaşesini temin ediyorlardı.

Türkiye Selçuklu Devleti'nde Süleymanşah'tan itibaren vezirlik müessesesinin tesis edildiğini bilmekteyiz. Fakat kaynaklarda ancak I. Alaeddin Keykubat Dönemi'nden sonraki vezirlerin isimlerine sık sık rastlamaktayız. Tespit edilebilen 24 vezir adı elimizde bulunmaktadır;67

1. Hasan b. Tahir I. Rükneddin Süleymanşah'ın (1075-1086) veziri:

Hasan Süleymanşah'ın Tutuş ile yaptığı savaşta esir düştü. Süleymanşah'ın hayatını kaybettiği savaştan sonra Melikşah Hasan'ı Antakya'nın mali işlerinden sorumlu olarak tayin etti.

2. İhtiyarüddin Hasan (Hasan b. Gavras), II. İzzeddin Kılıçarslan'ın (1195-1192) veziri:

İhtiyarüddin ihtida etmiş bir Ermeni ailesine mensuptur. 1176'da Manuel Komnenos'a barış teklifini götüren de ya bu Gavras ya da aynı adı taşıyan oğlu olsa gerektir. Sultanşah zamanında Kayseri'de yaptırılan Medrese vakfiyesinde adı Hoca Hasan olarak geçmektedir. Bu ünlü vezir muhtemelen tamamen Türk ve Müslüman ananesine göre yetişmiş olmalı ki devletin üst düzey mevkilerinde yeraldığı gibi dini hizmetler de yapmıştır.

3. Muhammed bin Gazi, I. İzzeddin Keykavus'un (1211-1220) Veziri:

Ravzatu'l-Ukul adlı bir eser yazmıştır. Eserini II. Süleymanşah adına kaleme almıştı. Ulemadan bir vezir idi.

4. Mecdeddin Ebubekir, I. İzzeddin Kevkavus'un Veziri.

5. Vezir Reşidüddin, I. Alaeddin Keykubad'ın (1220-1237) Veziri.

6. Vezir Mahmud, Muhtemelen II. Rükneddin Süleymanşah'ın (1196-1204) veya I. İzzeddin Kevkavus'un Veziri.

7. Ziyaeddin Karaarslan, I. Alaeddin Keykubad'ın Veziri

Karaarslan isminden de anlaşılacağı üzere Türktür ve asker kökenli bir vezirdir. I. Keykavus Dönemi'nde elçi olarak görevlendirilmiş, Ermeni kralı için yazılan tevcih fermanını "emir-i devat" görevinde bulunurken Sis'e (Kozan) götürmüştür.

8. Mühezzibüddin Ali, II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in (1237-1246) veziri.

Türkiye Selçuklu Devleti'nde Müstevfi naibliği ve müstevfilik görevlerinde bulundu. İran asıllıdır. Kayınpederi Müstevfi Sadeddin Ebubekir'in tavsiyesiyle vezir oldu.

9. Şemseddin Mehmed İsfahani, II. Gıyaseddin Keyhüsrev ve II. İzzeddin Keykavus'un (1246-1249) Veziri.

Uzun yıllar münşi-i hass olarak görev yapan İsfahani I. Alaeddin Keykubad zamanında müşrif ve tuğrai olarak inşa divanının başı oldu. Altınorda (Altınordu) Hanı Sayın Han'ın huzurundan Anadolu'da kendi adına hüküm sürebileceğine dair bir yarlık ile döndü. Bu arada Vezir Mühezzibüddin öldüğünden vezarete tayin olundu.

10. Nizameddin Hurşid, II. İzzeddin Keykavus'un Veziri.

Asker kökenlidir. Saltanat naibliği ve Pervanelik makamlarında bulunduktan sonra vezarete getirilmiştir.

11. Cemaleddin Mehmed Hotani, IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın (1262-1266) Veziri.

12. Bahaeddin Erzincani, IV. Kılıçarslan'ın veziri

Aynı zamanda IV. Kılıçarslan'ın atabeyi idi.

13. İzzeddin Mehmed Razi II. İzzeddin Keykavus'un Veziri.

Kadılık, Müşrif-i memalik ve atabeylik görevlerinde bulunmuş ve vezirliğe tayin olunmuştur. Aslen Reylidir. Kalem ehlindendir.

14. Necmeddin Nahçivani, İzzeddin Keykavus, Rükneddin Kılıçarslan, Alaeddin Keykubad üçlü müşterek saltanat yıllarında (1249-1254) vezirlik yaptı.

Nahçivani Atabek-i Rum Celaleddin Karatayi tarafından vezirliğe tayin edilmiştir.

15. Baba Şemseddin Mahmud Tuğrai, İzzeddin ve Rükneddin Kılıçarslan müşterek ikili saltanatı (1254-1262) veziri.

Tuğrailik (Melikü'l-küttab) mansıbında bulunmuş, Batu Han'ın huzuruna 1251'de Vezir İsfahani'nin ölümünü izaha gönderildiği sırada yarlık almış ve vezir olarak tayin olunmuştur.

16. Fahreddin Ali, II. İzzeddin Keykavus ve sonra Rükneddin Kılıçarslan’ın Veziri.

Aslen İranlıdır. Askeri kadrodan yetişerek, emir-i dad ve naiblik görevlerinde hizmetlerde bulundu. 1260’ta vezarete tayin olundu.

17. Müinüddin Süleyman, Rükneddin Kılıçarslan’ın Veziri.

Vezir Mühezzibüddin Ali’nin oğludur. Erzincan Serleşkerliği’nde bulunmuş, daha sonra emir-i hacib (melikü’l-hüccab) ve pervane olarak görevler yaptı. Sultanların tahta geçmesinde önemli rolü oldu. Ehl-i seyften idi. Anlaşılan o ki, Moğol idaresi daha çok asker kanadının Selçuklu idaresinde hâkim olmasını istemiştir.

18. Mecdeddin Mehmed, III. Gıyaseddin Keyhüsrev’in (1266-1284) Veziri.

Müstevfilik yapmıştır. Azledilen Vezir Fahreddin Ali’nin yerine 1272’de vezir olmuştur. Ancak Fahreddin Ali’nin tekrar göreve tayin edilmesi üzerine kendisine Celaleddin Karatayi’nin selahiyetlerine denk surette “Atabeğlik” verilmiş ve divana dahil olmuştur.

19. Fahreddin Kazvini, II. Gıyaseddin Mesud’un (1284-1296) Veziri.

Aslen İranlı idi. İlhanlı divanında müstevfilik yapmış, Fahreddin Ali’nin yerine vezir tayin edilmiştir.

20. Necmeddin Ferruh, II. Gıyaseddin Mesud’un Veziri.

21. Cemaleddin Mehmed, Selçuklu tahtının 1296-1298 yılları arasında boş kaldığı sırada vezir

Kadılık görevinde bulunmuş ve 1249’da vezarete tayin olmuştur.

22. Şemseddin Ahmed Lakuşi, III. Alaeddin Keykubad’ın (1302-1310) Veziri.

23. Vezir Nizameddin Yahya, III. Alaeddin Keykubad’ın veziri.

24. Alaeddin Savi, III. Alaeddin Keykubad’ın veziri.

Yukarıda isimleri geçen vezirler de genellikle İran asıllıdır ve kalem ehlindendirler. Vezir aynı zamanda merkez teşkilatının da idarecisi idi. Merkez teşkilatı Divan üyelerinin nezaretinde teşekkül etmekteydi.

Türkiye Selçuklu vezirinin mansıbını gösteren birtakım semboller kullandığını bilmekteyiz. Bunlar unvan ve lakablar, altın divit takımı veya altın kalem, kılıç, sarık (külah-ı sultani), hil'at-i vezaret, mühür, mesned-i vezaret ve emaret, çadır, tuğ, sancak, nevbet idi. Türkiye Selçuklu vezirleri "hace" ve "sahib" unvanlarını taşımaktaydı. Ehl-i seyften olan vezirler dahi "hace" unvanıyla anılırlardı. Vezirler bunun dışında sultandan ve ilhandan aldıkları unvan ve lakabları da kullanmışlardır. Es-Sahib, Kıvamu'l-Mülk, Vezirü'l-Muazzam..gibi.68

Türkiye Selçuklu vezirinin gelir kaynakları kendisine temlik edilen arazi ve ikta geliri, maaş veya tahsisat, savaş ganimetinden oluşmaktaydı.

Türkiye Selçuklu vezirini diğer Türk devletlerinde görülen vezirlerden ayıran bazı hususlar vardır; Büyük Selçuklularda belli prensiplere bağlı, istikrarlı bir vezirlik müessesi bulunmaktaydı. Türkiye Selçuklularında ise vezirlik bazen sultanı aşan yekiler kullanmış, bazen de yetkilerini pek kullanamamıştır. Beylerbeyi Sadeddin Köpek, Atabey Celaleddin Karatayi, Pervane Muinüddin Süleyman zamanlarında vezir selahiyetlerinin başka müesseselerin eline geçtiği muhakkaktır. Türkiye Selçuklu Devleti'nde ilk defa ordu sınıfından vezarete yükselme görülür. Bu diğer Türk devletlerinde nadir rastlanılan bir durumdur.

Vezir savaş durumunda ve sultan öldüğü durumda devletin mukadderatı üzerinde büyük rol oynuyordu. I. İzzeddin Keykavus öldükten sonra tahta kimin geçirileceği konusunda devlet ricali Vezir Mecdeddin Ebubekir başkanlığında toplandı. Toplantıda Vezirin yanı sıra Beylerbeyi Seyfeddin Ay-aba, Pervane Şerefüddin Mehmed, Emir Mübarizüddin Çavlı, Emir-i Meclis Mübarizüddin Behramşah, Emir-i Ahur

Zeyneddin Basara, Emir Bahaeddin Kutluca, Melikü'l-Küttabe Şemseddin Hamza b. Müeyyededdin Tuğrai, Emir-i Arz ve Sultanın münşisi Nizameddin Ahmed bulunmaktaydılar. Neticede tahta I. Alaeddin Keykubad'ın geçirilmesine karar verildi.69

Vezir sultanın kendisini azline veyahut kendisinin ölümüne dek görevde bulunurdu. Fakat çoğu vezirin savaşta vurularak ve katl suretiyle öldüğünü görmekteyiz. Eceli ile ölen vezir çok nadirdir. 70

Türkiye Selçuklu veziri kültürel seviye (ilme ve edebiyata değer verme bakımından), idari kabiliyet (divan işlerinde başarılı ve reaya ile münasebetlerinde iyi olan), siyasi maharet (siyasi kararları isabetli alma ve doğru uygulama), ahlaki vaziyet (rüşvet, görevi suistimal, sefahat bakımlarından temizlik) tebaaya hami olma (tebaaya adil davranma ve onları koruma), bakımlarından üstün nitelikli kişiler arasından seçilirlerdi. Yusuf Has Hacib ve Nizamülmülk eserlerinde vezirin hangi vasıflara sahip olması gerektiğini anlatmışlardır. Eserlerinde vezir hakkında özetle şunları söylemektedirler; Vezir iyi olursa bey rahat uyur. Asil bir aileden, takva sahibi ve dürüst olmalıdır. Vezirin işi hesapla döner. Hesap bilmeyen vezirin işleri yanlış olur. Vezir çok olgun, okuyan ve yazan, anlayışlı bir insan olmalıdır. Vezir sözü özü bir, gözü tok, emanete karşı titiz ve temiz gönüllü olmalıdır. Böyle biri vezir olursa hükümdar da reaya da rahat uyur. 71

Merkez Teşkilatı: Divan-ı A'la ve Üyeleri72

1. Naib-i Saltanat: Büyük Selçuklularda bulunmayan bu makamın Türkiye Selçuklularına Eyyubilerden geçmiş olması muhtemeldir. Süleymanşah Tutuşla Güney Anadolu'ya sefere giderken yerine naib-i saltanat olarak Ebu'l-Kasım'ı bırakmıştı. Bir hükümdar gibi sultanın yokluğunda devleti idare eden Ebu'l-Kasım ölümünde yerine kardeşi Ebu'l-Gazi'yi bırakmıştır (1092). Türkiye Selçukluları Moğolların tahakkümü altına girdikten sonra Konya'da sultanın naibinden başka Moğol hanının da

bir naibi bulunmaya başlamıştır. Bu Moğol naibe “naib-i hazre” ve makamına da “niyabet-i hazret” denmekteydi.

2. Beylerbeyi: Emirü’l-Ümera da denilen beylerbeyinin divan üyesi olması kuvvetle muhtemeldir. Türkiye Selçuklularında, üç beylerbeyi bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi merkezde divan üyesi olan ve sulh dönemlerinde ordunun başkumandanı olandır. Beylerbeyi ordunun başı olması hasebiyle divanda ağırlık sahibiydi. En önemli beylerbeyleri; Seyfeddin Ayaba, Şemseddin Hasoğuz, Siraceddin İbn Bace, Kemaleddin Kamyar, Seyfeddin Torumtay, Şerefüddin Mesud bin Hatir, Grek Kont İstabl, Azizüddin’dir. I. Alaeddin Keykubad Dönemi’nde Merkez Beylerbeyi Seyfeddin Ayaba’nın nüfuzu oldukça artmıştı. Sultanın mutfağında günde 30 koyun kesilirken beylerbeyinin mutfağında 80 koyun kesilmekteydi. Bu durumda otoritesinin sarsıldığını gören

sultan bir plan ile Seyfeddin Ayaba ve maiyetini ortadan kaldırdı. İkinci beylerbeyi “Uc Beylerbeyliği”nin başında bulunan “sahib-i etrak” da denen kişilerdi. Türkiye Selçuklularında iki uc beylerbeyi bulunmaktaydı. Biri Kastamonu’da idi. Diğerinin ise Ankara-Eskişehir-Kütahya hattı üzerinde olduğu tahmin edilmektedir. Üçüncü beylerbeyi ise sefer zamanı tayin edilen ve orduyu sevkeden beylerbeyi idi. Bir nevi başkumandan idi. Beylerbeyliği bugünkü Genelkurmay Başkanlığı’na denk düşmektedir.

3. Tuğrai: Menşur, berat ve namelerin yazıldığı divanın başkanıydı. Sultan Alaeddin Keykubad Yassı Çemen’de Celaleddin Harezmşah’ı yendiğinde komşu devlet hükümdarlarına fetihnameler yazdırmıştır. Şemseddin Mehmed Isfahani ve Ziyaeddin Mahmud Tuğrai en tanınmış tuğrailerdi. Tuğrai bir anlamda hükümdarın dış devletle her türlü resmi yazışma müessesinin ve temsil heyetinin başı durumunda idi. Günümüzde Tuğrainin görevini Dışişleri Bakanlığı yürütmektedir.

4. Atabey: “Ata” ve “bey” kelimelerinin birleşmesiyle oluşan bu kavram ilk defa Büyük Selçuklularda ortaya çıkmıştır. Ancak Orhun Abidelerinde Yollıg Tigin kendisini “Kül tigin (Köl-tigin) atısı” olarak takdim etmektedir. İlk defa Sultan Alp Arslan oğlu Melikşah’ı eğitmesi için Nizamülmülk’ü atabey tayin etmiştir. Atabeylik bundan sonra tayin edilmeye başlanmış ve bilgili, tecrübeli devlet adamları arasından seçilmişlerdir. Genellikle umeradan seçilen atabeyler Büyük Selçuklu Devleti’nin inkırazı döneminde bağımsızlıklarını ilan ederek Selçuklulardan ayrı bir devlet dahi kurmuşlardır. Türkiye Selçuklularında atabeylik müessesesinin Büyük Selçuklulardan daha çok önem kazanmış olduğunu görmekteyiz. Öyle ki, Üç Kardeş Saltanatı diye adlandırılan dönemde Atabey Celaleddin Karatayi üç sultanın birden “Atabek-i Rum” unvanıyla atabeyi olmuştur. Anonim Selçukname’de Anadolu vezaretinin Celaleddin Karatayi’ye verilmesinden bahisle atabeyin ülkenin tamamına hâkim bir vaziyete geldiği ifade edilmektedir.

Türkiye Selçuklularında önemli atabeyler şunlardır: Mübarizüddin Ertokuş, Şemseddin Altun-aba, Mübarizüddin Behramşah, Celaleddin Karatayi.

5. Pervane: Kelime rüzgâr çıkaran alet, kelebek anlamına gelmektedir. Büyük Selçuklularda da bulunan bu görevli divan üyesi değildi. Türkiye Selçuklularında başından itibaren toprak hukuku için önemli bir görevli olan pervane, asker kökenliydi. Pervane, büyük divanda bulunan arazi defterlerinde has ve ikta’ yani dirlik ve timara ait tevcihatı yapan kişiydi. Bu konuyla ilgili menşur ve beratları hazırlardı. Türkiye Selçuklu pervaneleri içerisinde Muineddin Süleyman Pervane istisnai bir şahsiyet olarak temayüz etmiştir. İbn Şeddad pervanenin Mısır Memlûk sultanıyla münasebetlerini anlatmaktadır. Pervaneler asli görevlerinden başka sultan tarafından siyasi ve askeri görevle görevlendirilebilmektedi.

Türkiye Selçuklularında işbaşına gelmiş önemli pervaneler şunlardır: Zahirüddin İli b. Yağıbasan, Şerefeddin Mehmed, Kemaleddin Kamyar, Taceddin Erzincani, Muinüddin Süleyman.

6. Arız: Büyük Selçuklularda olduğu gibi Türkiye Selçuklularında da ordunun ihtiyaçlarına bakan, maaşlarını verip, defterlerini tutarak yoklamalarını yapmaktan sorumlu dairedir. Reisine emir-i arz denmekteydi. Bunun dışında arızü'l-ceyş adı verilen mühim vilayetlerde ordunun durumunu kontrol eden askeri defterdarlar bulunmaktaydı. Önemli Türkiye Selçuklu arızları: Sinaüddin Kaymaz, Reşidüddin Cüveyni.

7. Müstevfi (Sahib-i Divan-ı İstifa): Mansıb-ı İstifa, İstifa isimleri de verilen bu divan devletin bütün mali işlerine bakardı. IV. Kılıçarslan zamanına kadar müstevfi sultan tarafından tayin edilmekteydi. Daha sonra İlhanlı Devleti bu yetkiyi kendi tasarrufuna almıştır. Osman Turan Mecdeddin Muhammed bin Hasan'ın Divan-ı İstifa'ya tayini münasebetiyle verilmiş bir menşuru yayınlamıştır. Müstevfi divanı Sahib-i Divan-ı İstifa başkanlığında çalışırdı. Bu divan günümüzün maliye bakanlığına denk gelmektedir. Türkiye Selçuklu Devleti'nde önemli müstevfiler şunlardır: Şihabüddin Kirmani, Celaleddin Mahmud, Nasirüddin Yavlak Arslan, Şerefüddin Osman. İlhanlılar tarafından tayin edilen müstevfilerden en değerlisi Hoca Müstevfi Nasreddin idi. O adil bir müstevfi olarak reayanın ve Moğol hanının gözünde değer kazanmıştır.

8. Müşrif: Devletin mali ve idari işlerini kontrol eder, icab eden yerlere memurlar gönderirdi. Müşrif maliye defterlerini düzeltir, memleketi yazıyla mali olarak kaydeder, hanedana ait bina ve masrafları tutardı. Müşrif divanının reisine Müşrif-i memalik, Müşrif-i mülk, Müşrif ve İşraf-ı memalik gibi isimler verilmekteydi. Türkiye Selçuklularında önemli müşrifler şunlardır: Kıvameddin Ashar İbnü'l-Hamid, Zahirüddin İbn Abdurrahman, İmadüddin Zencani, Fahreddin Mehmed bin Abdurreşid.

Emir-i Dad: Divan içerisinde mütalaa edilmeyen, ancak hükümet işleriyle çok yakından alakalı bir görevli olmasından dolayı dikkati çeken “Emir-i Dad” üst seviyeden adalet işlerine bakardı. Üst kademeli amir ve görevlileri adalet önüne çıkaran Emir-i Dad gerektiğinde bu kişileri tevkif edebilirdi. Sultan Alaeddin Keykubad kendilerinden şüphelendiği Kemaleddin Kamyar, Zahirüddin Mansur ve Şemseddin’i emir-i dada tevkif

ettirmişti. Türkiye Selçuklularında görülen bu görevlinin yerini bugün Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı ve Anayasa Mahkemesince kurulan Yüce Divan tutmaktadır.

Üst düzey olmayan hukuki meselelere ve taşradaki çeşitli davalara kadılar bakmaktaydı. Kadıların amiri ise merkezde Kadı’l-Kuzat idi. Kadı’l-Kuzatlar aynı zamanda ilmiye teşkilatının da başı idiler.

1243 Kösedağ Savaşı sonrası Moğol istilası karşısında Türkiye Selçuklu devlet teşkilatı baskılar, talanlar, katliamlar ve ağır vergilere rağmen varlığını sürdürmüş ve müessese olarak vezaret ve divanın önemi bu dönemde çok artmıştır.

Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi Taşra Teşkilatı

Büyük Selçuklu Devleti, eyaletlere (vilayetlere) taksim olmuştu. Her eyaletin başında hükümdarla doğrudan teması olan bir yüksek devlet adamı tayin edilmekteydi. İkta sahipleri ve amiller eyaletlerde valilik vazifesini ifa etmekteydiler. Nizamü’l-Mülk eserinde “amil (sivil vali, vergi tahsildarı, memur) ” kelimesiyle vali kelimesini eşanlamlarda kullanmaktadır.73 Bu idari uygulamalar Tâbî Selçuklu devletlerinde de genel olarak devam etti.

İkta sisteminin bütün devlete şamil olmasıyla birlikte şahneler (eyaletin sivil valisi) de valilik vazifesine atandılar. Öyle anlaşılıyor ki, “amid”, “sipehsalar”, “emir”, “mukta’”, “memur”, “hakim”, “şahne” kelimeleri Selçuklular Dönemi’ndeki büyüklü küçüklü iktalara göre “vali”liğin yerini

tutan mansıblar idi. Eyalet teşkilatında amid, şahne, amil, nazır, muhtesib, reis, kadı, hatib, müftü gibi memuriyetler bulunuyordu.74

Türkiye Selçuklularında da idari taksimatın esasını ikta tevcihi oluşturmaktaydı. Bu durumda taşra teşkilatının idarecileri mutlak surette sultanla irtibatlı olan görevlilerdi. Bu bakımdan Türkiye Selçuklularını daha merkeziyetçi bir devlet olarak görmekteyiz.

Şehzadeler başlarında atabey veya lala adı verilen kişiler olmak üzere memleketin belli bir kısmına tayin edilirlerdi. Türkiye Selçuklu ülkesinin kaç mıntıkaya taksim edildiğiyle ilgili elimizde bir vesika bulunmamasına rağmen olayların gelişimi bize Türkiye Selçuklu varislerinin başkente yakın yerlere yerleştirilmesinden ve büyük ikta mülklerinin onlara tevcih edilmemesinden anlaşıldığı üzere Büyük Selçuklulardan farklı bir taşra tevziatının Türkiye Selçuklu Devleti'nde bulunduğunu göstermektedir.

1188 yılında Tokat ve çevresi Rükneddin Süleymanşah'a, Niksar ve havalisi Nasreddin Berkyarukşah'a, Elbistan ve civarı Mugiseddin Tuğrulşah'a, Kayseri ve etrafı Nureddin Sultanşah'a, Sivas ve Aksaray Kutbeddin Melikşah'a, Malatya Muizzüddin Kayserşah'a, Konya Ereğlisi ve etrafı Sencer Şah'a, Niğde Arslanşah'a, Amasya Nizamüddin Argun Şah'a, Ankara Muhyiddin Mes'ud Şah'a, Uluborlu Gıyaseddin Keyhüsrev'e verilmiş, Sultan Kılıçarslan payitaht Konya'da oturarak Gıyaseddin Keyhüsrev'i kendisine veliaht yapmıştı.75

1192'den sonra Türkiye Selçuklularının ülkesi çok genişlediğinden her vilayete gönderilecek Selçuk şehzadesi olmadığından, şehzade gönderilemeyen vilayetlere emir ve ikta sahibi devlet erkanı valilik etmekteydi. Şehzadeler hangi vilayetin valisi ise oranın bir kısım ikta'sı kendilerine dirlik olarak verilmekteydi.

Vilayet idaresine emir-i sipehsalar baktığı gibi muhtelif yerlerde Serleşker ve Subaşılar bakabilmekteydi. Şahneler şehir merkezinde merkez valisi olarak idare ve zabıta işlerini tedvir ederdi. Sahil bölgelerinin idaresi de emir-i sevahil (melikü's-Sevahil yada reisü'l-bahr) adında birine verilmişti.76

Vilayetlerde şer'i ve hukuki işlere bakmak üzere kadılar bulunmaktaydı. Devletin vilayetteki mali işlerine divan-ı istifaya bağlı bulunan muhassıllar bakardı. Hıristiyan ahaliden harac vergisini toplayan muhassılan-ı harac memurları bulunuyordu. Diğer idari ve örfi işlere vali ve seraskerler bakardı. Vilayetlerde birer küçük divan bulunmaktaydı.77

Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi'nde Ordu Teşkilatı

Türkler tarih boyunca Adriyatik'ten Çin Seddi'ne, Aden'den Sibirya steplerine kadar güçlü ordularıyla hâkim olabilmişlerdir. Türklerde savaş zamanında halk ordu haline gelmekteydi.

Türk ordusunun yapısı Hun Hükümdarı Mete'den itibaren 10'luk sisteme göre düzenlenmekteydi. En büyük birlik on bin kişilik olup "tümen" adı verilmekteydi. Tümenler de 1000'li, 100'lü, 10'lu birliklere ayrılmıştı. Ayrıca savaş anında ordu atların rengine, silah ve techizata göre de düzenlenmekteydi.78

Türk ordusu hafif silahlarıyla hızlı hareket etmesi ve zor taktikleri uygulamasıyla temayüz etmiştir. Yıldırma ve yıpratma taktiği, geri çekilme (sahte ricat, çevirme, turan, pusu kurarak imha etme taktiği ve gerilla taktiği en çok uygulanan taktiklerdi. Orduyu başka kılıklara sokarak düşman ülkesinden geçirme ve düşman ordusunu arkadan dolanma gibi özel taktikler de uygulanmaktaydı.

Çin yıllıkları "Türkleri üstün yapan atlıları ve okçularıdır. Kendilerine uygun gelirse şiddetle saldırırlar, tehlikede olduklarını sezerlerse rüzgâr gibi geri çekilirler, şimşek gibi kaybolurlar" demektedir.79 Yusuf Has

Hacib teb'anın hükümdara karşı sorumluluklarından birinin de askerlik yapmak olduğunu belirtmiş, askerin seçkin ve techizatının tam olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Çünkü nice çok ordular az ordular karşısında başarı sağlayamamıştır. Askerin temini için ülkenin reayasının zengin olması gerekir. Böylece ordu için gerekli olan en önemli techizat olan at temin edilir. Sultan Alp Arslan ve Melikşah Dönemi'nin ünlü Veziri Nizamülmülk eserinde ordunun geçeceği yerlerin meskun ahalisine zarar vermemesi için tedbirlerin alınması gerektiğini ve orduya katılanların değişik kavimlerden olmalarının sağlanmasının yararlarına dikkat çekmektedir.80 Orduyu üç unsura ayırabiliriz: 1) İnsan, 2) Teşkilat, 3) Techizat.

Büyük Selçuklularda ordu beş kaynaktan oluşturularak teşekkül ettirilmektedir:

1. Gulam Sistemi: Savaşlarda esir alınanlardan veya pazarlarda satın alınan Türk kökenli kimselerden oluşurdu. Bunlar genellikle küçük yaşlarda olanlar olurdu. Yıkılmış bir devletin askeri birliğinde bu sınıftan yetişme bir asker de bu birlikler içerisine alınabilirdi. Saraya alınarak yetiştirilen gulamlar birkaç yıl içinde çok üst düzey vazifelere kadar yükselebilirlerdi.81 Sultanın kendine bağlı binlerce gulamı olduğu gibi vezirlerin ve diğer devlet erkanının da belli sayılarda gulamları olabilmekteydi. Gulamlar devletin dayandığı temel kuvvetlerdi. Savaşta ve barışta sürekli askerler olan bu insanların devletin hayatiyetinde rolleri pek büyük olmaktaydı.

2. Gulamlıktan Yetişen Umera Askerleri: Mevkileri çok yüksek olan gulamlıktan yetişme ümeraların emri altında binlerce daimi askerleri bulunmaktaydı. Selçuklu daimi ordusunun büyük bir kısmını teşkil etmekteydiler.

3. Türkmen Askerleri: Türkmen beylerinin emri altında bulunan bu kuvvetlerden Selçuklu ordusu savaş ve sefer durumlarında istifade etmekteydi. Özellikle Anadolu'da Bizans'a karşı bu akıncı Türkmenlerden istifade edilmiştir.82 Beylerine aldığı araziler ikta olarak verilmekteydi. Böylece ekonomik olarak devlete bir yükleri olmuyordu. Ancak bu kuvvetler daha çok bağlı bulundukları boy beyine tâbi idiler. Bundan dolayı emir komuta zincirinde boy beylerine uymayı diğer umeraya uymaya tercih etmekteydiler. Bu durum onları yer yer isyankar duruma da düşürmekteydi.

4. Vassal Devlet Kuvvetleri: Büyük sultana tabi devlet hükümdarlarının vassallık şartları gereği savaş durumlarında vermeyi taahhüt ettikleri kuvvetlerdi. Sayıları bakımından ordu içerisinde en fazla bu kuvvetler yer tutmaktaydı.

5. Yakın Bölge Kuvvetleri ve Gönüllüler: Savaş zamanında savaş istikametine yakın şehir ve yöre ahalisinden katılan büyüklü küçüklü kuvvetler ve gönüllüler bulunurdu. Bilhassa ahalisi Müslüman olmayan devletlerle yapılan savaşlarda gönüllülerin sayısı artmaktaydı. Gönüllüler ücret karşılığı olmaksızın gaza için ve ganimet için savaşa iştirak ederlerdi.83

Büyük Selçuklularda olduğu gibi Türkiye Selçuklularında da ordunun temelini merkezdeki "gulam" veya "memluk" denilen askerler ile "İkta askerleri" oluşturmaktaydı. Bunlara ilaveten "uc askerleri", "geçici ücretli askerler", "aşiret kuvvetleri" gibi yardımcı kuvvetler de mevcuttu. Görüldüğü gibi Türkiye Selçukluları ve Büyük Selçuklu ordusu arasında teşekkül bakımından benzerlik olmakla beraber farklılıklar da doğmuştur.

1. Gulam Askerler: Selçuklu çağı dünya ordularına bakıldığında, bu dönemde İslam dünyasında "memluk" adı verilen köle ve "gulam" adı verilen gençoğlan askerlerinin yaygınlaştığını söyleyebiliriz. Bizans ise büyük oranda soydaşı olmayanlardan ücretli asker olarak faydalanmaktaydı.

Bizans bir büyük “Kapıkulu” ve “gulaman” sınıfı teşekkül ettirememiştir.84 Gerçekten askeri bir yapılanmaya sahip bir imparatorluk için o devirde en büyük eksiklerden biri budur. Küçük yaşlarda saraya alınarak eğitilen hükümdarın şahsına bağlı askerlerdi. Bu askerler içerisinde “halka-i has (Dergah) ” adı verilen bir grup vardı ki, hükümdarın şahsi hizmetinden hiç ayrılmazlardı. Gulaman-ı Has adı verilen diğer bir sınıf asker daha vardı. İbn Bibi’nin anlattığına göre85 bazı durumlarda gulam sınıfından askerler bir komutan emrinde tali seferlere de gönderilebilmektedir. Kapıkulu askerleri arasında “Mülazıman-ı Yayak” adı verilen hükümdarın çadırını bekleyen askerler vardı. Bunlar silahsız askerler olup, gerektiğinde silahlandırılırlardı.86 Gulaman sınıfından seçilmiş askerler zamanla Türkiye Selçuklularında üst görevlere kadar yükselmişler ve devletin hayatiyetini etkileyen işler yapmışlardır. Mübarizüddin Er Tokuş, Celaleddin Karatayi, Şemseddin Has Oğus, Seyfeddin Torumtay gulaman sınıfındandırlar. Kapıkulu askerleri yılda dört defa “bişegani” adı verilen bir maaş alırlardı.87 Beylikler, Türkiye Selçuklularının her alanda küçük takipçileri olarak görülmelidir. İbn Batuta Anadolu’daki beylerin maiyetlerinde memluk askerler bulundurduklarını söylemektedir.88

2. İkta Askerleri (Timarlı Sipahiler): Türkiye Selçuklu ordusunun en önemli kaynaklarından biri ikta sistemi idi. Bu sisteme göre ikta sahibi olan beyler ve ileri gelen devlet erkanı belli sayıda ikta askeri beslemekle yükümlü idi. Bu askerlerde “ocakzade” usulüyle babadan oğula mesleklerini devretmekteydiler. Sefer zamanında belli merkezlerde “Sübaşı” adı verilen komutanlarının emrinde toplanırlardı. subaşılar bulundukları vilayetin asayiş ve emniyetinden de sorumlu kişilerdi. Timarlı sipahilerden ellisi bir müfreze teşkil eder, başlarındaki komutana “ellibaşı” denirdi. subaşılar “emir sipehsalar” veya “serleşker” adı verilen mıntıka komutanlarına bağlı bulunmaktaydılar.89 Türkiye Selçukluları ülkesi “uc”

vilayetleri haric olmak üzere birtakım “serleşkerlik” adı verilen askeri birimlere ayrılmıştı. Amasya, Antalya, Malatya, Erzurum, Erzincan, Ladik ve Ahlat bunların en önemlileriydi. Tımarlı sipahiler içerisinde tecrübeli, yaşlı kişilerin görüşlerine de başvurulurdu.90 Örneğin bunlardan yaşlı bir zat olan Konya Ocakzade sipahilerinden Hüsameddin Yavlak Arslan, Antalya’nın zaptına sebep olmuştur.

3. Uc Askerleri: Türkiye Selçuklularında uc teşkilatının başında “Uc Beylerbeyi” bulunmaktaydı. Bu kimseye “sahib-i etrak” da denmekteydi. Kastamonu uc bölgesinde Hüsameddin Çoban Bey bulunuyordu. Ankara-Eskişehir-Kütahya hattı uc beylerbeyi ise Seyfeddin Kızıl bulunmaktaydı. Sadece bunların isimlerini belirtmek dahi fethettikleri bölgeler dikkate alındığında uc askerlerinin önemi açısından yeterlidir.91 Türkiye Selçuklu Devleti’nin inhitat devirlerinde bu uc beyleri bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir.

4. Geçici Ücretli Askerler (Ecr-i Har): Türkiye Selçuklularında bazı özel durumlarda ücretli askerlerden de geçici olarak yararlanıldığını bilmekteyiz. Kösedağ Savaşı’nda Moğollara karşı savaşmak üzere getirttiği ücretli Frank askerleri ve Eyyubi hükümdarı Melik Gazi’nin gönderdiği ücretli askerler buna örnektir. Babai isyanını bastırmak için de Frank askerinden faydalanılmıştı.92

5. Aşiret Kuvvetleri: Sınırlara yakın bölgelere doğu bölgelerden gelen Türkmen ahali yerleştirilmekte idi. Bu iskan politikasının da bir parçası idi. Bir nevi akıncı Türkmen birlikleri denilebilecek olan bu birlikler savaş zamanları dışında da düşman sınırlarını ihlal etmekte, bu yüzden Selçuklu sultanını zor durumlarda bırakmaktaydılar.

Orduda Techizat ve Düzen

Savaş sırasında ordunun tertibi şu şekilde oluşmaktaydı; öncü birlikler (pişdar, mukaddeme), merkez kuvvetler (muasker), sağ kol (meymene), sol

kol (meysere), artçı birlikler (ihtiyat).

Türkiye Selçuklu ve Beylikler Dönemi ordusunda kullanılan silahlar kılıç, ok, yay, mızrak, neft arabası, gürz, kalkan, sapan, hançer, kargı, süngü, çomak, balta, nacak (küçük balta), mancınık, arrade (küçük mancınık), nekkab ve makkab (kale duvarlarını delmek için), taş gülle, ok ve neft atan çark, topuz, koçbaşı..vs. idi.93

Orduda en çok kullanılan ulaşım aracı at idi. Türk tarihinde savaşlarda hızlı hareketiyle büyük görevler üstlenmiş olan at bir kültür haline gelmiştir. Türk kültüründe bir “at kültürü” başlı başına bir mevzudur. Orta Asya’dan itibaren bir Türk at tipi ortaya çıkmıştı. Bu tip atın kulaklarının küçük ve sağrısının (yan omuz tarafı) kuvvetli olması ve dayanıklı olması temel özelliğidir. Askeri değeri çok büyük olan atın sivil hayatta da geniş bir kullanım alanı olduğunu biliyoruz. Türk devletleri içerisinde Gazneliler at dışında fili de ordu da kullanmıştır. Timur da fili ordusunda kullanan bir Türk hükümdarıdır.

Türkiye Selçuklu ordusu Haçlılarla savaşırken zırhları çok güçlü olan şövalyelere karşı hafif silahlarıyla mücadele etmekte oldukça zorlandı. Bu durumda zamanla Türkler de zırhı öğrendiler ve kullanmaya başladılar. Fakat yine de hafif techizata sahip Türk atlılarının attıkları oklar Bizans zırhlarını delmekteydi.94

Ordunun Mevcudu

Muhakkak ki Türkiye Selçuklu ordusunun başlangıçtan sonuna kadar standart bir sayısı yoktu. Devletin gücüne ve nüfuzuna göre asker sayısı da değişmekteydi. Selçuklu süvarisi hazırlanıp Kösedağ Savaşı’na çıktığında kapıkulu askerleri hariç olmak üzere 80 bin süvariye sahipti.95 1277’de Pervane Muinüddin’in idamından sonra Moğol baskısının artmasıyla Selçuklu ordusu zayıflamıştır.

Türkiye Selçuklu ordu teşkilatı her ne kadar ananevi Orta Asya Türk ordu anlayışını devam ettirse de, köklü Bizans askeri geleneğinden de faydalandığını söyleyebiliriz. Özellikle denizcilik sahasında bu etkilenme daha bariz olarak ortaya çıkmıştır. Moğol istilasına karşı Türkiye Selçukluları kale ve şehir savunma tertibatına önem vermiştir.

Deniz Kuvvetleri

Şimdiye kadar olan Türk tarihi sürecinde ordu denince akla hep kara ordusu getirilmelidir. Türkiye Selçukluları Dönemi'nde ülkenin denizlere ulaşması ve liman şehirlere hâkim olmasıyla donanma kaçınılmaz bir ihtiyaç oldu. Anadolu'nun üç tarafının denizlerle çevrili olması Türkiye Selçuklu sultanları ve Beyliklerin savunma stratejilerini de değiştirdi.

1080'li yıllarda vaktiyle Bizans sarayında üst düzey bir komutan olmayı başarmış olan Türk Beyi Çaka'nın kaçarak İzmir ve yöresini ele geçirip donanmasıyla Bizans'a bağlı adaları vurmaya başlaması Türklerin donanma ile savaşlarının ilk örnekleri olarak gösterilebilir. I. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında (1192-1196; 1204-1211) Akdeniz sahilinde önemli bir liman olan Antalya alındı (1207).96 Bu tarihten itibaren Anadolu'ya ticari bir üs olan Antalya'nın savunulması için donanma desteğine de ihtiyaç duyuldu. Hatta "Emirü's-Sevahil" veya

"Reisü'l-Bahr" adıyla bir donanma kumandanı da tayin edilerek deniz kuvvetleri sistemli bir şekilde teşekkül ettirilmeye başlandı. Fakat bu komutanlar beylerbeyine bağlı hareket etmekteydi.97 Yani deniz kuvvetleri kara kuvvetlerine bağlıydı.

I. İzzeddin Keykavus (1211-1220) zamanında Trabzon Rum İmparatorluğu'na bağlı önemli bir liman şehri olan Sinop alındı (1214). Sultan İzzeddin hemen güneye dönerek o sırada tekrar Rumların eline geçmiş olan Antalya'yı tekrar aldı (1216).98

1220 yılında kardeşi İzzeddin'in yerine geçen I. Alaeddin Keykubad (1220-1237) zamanında Türkiye Selçukluları her yönden inkişaf ettiği gibi deniz kuvvetleri bakımından da gelişti. Sultan'ın ilk işi Antalya'nın güvenliği açısından fevkalade mühim olan Alaiye Kalesi'ni almak oldu (1223).99Alaiye'nin alınışı sırasında denizden Mübarizüddin Er Tokuş kumandasındaki donanmanın kaleyi kuşatması ve kalenin alınışını kolaylaştırması Türkiye Selçuklularında artık donanmanın da etkili bir şekilde kullanıldığını göstermektedir. Er Tokuş Kervan yolları üzerinde bulunan Ermeniler hakkında şikâyet gelmesi üzerine Sultan'ın emriyle Ermenilerin elindeki sahil kalelerinden kırka yakınını aldı ve Kıbrıs Haçlılarının Akdeniz kıyılarına çıkmalarını engelledi.100

Kuzey sahillerinde Kastamonu uc Beylerbeyi Hüsameddin Çoban kara ordusunu Sinop tersanesindeki gemilere doldurarak Suğdak'a gitmiş, önemli bir ticaret üssü olan bu liman şehrini alarak iç bölgelere ilerlemiş, orada Rus ve Kıpçak ordularını bozguna uğratmıştır.101

Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi'nde Adliye Teşkilatı

Türklerde adaleti sağlamaktan en çok sorumlu olan kişi şüphesiz ki hükümdardı. Bizzat hükümdarın adil davranması ve adalet kurallarına uyması beklenirdi. Töreye göre hükümdar Yargu, Yolak, Daru'l-Adl (mezalim, şikâyet divanı) adlı mahkemelerde bizzat reayaya adalet dağıtırdı.102 Daha sonra Osmanlı padişahları da adaletname adı verilen fermanlarıyla ülkenin en ücra köşesinde kanunlar koymakta adaletini her yere ulaştırmaya çalışmaktaydı.

Patriarkal ve patrimonyal bir devlet olarak Türkiye Selçukluları da, Beylikler de atalarının bu adil olma geleneğini sürdürdüler. Davaların uzamaması için çok hızlı çalışan bir mahkeme sistemi kuruldu. Böylece adalet tez elden sağlanmaya çalışılmaktaydı. Divan-ı Mezalim adı verilen mahkemelere gelen şikâyetleri çoğu zaman hükümdar bizzat dinleyerek

sonuca bağlamaya çalışırdı. Şikâyetler memur ve reayanın ekonomik durumuyla ilgili, divan görevlileri ve vakıflarla ilgili veya kadı gibi üst düzey devlet erkanı şahsiyetlerle ilgili olabilmekteydi. Bu durumda çözüm mercii hükümdarın bizzat kendisi veya o sırada Divan-ı Mezalim'e gelememişse vekili olan vezir başkanlık etmekteydi.103 Büyük Selçuklularda haftada iki gün Divan-ı Mezalim kurulurdu.104 Türkiye Selçuklu Devleti de bu geleneği devam ettirmiştir. Türkiye Selçuklu veziri, kazai bakımdan sultanın tam vekili idi. Bazen ileri gelen devlet adamlarını tevkif edebilmekteydi.105 I. Gıyaseddin Keyhüsrev, pazartesi ve perşembe günleri oruç tutar ve o günlerde Divan-ı Mezalim'de davalara bakardı. Sultan şer'i davaları genellikle kadıya havale eder, örfi davaları da divan aracılığıyla hallederdi.

Türkiye Selçuklu Sultanı Süleymanşah, Halep'in halkının askerlerin şehri yağmalamalarından sultana şikâyete gelmeleri üzerine askerlere yağmaladıkları malları iade etmelerini emretmişti. Süleymanşah birçok Nasrani'ye toprak bahşetmiş ve onların dinlerini yaşayabilmeleri için kilise inşa etmelerine izin vermişti. II. Kılıçarslan'ın Ermenilere karşı mücadelesi de yine Hıristiyan halkı zalim Ermeni baronlarından korumayı amaçlıyordu. Nitekim bu sayede birçok bölgede Türkmen ahaliye duyulan sevgi artmıştı. I. Alaeddin Keykubat sultan olduğunda Abbasi Halifesi Nasır, O'na Şeyh Şehabeddin Sühreverdi ile egemenlik sembolleri olan hil'at ve menşur. vs. gönderdi. Sultan, Sühreverdi'nin elini öptü. Hil'ati giydiren sühreverdi sultanın sırtına değnekle vurdu ve adaletten ayrılmayacağına dair sultana yemin ettirdi. Türkiye Selçuklu Devleti'nde Sadeddin Köpek'in askerlere ve halka adil davrandığı, adalet söz konusu olduğunda zengin, fakir ayrımı yapmadığı, mazlumları ezdirmediği pek şayi' olmuştu.106

Türkiye Selçuklu adliyesinin başında sultan ve vezirden sonra en yetkili kişi tüm adli işlerin başkanı olan Konya Kadısı Kâdı'l-Kuzât" bulunurdu.

“Kadı’l-Kuzât” aynı zamanda ilmiye sınıfının da başıydı. Memleketin şer’i ve hukuki işlerine kadılar bakardı. Bütün askeri davalara ve miras işlerine ise Kadıleşker denilen bir nevi Osmanlı’daki kadıaskerlerin benzeri yetkilere sahip kişiler bakmaktaydı.107 Bunların dışında Türkiye Selçuklularında “Emir-i Dad” denilen ve üst düzey devlet adamlarını adalet önüne çıkaran, gerektiğinde onları tevkif eden olağanüstü yetkilere sahip bir yetkili görmekteyiz. Sultan Alaeddin Keykubad, kendilerinden şüphelendiği üst dereceli emirlerden olan Kemaleddin Kamyar, Zahirüddin Mansur ve Şemseddin’i emir-i dada tevkif ettirmişti. Meşhur Vezir Fahreddin Ali, emir-i dad tarafından tutuklanıp tevkif edilerek Osmancık Kalesi’ne hapsedilmişti.108

Anadolu Beyliklerinde de Divan-ı Mezalim uygulaması vardı. Kadı Burhaneddin, cumartesi, pazar ve salı günlerini mezalim davalarına bakmak için ayırmıştı.109

Anadolu Beylikleri Dönemi Devlet Teşkilatı

Anadolu Beyliklerinin devlet teşkilatı başlangıçta aşiret teşkilatından ibaretti. Türkiye Selçuklular Dönemi’nde ülkenin uc bölgelerine yerleştirilen başka başka tarihlerde Anadolu’ya gelmiş olan bu beyler ve aşiretleri savaş anlarında ve başka zamanlarda ülkenin güvenliği için önemli görevler üstlenmişlerdi. Türkiye Selçuklu Devleti’nin hâkimiyetinin zayıflamasıyla belli bir askeri güce de sahip bulunan geniş ikta’ sahibi bu beyler bağımsız hareket etmeye başlamışlardır. Böylece, “Anadolu Beylikleri” adını verdiğimiz birçok küçük siyasi teşekkül ortaya çıkmıştır.

Hükümdar: Anadolu Beyliklerinde hükümdarlık başlangıçta Türkmen aşireti reisliğinden ibaretti ve “Bey” unvanıyla anılmaktaydılar.

Bey unvanı Göktürklerden itibaren Türk asilzade ve ileri gelenlerinin kullandığı bir unvandır. M. F. Köprülü’ye göre110 Bey unvanı evvela Türkler tarafından kullanılmış daha sonra diğer Altaylı kavimlere geçmiştir.

Uygurlar ve Hazarlarda da bu unvanın kullanıldığını bilmekteyiz. Türkler İslamiyet'in kabulünden sonra da bu unvanı kullanmaya devam ettiler. Karahanlılarda İlig Beg unvanı Beg böri, Beybars..gibi. Kutadgu Bilig'de Alper Tunga için "Bey" tabiri kullanılmaktadır.111 Kıpçaklarda "Bey", Tanrı'nın bir sıfatı olarak kullanılmaktaydı. "Bey" kadın ismi olarak da verilmiştir. Olcaytu Han'ın kızının adı Satı-bey idi.112 Selçuklular Dönemi'nde Arapça "Emir" anlamında "Bey" kullanılmıştır.

Anadolu Beyliklerinin hükümdarı Beyler, Selçuklu sultanlarını takliden, makam ve hâkimiyetlerinin sembolü olarak payitaht, saray, müesseseler, memuriyetler, ve teşrifat usulleri ihdas etmişlerdir.

Beylik bir ailenin malı addedilmekteydi. Ailenin en yaşlısına "Ulu Bey" denir ve Arapça "Emir-i azam" veya "Sultan-ı Azam" unvanıyla da anılırdı. Ulu Bey tabiri halk arasında cari olup, diğer tabirler resmi vesika ve sikkeler ile kitabelerde kullanılırdı.

Ulu Bey payitahtta oturur, kardeşleri de diğer vilayetlerdeki hükümet işlerine bakarlardı. Herhangi bir başka hükümete tabi değil ise Ulu Bey kendi adına para bastırırdı. Muhtelif kuturlardaki Beylikler Dönemi gümüş paraları 3,5 ile 8,5 kırat arasında değişmekteydi.113 Beylikler Dönemi idare tarzının geleneksel idare tarzına uygun olduğu muhakkaktır. Aydınoğlu Mehmed Bey vefat ettiğinde aile efradı matem edip, saçlarını kestirmişler ve O'nun yerine oğlu Umur Bey'i seçmişlerdir.114 Diğer beyliklerde de buna benzer olaylara Dusturname'de rastlamaktayız.

Saray: Selçuklu sarayının küçük bir örneği olan Beylikler Dönemi sarayının mükemmel bir teşkilata sahip olduğu muhakkaktır. Sarayda Hacib (Perdedar veya Mabeynci), Mirahur, Çaşnigir, Candar, Şaraptar, İnak, Rikaptar, Musahip denilen görevliler bulunmaktaydı. Bunların sayıları beyliğin büyük veya küçük olmasına göre değişmekteydi.

Anadolu Beylikleri içerisinde sarayı en teşkilatlı olanı şüphesiz Karamanoğulları ve Germiyanoğulları idi.

Germiyanoğlu I. Yakub Bey bir divan heyetine sahipti ve maiyetinde kadı, kumandan gibi devlet ricali bulunduruyordu. Yakub Bey'in maiyetinde Hazinedar, Mirahur, Matbah hademeleri, saray erkanı ve birçok memluku bulunmaktaydı. İbn Batuta Aydınoğlu Mehmed Bey'in sarayından, erkanından ve teşrifatçılarından bahsetmektedir.115 O ayrıca Candaroğulları sarayından da sözeder.116 Beyler av eğlenceleri ve çeşitli şölenler düzenlemekteydiler.117

Divan: Anadolu Beyliklerinin merkez teşkilatının başında devlet işlerini tertib ve tanzim için bir divan teşkilatı bulunmaktaydı. Divan başkanına çoğu vakit vezir veya sahib-i azam denirdi. Askeri işlere bakmaktan çok kanun ve nizama dair işlerle uğraşan divan reislerinin maiyyetinde bir kalem heyeti bulunurdu. Mali işlere ise Divan-ı İstifa denilen ayrı bir divan bakardı. Hükümdarın emir ve fermanlarını Nişan Divanı adı verilen divan yazardı. Bunun dışında askeri ve adli işler için başka makamlar bulunmaktaydı.

Payitahtın dışında şehzade veya beylerin emirleri altında daha küçük divanlar bulunmaktaydı. Şehzade küçük yaşlarda ise yanına Atabey veya Lala unvanıyla bilinen bir bey tayin edilir ve şehzade yetişinceye kadar bu kişi hükümet işlerini idare ederdi.

Vilayetlerin idaresine validen sonra en yetkili kişi kadı ve subaşı idi. Vilayetlerde müstevfi denilen istifa divanı başkanına bağlı tahsil memurları bulunurdu. Bu memurlar vergi mükelleflerinden topladıkları vergiyi icab eden yerlere sarfeder veya merkezdeki büyük mali divana gönderirlerdi. Kadılar şer'i işlere ve şahıslar arasındaki hukuki davalara bakmakla birlikte, kadıların idari yetkilerinin olmadığını söylemek yanlış olur. Subaşılar ise bütün askeri ve inzibati işlerden mesul idiler.

Ordu: Anadolu Beyliklerinde ordu techizat ve tertibat usulü tamamen Selçukluların bir devamı niteliğindedir. Beyliklerde ikta’ veya timar suretiyle arazi, beyini has arazisinden başka ileri gelen emir ve valiler ile vakıflara tahsis edilmişti. İkta’ veya timarın sahibi olan bey öldüğünde timarları oğullarına intikal ederdi. Uc beyliklerinde ikta sisteminin fetheden komutana arazi tahsisi şeklinde olduğunu bilmekteyiz. Osmanoğulları, Karesioğulları, Candaroğulları, Aydınoğulları ve Saruhanoğulları bu neviden beyliklerdi. Her ikta’ sahibi belli sayıda asker bulundururdu. Ulu Bey’in ise kendine ait daimi hassa kuvvetleri vardı ve bunlar yaya ve atlı sınıflardan oluşuyordu. Malikane usulü üzere bir bey hizmeti mukabilinde ikta sahibi olabilmekteydi.

Ordu, hükümdar beyin yaya ve atlı askerleri, beylerin timarlı sipahileri, çerik denilen aşiret kuvvetlerinden teşkil olmaktaydı. Küffar sınırındaki beyliklerde bunlara gönüllüleri de eklemek mümkündür.

Muharebe zamanında ordu merkez, sağkol, solkol olmak üzere üç kısımda tertib olunurdu. Merkez ordunun önünde “Çarhacı” veya “Talia” denilen piştar kuvvetleri, ordunun arkasında ise ihtiyat kuvvetleri bulunurdu. Ordunun merkezine Büyük Bey, kollara ise yaşı uygun şehzadeler komuta ederdi. Şehzade idare istidadına gelmemişse yetenekli bir kumandan veya hükümdarın akrabalarından önde gelen biri kolları savaş anında idare ederdi.

Ordunun genel kumandanına “Subaşı” denmekteydi. Ulu Bey’e bağlı hassa askerleri muhtemelen Türkiye Selçukileri ve Osmanlılarda olduğu gibi üç ayda bir maaş almaktaydılar.

Karamanoğulları’nın yirmi beş bin atlı ve yirmi beş bin yaya askeri (aşiret kuvvetleri hariç), Germiyanoğullarının da tabi beylerin kuvvetleriyle birlikte iki yüz binden fazla atlı veya kuvveti, Eşrefoğullarının yetmiş bin, Candaroğullarının yirmi beş bin, Menteşeoğullarının yüz bin,

Aydınoğullarının yetmiş bin, Karesioğullarının kırk bin, Saruhanoğullarının yirmi bin atlı ve yaya kuvveti, Hamidoğullarından Antalya ve Eğridir kuvvetleri toplamının kırk bin yaya ve atlı kuvveti bulunmaktaydı. Bu verdiğimiz rakamların içerisine şüphesiz alperen ve gönüllüler de dahildir. O halde sayıların mübalağalı olmadığı düşünülebilir.118 İbn Batuta'dan119 Ahilerin de askeri teşkilata malik olduklarını öğrenmekteyiz. Fakat anlaşıldığı kadarıyla bunların kuvveti ancak mahalli muhafaza kuvvetlerinden ibaretti.

Ulu Bey orduyu daima savaşa hazır tutardı. Muhaberesiz zamanda da askeri işlere titizlikle önem verilirdi.

Anadolu Beyliklerinden denize kıyısı olanların birer donanmaları da bulunmaktaydı. Türkiye Selçuklu donanmasının devamı niteliğinde olan bu donanmaların başında reisü'l-bahr bulunurdu.

Orduda kargı, ok, yay, kılıç, hançer, zırh, süngü, çomak, balta, nacak (küçük balta) ve muhasarada kale içine taş vesair ağır şeyler atmak için mancınık ve bunun küçüğü olan arrade ve kale duvarlarını delmeyi sağlayan makkab (miskab) başlıca silahlardı. Germiyanoğullarında ayrı kargıcı ve okçu birliklerinin teşekkül edilmişti.

Ordunun her kısmının alemdarı bulunmaktaydı. Orduda savaş anında coşkuyu sağlayacak bir de bando takımı bulunuyordu. Bu bando takımında davul ve kös (beygir üzerinde giden büyük davul), zurna, nakkare, zil ve boruları çalan kişiler yer almıştı.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız gibi Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi hükümet teşkilatı, taşra teşkilatı ve adli teşkilat bakımlarından büyük benzerlikler görmekteyiz. Ordu teşkilatı bakımından Beyliklerin durumuna gelince, birbirinden farklı coğrafi şartların da etkisiyle sahil beylerinin donanma bulundurma zarureti dışında büyük bir farklılık taşımamaktadır. Yukarıda izah ettiğimiz müesseseler dikkate

alındığında, Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi'nin Türk devlet geleneğindeki ehemmiyeti daha iyi anlaşılacaktır.

DİPNOTLAR

1 M. Altay Köymen: Alp Arslan ve Zamanı II, A. Ü. DTCF. Basımevi, Ankara, 1983, s. 185.

2 Reşat Genç: Karahanlı Devlet Teşkilatı, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1981, s. 198-210.

3 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 33-34.

4 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 33.

5 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 34.

6 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 35.

7 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 35.

8 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 36.

9 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 37.

10 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 35.

11 Kerimüddin Mahmud Aksarayi: Müsameretü'l-Ahbar ve Müsayeretü'l-Ahyar, Çev. Nuri Gencosman, Ankara, 1943, s. 155-156.

12 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 38.

13 Nizamü'l-mülk: Siyasetname, Çev. Nurettin Bayburtlugil, 4. Baskı, İstanbul, 1998, S. 179; İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 34.

14 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 37.

15 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 38.

16 Nizamülmülk: A.g.e., s. 191; Coşkun Alptekin "Büyük Selçuklularda Devlet ve Saray Hayatı", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İstanbul, 1992, C. 7, s. 194.

17 Refik Turan Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması, M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1995, s. 73.

18 İbn Bibi: El-Evamirü'l Alaiye Fi'l-Umuri'l-Alaiye (Selçukname), Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1996, C. I, s. 190.

19 İbn Bibi: El-Evamiru'l-Alaiye Fi'l-Umuri'l-Alaiye (Selçukname), Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1996, C. I, s. 234.

20 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., S. 80; Nesimi Yazıcı: İlk Türk İslam Devletleri Tarihi, Ankara, 1992, s. 90.

21 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 82.

22 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 82.

23 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 80.

24 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 83.

25 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 85.

26 Muharrem Ergin: Orhun Abideleri, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1980, S. 65 (Birçok sahifesinde bu unvanlar geçmektedir); Bahaeddin

ÖGEL: Türklerde Devlet Anlayışı (13. yy. Sonlarına Kadar), Ankara, 1982, s. 53.

27 Aydın TANERİ: Türk Devlet Geleneği, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1975, s. 22.

28 Nesimi Yazıcı: İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi, Ankara, 1992, s. 88.

29 Osman Turan Türk Cihan hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, 9. Baskı, İstanbul, 1996, s. 104.

30 Halil İnalcık: "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi", Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi, Sayı 7, İstanbul, Ekim 1994.

31 Aydın Taneri: "Musameretü'l-Ahbar'ın Türkiye Selçukluları Devlet Teşkilatı Bakımından Değeri", Tarih Araştırmaları Dergisi, Ankara, 1966, C. 4, Sayı: 6, s. 133.

32 Mikail Bayram: “Anadolu Selçuklularında Devlet Yapısının Şekillenmesi”, Cogito, Sayı: 8, İstanbul, 2001, s. 61.

33 Daha geniş bilgi için bkz. M. Zeki PAKALIN: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1993, C. I, s. 705-706.

34 Fuat Köprülü: Türkiye Tarihi, İstanbul, 1923, s. 173.

35 Osman Turan Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, 7. Baskı, İstanbul, 1998, s. 310.

36 M. Altay Köymen: Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi Alp Arslan ve Zamanı, C. III, TTK, Ankara, 1992, s. 75-76.

37 Mikail Bayram: A.g.m, s. 67-68.

38 Osman Turan A.g.e., s. 311.

39 M. A. Köymen: A.g.e., s. 84.

40 M. A. Köymen: A.g.e., s. 77; Fuat Köprülü: A.g.e., s. 175.

41 M. A. Köymen: A.g.e., s. 79; Fuat Köprülü: A.g.e., s. 175.

42 İbrahim-Cevriye Artuk adlı araştırmacılara ait “İslamî Sikkeler Kataloğu, İstanbul, 1971” adlı iki ciltlik eserde Selçuklular ve Türkiye Selçuklularında basılan paralardan örnekler verilmektedir.

43 M. A. Köymen: A.g.e., s. 85.

44 M. A. Köymen: A.g.e., s. 80; Aydın Taneri: A.g.m, s. 139.

45 M. A. Köymen: A.g.e., s. 83.

46 Bkz. Mircea ELİADE: Şamanizm, Çev. İsmet Birkan, Ankara, 1999 (Bu eserde davulun Türklerde kullanılan bir geleneksel çalgı olduğu ve Şamanlar tarafından kullanıldığı anlatılmaktadır).

47 M. A. Köymen: A.g.e., s. 88; Aydın Taneri: “Müsameretü’l-Ahbar’ın Türkiye Selçukluları Devlet Teşkilatı Bakımından Değeri,” Tarih Araştırmaları Dergisi, c. 4, sayı: 6, Ankara, 1966, s. 139.

48 M. A. Köymen: A.g.e., s. 87.

49 B. Ögel: A.g.e., C. 7, Ankara, 1984, s. 81-191.

50 İ. H. Uzunçarşılı: Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, TTK, Ankara, 1984, s. 65.

51 Erdoğan Merçil: “Büyük Selçuklularda Devlet ve Saray Teşkilatı” Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, C. 7, İstanbul, 1992, s. 192.

52 Bahaeddin ÖGEL: Türklerde Devlet Anlayışı (13. yy. Sonlarına Kadar), Ankara, 1982, s. 71; B. ÖGEL: Türk Kültür Tarihine Giriş, C. 8, Ankara, 1987, s. 20-21; B. ÖGEL: Türk Kültür Tarihine Giriş, C. 7, Ankara, 1984, s. 27-157.

53 Osman Turan Türk Cihan hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, 9. Baskı, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 102-103.

54 M. Zeki Pakalın: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M. E. B, C. III, İstanbul, 1993, s. 257-258.

55 R. Genç: A.g.e., s. 142-144.

56 bkz. Mevlut Sarı: Arapça-Türkçe Lugat “El-Mevarid” ve M. Zeki Pakalın: Osmanlı Tarih Deyimleri ve terimleri Sözlüğü; İA., “Vezir” maddesi.

57 Refik Turan Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması, M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1995, s. 19.

58 A.g.e., s. 23; M. Zeki Pakalın: A.g.e., C. III, s. 590-592.

59 Refik Turan A.g.e., s. 21.

60 A.g.e., s. 21-22.

61 R. Genç: A.g.e., s. 249-254.

62 R. Turan A.g.e., s. 30.

63 A.g.e., s. 31.

64 A.g.e., s. 32.

65 R. Turan A.g.e., s. 34.

66 A.g.e., s. 75.

67 bkz. R. Turan A.g.e., s. 38-40.

68 R. Turan A.g.e., s. 87.

69 R. Turan A.g.e., s. 109.

70 A.g.e., s. 117-118.

71 R. Genç: A.g.e., s. 252; Nizamülmülk: Siyasetname, Çev.: Nurettin Bayburtlugil, 4. Baskı, İstanbul, 1998.

72 R. Turan A.g.e., s. 55-74.

73 M. Altay Köymen: Alp Arslan ve Zamanı II, Ank. Ün. DTCF Basımevi, Ankara, 1983, s. 204-205.

74 M. Altay Köymen: Alp Arslan ve Zamanı II, Ank. Ün. DTCF Basımevi, Ankara, 1983, s. 152-156.

75 İ. Hakkı Uzunçarşılı: Osmanlı Devl. Teş. Medhal, s. 118.

76 A.g.e., s. 120.

77 A.g.e., s. 121.

78 İbrahim Kafesoğlu: Türk Milli Kültürü, Boğaziçi Yay., 13. Baskı, İstanbul, 1995, s. 270.

79 Salim Koca: Türk Kültürünün Temelleri, C. II, KATÜ-Fen-Edebiyat Fak. Yay., Trabzon, 2000, s. 92-103.

80 Nizamülmülk: Siyasetname, Çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul, 1998, s. 146.

81 M. Altay Köymen: Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III, Alp Arslan ve Zamanı, TTK, Ankara, 1992, s. 236-242.

82 A.g.e., s. 250-260.

83 A.g.e., s. 260-262.

84 Speros Vryonis: “Selçuklu Gulamları ve Osmanlı Devşirmeleri” Cogito, Sayı: 29, İstanbul, 2001, s. 94.

85 İbn Bibi: A.g.e., s. 428.

86 Coşkun Alptekin “Türkiye Selçukluları”, DGBİT, C. 8, s. 372.

87 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 101-102.

88 İbn Batuta Seyahatnamesi, Üçdal Neşriyat, C. 1-2, İstanbul, 1993, s. 207.

89 C. Alptekin A.g.m, s. 373.

90 C. Alptekin A.g.m, s. 373.

91 R. Turan A.g.e., s. 60.

92 İbn Bibi: A.g.e., C. II, s. 65-70; Nevra Necipoğlu: "Türklerin ve Bizanslıların Ortaçağda Anadolu'da Birliktelikleri", Cogito, Sayı: 29, İstanbul, 2001, s. 81.

93 İbn Bibi: C. I, s. 117-129.

94 Niketas Khoniates: Historia, Çev: Fikret Işıltan, Ankara, 1995, s. 136.

95 İbn Bibi: s. 68-70.

96 A.g.e., C. I, s. 115-121.

97 R. Turan A.g.e., s. 60.

98 Gregory Ebul Ferec (Bar Hebraeus): Ebu'l-Ferec Tarihi II, Türkçeye Çev.: Ö. Rıza Doğrul, 3. Baskı, TTK, Ankara, 1999, s. 497.

99 A.g.e., s. 253-268.

100 İbn Bibi: C. I, s. 285.

101 A.g.e., s. 325-345.

102 Aydın Taneri: Türk Devlet Geleneği, AÜDTCF. Basımevi, Ankara, 1975, s. 156.

103 R. Turan A.g.e., s. 80.

104 Aydın Taneri: A.g.e., s. 156-157.

105 Bkz. R. Turan A.g.e., s. 79.

106 A. Taneri: A.g.e., s. 162-163.

107 İ. Hakkı Uzunçarşılı: A.g.e., s. 122.

108 R. Turan A.g.e., s. 73.

109 A.g.e., s. 163.

110 Fuad Köprülü: İslam Ansiklopedisi “Bey” maddesi, C. 2, İstanbul, 1993, s. 579-581.

111 Yusuf Has Hacip: Günümüz Türkçesi ile Kutadgu Bilig Uyarlaması, Günümüz Türkçesi Uyarlayan: Fikri Silahdaroğlu, Kültür Bakanlığı 1000 Temel Eser, Ankara, 1996, s. 35.

112 M. Z. Pakalın: A.g.e., C. I, s. 213.

113 İ. H. Uzunçarşılı: Anadulu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, 3. Baskı, TTK, Ankara, 1984, s. 201.

114 İbn Batuta: A.g.e., s. 206-210.

115 A.g.e., s. 206.

116 A.g.e., s. 220.

117 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 202.

118 İ. H. Uzunçarşılı: A.g.e., s. 203-204.

119 İbn Batuta: A.g.e., s. 194-200.

KAYNAKLAR

Alptekin, Coşkun. “Türkiye Selçukluları”, DGBİT, C. 7-8, Konya, 1994.

Bayram, Mikail. “Anadolu Selçuklularında Devlet Yapısının Şekillenmesi”, Cogito, Sayı: 29, İstanbul, 2001.

Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ Yayınları, C. 7, İstanbul, 1992.

Eliade, Mircea. Şamanizm, Çev. İsmet Birkan, Ankara, 1998.

Ergin, Muharrem. Orhun Abideleri, 7. Baskı, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1980.

Genç, Reşat. Karahanlı Devlet Teşkilatı, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1981.

Gregory Ebu'l-Ferec (Bar Hebraeus). Ebu'l-Ferec Tarihi, C. II, Çev.: Ö. Rıza Doğrul, 3. Baskı, TTK, Ankara, 1999.

İbn Batuta. Seyahatname, Üçdal Neşriyat, 2 Cilt, Çeviren ve Sadeleştiren: Mümin Çevik, İstanbul, 1993.

İbn Bibi, El-Evamiru'l-Alaiye fi'l-Umuri'l-Alaiye, Çev. Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1996.

İnalcık, Halil. "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi," Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi, Sayı 7, İstanbul, Ekim 1994.

İslam Ansiklopedisi İlgili Maddeleri.

Kafesoğlu, İbrahim. Türk Milli Kültürü, Boğaziçi Yayınları, 13. Baskı, İstanbul, 1995.

Kerimüddin Mahmut Aksarayi. Musameretü'l-Ahbar Musayeretü'l-Ahyar, Çev. Nuri Gencosman, Ankara, 1943.

Köprülü, M. Fuat. Türkiye Tarihi, İstanbul, 1923.

Köymen, M. Altay. Alp Arslan ve Zamanı Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, C. III, TTK, Ankara, 1992.

Necipoğlu, Nevra. "Türklerin ve Bizanslıların Ortaçağda Anadolu'da Birliktelikleri (11. ve 12. Yüzyıllar)," Cogito, Sayı: 29, İstanbul, 2001.

Niketas Khoniates. Historia, Çev.: Fikret Işıltan, TTK, Ankara, 1995.

Nizamülmülk, Siyasetname (Siyeru'l-muluk), Çev.: Nurettin Bayburtlugil, 4. Baskı, İstanbul, 1998.

Ögel, Bahaeddin. Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar), Birinci Baskı, Ankara, 1982.

Ögel, Bahaeddin. Türk Kültür Tarihine Giriş C. 7, Ankara, 1984 ve C. 8, Ankara, 1987.

Sepetçioğlu, M. Necati. Karşılaştırmalı Türk Destanları, İstanbul, 1989.

Taneri, Aydın. “Müsameretü’l-Ahbar’ın Türkiye Selçukluları Devlet Teşkilatı Bakımından Değeri,” Tarih Araştırmaları Dergisi, c. 4, sayı: 6-7, Ankara, 1966.

Taneri, Aydın. Türk Devlet Geleneği, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975.

TDV İslam Ansiklopedisi İlgili Maddeleri.

Tekin, Emrullah. Timur ve Devlet Yönetim Stratejisi, Burak Yayınevi, İstanbul, 1994.

Turan, Osman. Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1998.

Turan, Osman. Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul, 1998.

Turan, Osman. Türk Cihan hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, 9. Baskı, İstanbul, 1996.

Turan, Refik. Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması, Ankara, 1995.

Uluçay, Çağatay. İlk Müslüman Türk Devletleri, Anakara, 1975.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, 3. Baskı, TTK, Ankara, 1984.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, TTK, Ankara, 1984.

Vryonis, Speros. “Selçuklu Gulamları ve Osmanlı Devşirmeleri,” Cogito, Sayı: 29, İstanbul, 2001.

Yazıcı, Niyazi. İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi, Ankara, 1992.

Yusuf Has Hacib (Balasagunlu Yusuf). “Günümüz Türkçesine Kutadgu Bilig Uyarlaması” Kutadgu Bilig, Haz.: Fikri Silahtaroğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996.

Türkiye Selçuklularında Devlet Yapısının Şekillenmesi / Prof. Dr. Mikâil Bayram [s.169-175]

Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Çok iyi bilinen bir husustur ki, Türk örfünde ve töresinde devlet, devleti kuran ailenin (hanedanın) erkek fertlerinin ortak malı kabul edilir, hanedana mensup fertlerin tamamının devlet yönetimine katılma hakları bulunmaktadır. Devlet, kutsal bir varlık olduğu gibi, onu kuran ailenin fertleri de kutlu kişilerdir. Devletin başında bir hakan bulunur. Hanedana mensup olan diğer fertler ikinci, üçüncü dereceden yöneticiler olarak ülkenin (Devletin) kendi payına düşen yöresini elinde bulundurur ve baştaki hakana tabi olarak yönetime iştirak ederler. Bu hiyerarşinin bozulması durumunda hanedan üyeleri arasında savaşlar vuku bulmaktadır. Zaman zaman bu savaşlar sırasında hanedan üyesi olan prenslerin ölümleri veya öldürülmeleri de meydana gelmektedir. Bu prenslerin kanlarının yere (toprağa) akması uğursuzluğa ve talihin dönmesine sebep olacağına inanıldığı için, onların boğularak öldürülmelerine azamî itina gösterilirdi. Bu inançlarından dolayı Türkmenler hakan soyundan olmayan kişilerin etrafında toplanmaz ve siyasî mücadelelerinde onlara destek olmazlar.

İşte bu inanç ve töreden dolayı birçok Türk devletleri, kurulduktan kısa bir zaman sonra, doğu-batı veya kuzey-güney gibi isimlerle bölünmeler meydana gelmekte, bu durum devletlerin kısa sürede parçalanmasına yol açmaktadır. Kök Türklerde (Göktürk) ve Karahanlılarda olduğu gibi. Dönem dönem devletin birliğini muhafaza etmek için hanedan içi çatışmalar yaşanmaktaydı. Büyük Selçuklu Devleti’ndeki Yabguluk savaşları ve taht mücadeleleri gibi. Birçok Türk devletlerinin kısa ömürlü olması da bundan kaynaklanmıştır.

İslâmiyet'ten sonra kurulan Türk devletlerinde de bu inanç ve törenin (Töre hukuku) bazı değişmelere uğramakla beraber, devam ettiği görülmektedir. Bu dönemde devletin ve hanedanın kutsallığını vurgulamak için menkabeler imâl edildiği, devlete esrarengiz bir hüviyet verilmeye çalışıldığı görülür. Bunun için genel olarak tasavvufî motiflerden ve teorilerden yararlanılmaktadır.

Türkmenler tarafından kurulan Büyük Selçuklu Devleti döneminde Gaznelilere karşı kazanılan Dandanakan Zaferi'nden hemen sonra (1040) bu devleti kuran Selçuklu Hanedanı üyelerinin devletlerini Türk töresine ve örfî kanunlara göre yapılandırmaya çalıştıkları müşahede olunmaktadır. Tuğrul Bey Nişabur'da Sultan (Büyük Hakan) olarak ilân edilmiş, diğer hanedan üyelerinin her biri bir yöreye "Melik" (Yabgu) ünvanı ile gönderilmişlerdir. Çağrı Bey, Musa Yabgu, Kavurt, Alp Arslan, Yakuti, Kutalmış ve oğulları, İbrahim Yinal vs. her bir hanedan üyesi bir yörede devlet yönetimine iştirak etmişlerdir. Bu yolla "Türk-Cihan hâkimiyeti Ülküsü"nün gerçekleşmesine çalışılmaktadır. Her melik bulunduğu yörede fetihler yaparak, ülkesini imar ederek hükümranlığını devam ettirmektedir.

Bu yazıda Türkiye Selçuklularında yukarıda ana hatlarıyla tasvir edilen Türk devlet anlayışının uygulanmasında ne gibi yenilikler olduğu, nasıl bir yapılanmaya gidildiği gösterilmeye çalışılacaktır. Anadolu'daki sosyal, kültürel ve siyasî şartların bu yapılanmada ne gibi değişik uygulamalara yol açtığı belirtilecek ve bunun fikrî ve felsefî temelleri açıklanacaktır. Anadolu'da ortaya çıkan bu devlet anlayışı ve yapılanmanın Osmanlı Devleti'ne de temel teşkil ettiği bu vesile ile gösterilecektir.

Anadolu'da Siyâsî Birliğin Tesisi

Genel olarak Türklerin Anadolu'yu fethi Malazgirt Zaferi (M. 1071) ile başlatılır. Rahmetli Fuat Köprülü'nün de işaret ettiği üzere1 Malazgirt zaferini takip eden ilk yüz senede Türkler Küçük Asya'yı askerî bakımdan

fethetmekle meşgul idi. Bu dönemde Anadolu'da siyasî bir belirsizlik hüküm sürmüştür. Bir yandan Selçuklu Devleti ile Anadolu'da kurulan diğer Türk Beylikleri arasındaki mücadeleler, bir yandan da Anadolu topraklarını çiğneyip geçen Haçlı dalgaları bu topraklarda siyasî istikrarın sağlanmasını hem zorlaştırmış, hem geciktirmiştir. Selçuklular zamanında Anadolu'da siyasî birlik ve istikrar ancak II. Kılıçarslan'ın saltanatının son yıllarında sağlanmıştır. Bu istikrarın sağlanmasıyla birlikte Anadolu'da yoğun bir ilmî, fikrî, kültürel ve ticarî faaliyetler başlamıştır. Gene bu istikrarla birlikte Anadolu'da sosyal kültürel ve sınaî nitelikli halk örgütlenmeleri görülmektedir.

Anadolu'ya Oğuzlarla birlikte İranlılar da gelmişlerdi. İranlılar daha çok tâcir, ilim adamı, meşayih ve müridler olarak Anadolu'ya gelmişler ve daha çok şehirlerde yerleşmeyi tercih etmişlerdir. Türkmen halklar ise, daha çok göçebe topluluklar halinde idiler ve fethedilen topraklara göçüyor ve kırsal bölgelere yerleşmeyi tercih ediyorlardı. Böylece Anadolu pek çok farklı kültürlerin birbiriyle tanıştığı ve etkilendiği bir muhit olmuştu. Yerli Hıristiyan Rum ve Ermeni halk kahir ekseriyeti Müslüman olan milletlerle yüz yüze gelmiş ve iç içe yaşamak durumunda olmuşlardır. Şüphesiz Anadolu'da farklı dinlere ve ırklara mensup insanlar, zümreler bulunuyordu. Fakat ekseriyet itibariyle İslâm Hıristiyan kültürünün etkileşmesi ön plândaydı. Bu iki dine mensup insanların karşılıklı kültürel etkileşmeleri daima İslâmiyet lehine bir gelişme göstererek Anadolu'nun İslâmlaşması gerçekleşmiştir. Tabii kültürel faaliyetler içinde Türklerin ön plânda bulunmaları, Türk nüfusunun göçlerle sürekli artış göstermesi siyasî otoritenin Müslüman Türklerde olması Anadolu'nun İslâmlaşması yanında Türkleşmesi sonucunu da doğurmuştur.

II. Kılıç Arslan uzun mücadelelerden sonra Danişmendoğulları Devleti'ni ortadan kaldırarak Anadolu'da siyasî birliği

sağladığı halde ülkesini 11 oğlu arasında paylaştırarak bu siyasî birliği kendi eliyle dağıtmıştır. O, her oğlunu bir yöreye Melik statüsü ile tayin etmişti. Kendisini de Sultan olarak merkeze alıp bu meliklerin üstünde siyasî otorite kurmayı düşünmüştür. Ancak kendisinden sonra ülkesinin birliğinin devamını sağlayacak düzenlemeyi belirleyememiş veya düşündüğünü uygulamaya koyamamıştır. Bu yüzden o daha hayatta iken her biri bir yörede Melik olan oğulları Selçuklu tahtını ele geçirmek ve Sultan olmak için birbirleriyle mücadeleye tutuştular. II. Kılıç Arslan'ın ölümünden sonra da devam eden bu mücadelede Malatya'daki kültürel fikrî çevrede yetişen ve eğitim gören I. Gıyasüddin Keyhüsrev ile Tokat ve Amasya çevresindeki kültürel ve fikrî ortamda yetişen ve Tokat Meliki olan Rüknüddin Süleyman Şah ön plâna çıktıkları görülür. Bunun sebebi şudur:

Selçuklular zamanında Tokat ve Malatya çevresinde birbirinden farklı ve birbiriyle zıtlaşan ve rekabet halinde bulunan iki ayrı fikrî ve kültürel çevre teşekkül etmiştir. Tokat Amasya, Niksar çevresinde Danişmend Oğullarından tevarüs eden Türk millî kültürüne dayalı bir kültürel çevre, Alplık ve Gazilik ülküsünden kaynaklanan siyasî bir yapılanma meydana gelmiştir. Buna karşılık Malatya ve yakın çevresinde ise İran millî kültürüne dayalı bir kültürel yapılanma teşekkül etmiştir. O dönemde birbiriyle siyasî rekabet halinde bulunan bu iki farklı kültürel çevrede farklı siyasî güç odakları oluşmuştur. Bu iki farklı siyasî zihniyet arasındaki rekabet ve zıtlaşma Türkiye Selçukluları tarihi boyunca devam etmiş, pek çok sosyal ve siyasî olayların meydana gelmesine ve hatta devletin yıkılışının en önemli sebebi olmuştur.

Tokat ve Malatya Danişmendoğulları zamanında bu kültürel özellikleriyle iki önemli ilim ve fikir merkezi haline gelmiştir. Bu durum bu iki beldenin Selçuklular zamanında da şehzadelerin tahsil ve eğitim merkezi olarak belirlenmesine sebep olmuştur. Böyle olunca da bu iki kültürel çevre

zaman zaman kendi beldelerinin şehzadelerini iktidara getirme gayreti içinde olmuşlar ve bu yönde faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu da şehzadeler arasında sık sık taht mücadelelerinin baş göstermesine ve sultanlara suikast düzenleme olaylarının yaşanmasına sebep olmuştur.

Bu devirde devlet hizmetinde bulunan beyler ve emirler de ya bu iki zihniyetten birine mensup veya birini tercih etme durumunda olmuşlardır. Genel olarak Malatya çevresindeki zihniyetin iktidarlar üzerindeki ilmî, kültürel ve siyasî ağırlığının daha müessir ve yönlendirici olduğu görülmektedir. Bu iki siyasî zihniyet mensubu yöneticiler ve fikir adamları bu günkü siyasî partilere benzer bir faaliyet içinde bulunmuşlardır. O dönemde Anadolu'da bulunan dinî ve sosyal nitelikli kuruluşlar (tarikatlar ve sınaî ve sosyal kuruluşlar) da bu siyasî zihniyetlerden birine destek olmuşlar ve destekledikleri zihniyetin halk içindeki siyasî tabanının oluşması yönünde faaliyet göstermişlerdir. Bu konuyu ayrı bir makalede örnekler göstererek geniş olarak ele alıp yayınlamış olduğumuzdan2 burada kısa kesiyor ve esas konuya dönüyoruz.

II. Kılıç Arslan'ın ölümünden sonra yukarıda sözünü ettiğimiz iki şehzade arasındaki taht mücadelesi Harput ve Malatya'da eğitim gören I. G. Keyhüsrev ile Tokat ve çevresindeki Türkmen muhitin meliki olan Rüknü'd-din Süleyman Şah arasında baş göstermesi işte bu iki kültürel çevrede odaklaşan iki farklı siyasî iradenin ön plâna çıkmasından kaynaklanmıştır.

Anadolu Selçuklu Sultanı I. G. Keyhüsrev 1192 yılında babası II. Kılıç Arslan'ın desteği ile tahta geçmişti. Fakat bir müddet sonra Tokat meliki olan kardeşi Süleyman Şah kendisine karşı ayaklanmış ve onu Konya'da muhasara altına almıştı. Sonuçta I. G. Keyhüsrev 1196'da Konya'yı ve Anadolu'yu terk etmeye mecbur kalmıştır. Keyhüsrev şehzadeliği döneminde bir süre Uluborlu Melikliği'nde bulunmuştur. Burada bir çevresi

ve destekçileri vardı. Bu yüzden Süleyman Şah onu Anadolu'yu terke mecbur ederken batıya yani dayılarının bulunduğu Bizans'a ya da Uluborlu yönüne gitmesine müsaade etmemiş olmalıdır. Tahtını kaybeden Keyhüsrev önce Haleb'e Selahü'd-din Eyyübî'nin oğlu el Melikü'z-zahir'in yanına gitmiştir. Oradan Diyarbekir, Ahlat ve Harput'a gitmiş, Güney ve Doğu Anadolu'daki devletlerden umduğu destek ve yardımı bulamayınca Trabzon'a gelmiştir. Trabzon Komnenler Hanedanı'nın yardımı ile deniz yoluyla İstanbul'a, giderek dayılarına sığınmıştır. Sekiz yıl sürgün hayatı yaşayan G. Keyhüsrev burada iken Türkiye Selçukluları Devleti'nin Bizans'a sınır olan Uç bölgelerdeki hudut muhafızları konumundaki Türkmen beğlerle irtibat kurmuş ve onlardan, kaybettiği tahtını tekrar ele geçirmek hususunda destek sözü almıştır. Bu Türkmen beğler uygun bir zamanda onu Anadolu'ya davet etmişlerdir.

Kayınpederi olan Komnenler sülalesinden Manuel Mavrazemos'u da yanına alan G. Keyhüsrev onun çok büyük destek ve yardımlarına nail olarak İzmit, Kütahya üzerinden Uluborlu'ya gelmiştir. Onun bu güzergahı takip ederek Anadolu'ya intikali tamamen Manuel Mavrazemos'un yardım ve çabalarıyla gerçekleşmiştir. Uç Türkmenlerinden ve Mavrazemozos'un Bizanslı askerlerinden müteşekkil bir ordu ile Uluborlu'dan Konya üzerine yürümüştür. Büyük güçlüklerden sonra nihayet 1204 yılı başlarında tekrar tahtına kavuşmuş, tahtan indirdiği yeğeni Süleyman Şah'ın oğlu III. İzzüddin Kılıç Arslan'ı tutuklatmış bilahare de onu boğdurmuştur.

Türkiye Selçuklularında Devletin Yeniden Yapılanması

I. Gıyasüddin Keyhüsrev yeniden tahtı ele geçirmesinin ardından devlet yapısında ve yönetimde yeni bir yapılanma çalışmalarına girdiği görülmektedir. O bunu yapmak suretiyle devlete kalıcı bir düzen vermiş olacağını ve bu yolla Anadolu'da bulunan farklı etnik ve dinî zümreler arasında barış ve güven ortamı yaratmış olacağını düşünüyordu. Bu yolla

güçlü, toplayıcı ve birleştirici büyük bir devlet modelini gerçekleştirmeyi plânlıyordu. Böylece Türkiye Selçuklularında yeni bir devlet anlayışı ve yeni bir mutlu toplum inşa etme düşüncesi doğmuştur. Bunu Türk Cihan hâkimiyeti Ülküsü'nün yeni bir uygulama biçiminin gündeme getirilmesi olarak düşünebiliriz.

I. G. Keyhüsrev bu amacını gerçekleştirmek için ilk iş olarak yeniden tahtı ele geçirmekte Komnen Manuel Mavrazemos'dan çok büyük yardım ve destek gördüğü için ikinci defa iktidara gelişinin hemen ardından Emir Mavrazemos'u Melik unvanıyla Uç bölgesine göndermiş Uluborlu, Denizli ve Honas'ı ona vermiştir. Böylece Anadolu'da ilk olarak yöneticisi Hristiyan olan Selçuklu Devleti'ne bağlı bir Meliklik kurulmuştur. Kendisi ve oğlu Yohannes Hristiyan olarak bu görevlerini sürdürdüler. Fakat torunu olan Denizlili Mehmed el-Mevrazemî Müslüman olmuş ve Uç Beği olarak görevine devam etmiştir. Bilahare Hülagu Han tarafından öldürüldü.3

I. Gıyasüddin büyük oğlu İzzüddin Keykâvus'u yukarda bahsedildiği üzere İran kültürünün merkezi durumunda olan Malatya'ya melik olarak Güneydoğu Anadolu'nun yönetimini de ona vermiş oluyordu. Diğer oğlu Alâüddin Keykubad'ı da Tokat'a gene melik olarak gönderdi. Türkmenlerin yoğun olduğu ve Danişmend ili diye anılan Kuzey Anadolu'nun idaresini de bu oğluna vermiştir. Kendisi de büyük Sultan olarak başkent Konya'dan bütün bu melikliklere vaz'iyyet ediyordu. Böylece I. G. Keyhüsrev Afrasyab'ın soyunda gelen bir hakan olarak Turanî kavimlerin büyük hakanı, destanî İran şahlarının unvanı olan Keyhüsrev unvanını kullanarak eski İran şahlarının devamı olduğunu ve nihayet Diyar-ı Rum'da Kayser-i Rum'un yerine kaim bir Kayser olduğunu, Anadolu'daki dinî ve etnik zümrelere empoze ve onların hamasî duygularını tatmin etmeyi düşünmüştür.

Nitekim o dönemde Anadolu’da yaşayan Türkmen asıllı Şeyh Evhadüddin Hâmid el Kirmanî, G. Keyhüsrev’e hitaben yazdığı bir rubaide şöyle demektedir:

“ Kayser’in ayağının altında yer eskimekteydi. Köşkü gökyüzüne yükselmişti. Ey Keyhüsrev onun yerini almış durumdasın. Söyle o köşk nerede? Kayser ise sanki hiç yaşamadı.”4

O halde I. Giyesüddin, oğulları ve ahfadının Keyhüsrev, Keykâvüs, Keykubad, Keyferidün gibi destanî İran şahlarının unvanlarını kullanmaları İran kültürüne duyulan hayranlıktan çok politik bir amacı bulunduğu göz ardı edilmemelidir. I. G. Keyhüsrev bütün bu dinî ve etnik zümreleri kendi siyasî otoritesi altında toplayarak ve kendini merkeze alarak Anadolu’da istikrar ve barış ortamı yaratmaya çalışmıştır. Böylece bu yeni devlet felsefesinin ve siyasî anlayış ve düşünüş biçiminin yapılanmasına yönelik bir çalışma yürütülmüştür. Nitekim bundan sonradır ki bu dönemde Anadolu’da Selçuklu Devleti hizmetinde çok sayıda Rum ve Ermeni kökenli Kontlar İran ve Türkmen kökenli Emirler görülmektedir. I. Gıyasüddin Keyhüsrev, bu düzenlemeleri gerçekleştirdikten sonra bu emir ve kontların desteği ile Antalya’yı ve Samsun’u fethederek devletinin sınırlarını Akdeniz ve Karadeniz’e ulaştırmıştır. Bundan sonraki Türkiye Selçukluları sultanları “Sultanü’l-Arabi ve’l-Acem” (Arap ve Arap olmayan halkların sultanı) unvanlarına, “Sultanü’l-bahreyn” (İki denizin sultanı) unvanını da katmışlardır. Ondan sonra gelen Selçuklu sultanları da bu unvanı kullanacaklardır.

Gıyasüddin ikinci defa iktidara gelince hocası Malatyalı Şeyh Mecdüddin İshak’ı cülûsunu 34. Abbasî Halifesi en-Nasır li Dinillah’a bildirmek üzere diplomat olarak Bağdad’a göndermiştir.5 Bu dönemde Abbasî Halifesi bütün İslâm dünyasının ruhanî lideri olarak “Fütuvvet Teşkilâtı” diye anılan bir örgüt kurmuş İslâm dünyasındaki bütün şeyh ve

müritleri ve devlet adamlarını bu örgüte üye olmaya çağırmıştı.[6] O bu örgüt vasıtası ile hilâfet otoritesini bütün İslâm alemine kabul ettirmeye çalışıyordu. İslâm dünyasını kontrolü altında tutmak amacıyla şeyhler ve müritlerden oluşan ajanları vasıtası ile kendisine ve siyasetine muhalifleri tespit ediyor ve onlara karşı tedbirler almaya çalışıyordu.[7] Mecdüddin İshak Bağdad'da halife ile görüştükten sonra o yıl hacca da gitmiş, hac dönüşü gene Bağdad üzerinden Anadolu'ya dönerken Fütuvvet Teşkilâtı'nın üyeleri olan çok sayıda şeyh, ilim ve fikir adamı zevatı Anadolu'ya celbetmiştir. Bunlar arasında ünlü Mağribli sofi Muhyiddin İbnü'l-Arabi, Şeyh Evhadüddin Hamid el-Kirmanî Ahi Evren diye bilinen Hace Nasirüddin Mahmud da bulunmaktadır.[8] Şeyh Mecdüddin İshak'ın bu diplomatik faaliyetleri ile Anadolu Selçuklu Devleti ile Abbasî halifesi arasında siyasî ve kültürel ilişkiler kurulmuş oluyordu. Bu ilişki ve dayanışma sonunda Selçuklu sultanı halifenin kurduğu Fütuvvet Teşkilâtı'na üye olmuş ve bu teşkilâtın üniforması olan şed bağlamış ve şalvar giymiştir. Böylece Sultan I. Gıyasüddin Keyhüsrev kutsal bir kişilik kazanmış oluyordu. Türkiye Selçuklu Devleti İslâm dünyası ile de kültürel ve siyâsî bağını bu yolla devam ettirmeye çalışmıştır.

Bu yeni siyâsî yapılanmanın devrin yazarları üzerinde de etkisini gösterdiği görülmektedir. Meselâ: Ahi Teşkilâtı'nın fikrî mimarı olan Ahi Evren Hace Nasirüddin Mahmud 1257 yılının Zi'l-hicce ayında Sultan II. İzzüddin Keykavus'a sunduğu bir siyaset-name olan "Letâif-i hikmet" adlı eserinde sultana: Anadolu'daki Hristiyan halka karşı iyi davranmasını ve devlet bütçesinden onları da faydalandırmasını tavsiye etmektedir.[9] Ahi Evren diye ünlenen Hace Nasirüddin Mahmud'un Anadolu'da "Latifeler"i ile meşhur olan Hoca Nasreddin veya Nasreddin Hoca ile aynı kişi olduğunu tesbit etmiş bulunuyoruz.[10]

Böyle bir siyasî tedbir ve proje ile Danişmendoğulları zamanında Malatya çevresinde mevcut olan İran millî kültürüne dayalı kültürel yapılanmadan neş'et eden siyasî ve kültürel çevre ile Tokat, Sivas, Amasya yöresinde Türk kültürü ve Türk töresinden kaynaklanan siyasî ve kültürel çevre arasındaki rekabet ve mücadeleye son verme plânlanmıştır. Yerli Hıristiyan halklar ile Müslüman halklar arasında da barış ve güven ortamı yaratmaya çalışılmıştır.

Gıyasüddin Keyhüsrev'den sonra oğulları da onun bu düzenlemelerine azamî riayet etmişlerdir. I. İzzüddin Keykâvus, Sinop'u zaptetmiş ve burada bir tersane inşa ederek Karadeniz'e açılmış, güneyde Antalya'yı yeniden fethederek şehrin kale ve surlarını tahkim etmiş ve burada da muhkem bir tersane inşa etmiştir. Güneydoğu Anadolu'da da fetihler gerçekleştirerek Anadolu'ya açılan ticaret yollarını güvence altına almaya çalışmıştır. Uluğ Sultan Alaüddin Keykubad da Hüsamüddin Çoban komutasında bir donanmayı Karadeniz'in kuzeyine sevk ederek Kırım ve Deşt-i Kıpçak'ı fethetmiş ve böylece Türkiye Selçuklularında ilk defa deniz aşırı bir ülke fethedilmiştir. Alâüddin Keykubad güneyde Alanya'yı da fethederek şehri yeniden kurmuş, muhkem surlar ve tersaneler inşa etmiştir. Alanya yakınlarında inşa ettiği Alara Hanı kitabesinde kendisini "Sultanü'l-Arabi ve'l-Acemi" (Arabın ve Arap olmayanların sultanı) lâkaplarının yanında "Sultanü'r-Rumi ve'l-Ermeni ve'l-Efrenc" (Rum, Ermeni ve Batılı halkların sultanı) lâkapları ile de tavsif etmesi onun dedesi I. Gıyasüddin Keyhüsrev'in gerçekleştirmeye çalıştığı politik düşünceyi daha da ileriye götürdüğünü göstermektedir.

Bu cihan hâkimiyeti ülküsünün I. Alâüddin Keykubad zamanında doruk noktada olduğu farkedilmektedir. Bunun en önemli belirtisi Antalya Müzesi'nde bulunan bir mühürdür. Bu mührün bir yüzünde ortada Uluğ Sultan Alâüddin Keykubad'ın portresi bulunuyor. Bunun etrafına "es-

Sultanu’l-muazzam Alâü’d-dunya ve’d-din Keykubad b. Keyhüsrev” ibaresi yazılarak bu portrrenin Alâüddin Keykubad’a ait olduğu ifade edilmiştir. Burada Alâüddin Keykubad Doğulu bir hükümdar değil, Büyük İskender’e benzetilerek resmedilmiştir. Böylece Büyük İskender yerine Alâüddin Keykubad ikame edilmek istenmiştir.

Onun da İskender gibi Doğu’nun ve Batı’nın hükümdarı olduğu mesaji verilmeye çalışılmıştır. Bu mührün diğer yüzünde de Anadolu Selçuklu Devleti’nin sembolü olarak bir arslan motifi bulunmaktadır. Burada da kenarda “Ebü’l-feth” ibaresi okunmaktadır.11 Selçuklu sultanları fethettikleri toprakları vatanlaştırmak için fetih işlerine büyük bir önem atfetmişlerdir. Devletin yıkılmaya yüz tuttuğu günlerde bile lakapları arasında bu “Ebü’l-feth” lakabını kullanmışlardır. Bu mühürde de fetih ülküsü vurgulanmaktadır. Arslan da Anadolu Selçukluları hakanlarının gücünü simgelemekte ve eski İran’ın arslan olan armasını dillendirmektedir. Böylece eski İran şahlarının devamı oldukları mesajını vermek istemişlerdir. Muhtemelen bu mühür, resmî yazılarda ve posta işlerinde kullanılıyor, Müslim ve gayrı müslim teb’aya bu yönde bir mesaj ulaştırılmış oluyordu.

I. Alâuddin Keykubad’ın iki oğlu vardı. Büyük oğlu II. Giyasü’d-din Keyhusrev Malatya Meliki konumundaydı. Diğer oğlu Eyyubi ailesinden olan Adiliyye’den doğan İzzüddin Kılıç Arslan da Türkmen çevrelerin sahiplendikleri şehzade idi. Türkmenlerin uluğ sultan dedikleri A. Keykubad küçük oğlu olan İzzüddin Kılıç Arslan’ı veliahd tayin etmiş idi. Bazı tarihçilerimiz Sultan Alâüddin Keykubad’ın büyük oğlu Gıyasüddin’i eylenceye düşkün ve hükümdar olmaya yetersiz bulduğu için onu veliahd tayin etmediğini iddia etmişlerdir. Bu iddia katiyyen varit değildir. Alâüddin Keykubad Türkmen çevrelerin desteği ile iktidara gelmiş ve daima Türkmenler lehine bir siyaset izlemiştir. Bu itibarla o kendisinden sonra da

bu siyasetin devam etmesini düşünmüş ve bu amaçla Türkmen çevrelerin sahiplendiği küçük oğlu İzzüddin Kılıç Arslan'ı veliahd tayin eylemiştir. Bu durumda Malatya yöresinin meliki olan Giyasü'd-din Keyhüsrev, annesi Hond Hatun (Mahperi Hatun) ve A. Keykubad'a muhalif olan bazı ümera ile iş birliği yaparak uluğ sultana suikast düzenledi ve böylece Anadolu Selçuklu tahtına oturmayı başardı. Kardeşi Kılıç Arslan'ı ve onun annesi Adiliyye Hatun'u, kendisinin Atabeği konumunda olan Sadüddin Köpek'e öldürttü. Onun bu uygulaması yani Türkmen çevrelerin büyük hamisi olan babasını ve gene bu çevrelerin şehzadesi olan kardeşini ve onun annesini öldürtmesi bütün Türkmen çevreleri derinden yaralamıştı.

II. G. Keyhüsrev, dedesi I. G. Keyhüsrev tarafından belirlenen ve uygulanan, babası tarafından da güçlü bir şekilde hayata geçirilen bu siyasî anlayışa ve yapılanmaya muhalif bir siyasî tutum içinde olduğu görülmektedir. Bu muhalefetini iktidara geldiği yıl yani 635 (1238) yılında inşa ettiği Eğirdir Hanı'nın kitabesinde göstermektedir. O, bu kitabede kendisini Zü'l-karneyn'in soyundan gelen zamanın Keyhüsrev'i ve zamanın ikinci İskender'i olarak göstermekte ve Türkmen zümreleri (Havaric) ezen onlara göz açtırmayan bir Hakan olduğunu bildirmektedir. İşte onun bu tutumu Anadolu'daki Ahi ve Türkmenlerin 638 (1240) yılında onun iktidarına karşı isyan etmelerine sebep olmuştur. Bu isyan Türkmen babalar (şeyhler) tarafından çıkarıldığı için “Babailer İsyanı” diye meşhurdur. Anadolu'da ilk dinî-siyasî nitelikli bir isyandır ki doğrudan doğruya II. Gıyasüddin Keyhüsrev'i ve onun etrafındakilerin iktidarına karşı başlatılmış bir hareket olduğu anlaşılmaktadır. Bu isyanın dinî lideri olan Baba İlyas-i Horasanî'nin nebiresi Elvan Çelebi de bu isyanın II. Gıyasüddin Keyhüsrev'e karşı bir hareket olduğunu ifade etmektedir12 İsyanın dinî lideri Baba İlyas-i Horasani tarafından kaleme alındığını tespit ettiğimiz zulum-nâme tarzındaki “Cihad-nâme” adını verdiği eserde Türkmen halkı

baştaki zâlim sultana karşı ayaklanmaya teşvik etmektedir13 Bu sultanın, Türkmen yörelerin meliki iken sultan olan ve saltanatı döneminde Türkmenlerle iyi ilişkiler içinde bulunan babası Alâüddin Keykubad'a suikast düzenleyerek tahta geçmesinden dolayı Türkmen ve Ahi çevrelerin tepkisi ile karşılaştığı için saltanatının ilk yılından itibaren iktidarına muhalif olanlara karşı menfi bir tutum içine girmiş olduğu açıkça görülmektedir. Bunda İranî çevrelerin de rolü bulunduğunu düşünüyorum.

II. Gıyasüddin Keyhüsrev'in ölümünden sonra üç oğlu saltanata talip konumda olmuşlardır. Bu sultan ölmeden önce en küçük oğlu (7 yaşında) olan II. Alâüddin'i veliahd tayin etmişti. Fakat devlet adamları sultanın bu tavsiyesine uymamışlar, büyük oğlu (12 yaşında) II. İzzüddin Keykâvus'u tahta geçirmeyi uygun bulmuşlardı. Bu yıllarda 1243 yılında vuku bulan Kösedağ yenilgisinden beri Türkiye Selçuklu Devleti, Moğollar'a tabi bir devlet konumuna düşmüş bulunuyordu. O sırada Moğol Kaanının tahta geçiş (cülûs) törenine Anadolu'yu temsilen II. Gıyasüddin'in ortanca oğlu IV.Rüknü'd-din Kılıç Arslan gönderilmişti. Dönüşünde Moğol Kaanı ona menşur vererek onu Anadolu'nun (Diyar-i Rum) sultanı olarak gönderdi. Böylece her üç şehzade de sultan olma hak ve yetkisine sahip konuma gelmişlerdir. Bu durum haliyle Anadolu'da ciddi bir krizin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İşte böyle bir durumda ünlü devlet adamı Celâlüddin Karatay (Rum kökenlidir) her üç şehzadeyi aynı anda sultan konumuna getirerek bu krizi aşmaya çalıştı. Karatay üç şehzadenin naibi (Naibü's-saltana) olarak onlar adına yapacağı her iş ve uygulamada her üç sultandan onay alarak devleti yönetmiş ve başarılı da olmuştur. Bu devreye üçlü saltanat dönemi diyoruz.

Celâlüddin Karatay 1254 yılı Ramazan ayında vefat etmesi ile bu üçlü saltanat devresi sona erdi. II. Alâüddin Keykubad bu tarihten önce ölmüş olduğu için taht mücadelesi diğer iki kardeş arasında baş gösterdi. II.

İzzüddin Keykâvus, IV. Kılıç Arslan'ı bertaraf ederek I. Gıyasüd Din Keyhüsrev'in belirlediği devlet yapısını yeniden ihya etmeye çalışıyordu. Anadolu'da Ahi ve Türkmen çevreler bu yönde ona destek veriyorlardı. Bilge bir kişi olan Kadı İzzüddin'i kendisine vezir edinmişti Bu amacına ulaşmak için öncelikle Moğolları Anadolu'dan söküp atmak ve onların Selçuklu Devleti'nin iç işlerine müdahalesini önlemek gerekiyordu. Fakat kardeşi IV. Kılıç Arslan ve destekçileri Moğolların da askeri desteğini yanlarına alarak İzzüddin Keykâvus'u Anadolu'yu terke mecbur ettiler. Böylece IV. Kılıç Arslan l261 (659) yılında Moğolların desteği ile iktidara gelmiş oldu.

Bu olaylardan sonra artık Moğollar Türkiye Selçukluları Devleti'nin yönetimini tamamen kontrolleri altına aldılar Diledikleri şehzadeyi iktidara getiriyor veya tahttan indiriyorlardı. Devletin yüksek kademelerine kendi adamlarını tayin ediyorlardı. Bu yüzden Anadolu'da artık bir Selçuklu Devleti yapısından ve bu yapının uygulamasına ilişkin Selçuklu Devleti'nin iradesinden söz etmek imkânsızdır. IV. Rüknüddin Kılıç Arslan, Hulagu Han'ın menşuru ile Selçuklu tahtına geçtiği gibi Muinüddin Süleyman'ı Pervane, Tacüddin Mu'tez'i Vezir, Fahruddin Ali'yi Sahib ve Hatiroğlu Şerefüddin'i Emirü'l-ümera olarak Anadolu'da görevlendiren de Hulagu Han olmuştur. Demek oluyor ki, bu tarihten itibaren yüksek devlet hizmetlerine tayin edilecek kişileri Moğollar belirliyorlardı.

Bu yeni iktidara karşı Anadolu'nun birçok yörelerinde Ahi ve Türkmen çevreler yeni bir isyan başlattılar. Konya, Karaman, Aksaray, Kırşehir, Sivas Tokat, Çankırı, Denizli ve Uç illerinde baş gösteren bu isyan bu yöneticiler tarafından şiddetli bir şekilde bastırıldı. Devrin yönetim yanlısı tarihçisi Kerimü'd-din Mahmud el-Aksarayî: "mum rüzgâr karşısında sönmeye mahkumdur" diyerek memnuniyetini ifade etmektedir.14 Ahi Teşkilâtı'nın baş mimarı Ahi Evren Hace Nasirü'd-din

Mahmud ve beraberindekiler, Kırşehir'deki isyanı bastırmaya memur edilen Nuruddin Caca tarafından kâmilen kılıçtan geçirildiler. Bu isyanların bastırılmasından sonra Ahiler devlet hizmetinden tamamen uzaklaştırılmış oldular.15 Birçok vilayette Ahiler katliama uğradılar. Bu yeni yönetim döneminde Sultan Rüknüddin Kılıç Arslan'dan alınan bir fermanın hükmüne binaen Ahilerin ellerinde bulunan tekke, hanikah, medrese, işyeri gibi hizmet yerleri ve vakıfları müsadereye tabii tutuldu.16 Bu durum Ahilerin Uç bölgelere göç etmelerine yol açtı. Bazı Ahilerin Anadolu dışına göçtükleri de görülmektedir. Bu olaylar ayrı bir araştırmamıza konu olmuştur.

I. G. Keyhüsrev zamanında ortaya çıkan bu devlet felsefesi ve huzurlu, mutlu toplum inşa etme düşüncesi zamanla Osmanlılara da intikal etmiştir. Şüphesiz bu düşüncenin Osmanlılara intikalinde Anadolu'daki tasavvufî zümreler rol oynamışlardır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve devletin yapılanmasında Orta Anadolu orijinli üç dinî ve fikrî akım önemli rol oynamıştır. Bunlar Konya'da Sadrüddin-i Konevî'nin (öl. 1274) başlattığı "Ekberiyye" denilen fikir akımı, Ahi Evren Hâce Nâsirüddin Mahmud (öl. 1261) önderliğini yaptığı "Ahi ve Bacı Teşkilâtı" ve Hacı Bektaş-ı Veli (öl. 1271) ve halifelerinin kurduğu "Bektaşi Hareketi"dir. Selçuklu Devleti'nin önde gelen ilim ve fikir adamları olan bu üç zatın kurdukları örgütlerin mensupları Selçuklular zamanında mevcut olan yukarıda bahsini ettiğimiz yüksek devlet düşüncesini Osmanlılara intikal ettirmişlerdir. Osmanlılarda bu düşünce çeşitli dinden ve etnik zümrelerden olan teb'a arasında adaleti tevzi' etmek suretiyle huzurlu ve güvenli bir toplum yaratma şeklinde kendini göstermektedir. Buna ilave olarak devleti tasavvuftaki "Kutbiyyet Nazariyesi" esasına göre inşa ederek devlete kudsiyyet ve ebed-müddet vasfı verilmeye çalışılmıştır. Sultan Yavuz Selim'in Mısır'ı fethetmesinden

sonra Osmanlı sultanları Halife unvanı da alarak devletlerinin kudsiyyetini Halifelik ile de te'yid etmişlerdir.

Bu Siyasetin Toplumsal Etkileri

Türkiye Selçuklularında sözünü ettiğimiz yapılanmanın gerçekleşmesinden sonra Anadolu'da sosyal, kültürel, siyasî ve ticarî alanlarda büyük gelişmelere vesile olduğu görülmektedir. Huzurlu ve güvenli bir toplumun yaratılması çalışmaları öncelikle ticarî alanda büyük gelişmelerin gerçekleşmesini sağlamıştır. Bu da haliyle Anadolu'da sosyal refahın bilimsel çalışmaların ve kültürel faaliyetlerin gelişmesine yol açmıştır.

Bilinen bir husustur ki, Selçuklular zamanında yaz aylarında (Ağustos-Eylül) Orta Anadolu'da Kayseri'de milletler arası panayır yeri kurulurdu. Yabancıların katılmalarından dolayı bu pazara "Yabanlu Pazarı" deniliyordu. XIII. asrın birçok yerli ve yabancı yazarları öneminden ve ününden dolayı bu pazar yeri hakkında bilgi vermişlerdir. Bugün dahi İran'da çok geniş ve çeşitli olan pazar yerlerine "Kayseriyye" denmektedir. Bu durum Kayseri'deki "Yabanlu Pazarı"nın ünü ve şöhretinin ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir.

Bu pazarın kurulduğu yer bugün hâlâ Pazarören diye anılmaktadır. Her sene kurulan bu panayıra İran, Irak, Suriye, Mısır, Kafkasya ve Deşt-i Kıpçak'tan tacirler geliyorlar, getirdikleri malları satıyorlar, ihtiyaç duydukları malları buradan temin edip memleketlerine götürüyorlardı. Mağrip'ten, Venedik ve Bizans'tan gelen tacirler buruda doğu malları (halı, kilim, ipek, bez ve bakır eşya gibi.) satın alıyorlardı.17 Bu ticari münasebetler vesilesi ile Mağrip'ten (Kuzey Afrika) Anadolu'ya gelip yerleşenler olmuştu. Konya'da buraya yerleşen Mağriplilere mahsus bir mahalle de vardı. Bu mağripliler mahallesinin camii (Mescid-i Meğaribe) bu gün halâ ayaktadır.

Bu dönemde Anadolu’da yoğun bir ticarî faaliyet mevcut idi. Bu ticarî faaliyetlerin sağlıklı yürümesi ve korunması için Anadolu baştanbaşa kervansaraylar ağı ile örülmüştü. Bu kervansarayların pek çoğu hâlâ ayakta duruyor ve hayranlık uyandırmaktadır. Kervan yolları doğudan ve güneyden birkaç güzergâhtan Anadolu’ya açılmakta ve Kayseri’de birleşmektedir. Kayseri’den de birkaç güzergâhtan Akdeniz ve Karadeniz limanlarına bağlanmaktadır. Zekeriyâ Kazvinî “Diyar-i Rum’un (Anadolu’nun) ağır kış şartlarına rağmen kış mevsimlerinde de bu kervan yolları çalışmaktadır. Bu kervansarayları çoğunlukla sultanların hanımları ve kızları inşa etmektedir.” diyor.18

O dönemde Anadolu’daki esnaf ve sanatkarların örgütlendikleri görülmektedir. Bunların örgütüne Ahi teşkilâtı (Ahiyân-ı Rum) denmektedir. Bu örgütün kadınlar koluna da Bacı Teşkilâtı (Bacıyân-ı Rum) denmektedir. Bu iki teşkilât da ilk olarak Kayseri’de kurulmuş daha sonraları Anadolu’nun diğer şehirlerinde de örgütlenmişlerdir. I. Gıyasüddin Keyhüsrev, Kayseri’de Ahiler için büyük bir sanayi sitesi inşa etmişti. Otuz iki çeşit esnaf ve sanatkâr burada sanatlarını icra ediyorlardı. Anadolu Ahiliği sanıldığı gibi sadece Selçuklu Türkiyesi’nde Türkmen esnaf ve satakâr çevrelerin kendi aralarında oluşturdukları bir halk kuruluşu değildir. Bu kuruluşun teşekkülünde devletin güçlü himayesi ve yönlendirmesi söz konusudur. O dönemde Anadolu’daki sosyal kültürel, ilmî ve ekonomik şartlar devletin bu yönde tedbirler almasını ve düzenlemede bulunmasını gerekli kılmıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi birtakım idarî ve askerî düzenlemeler yanında dinî-tasavvufî örgütlerin (tarikatlar) Ahi ve Bacı teşkilâtı gibi sosyal ve kültürel ve ekonomik nitelikli kuruluşların teşekkülünde devletin öncülük yaptığı görülmektedir. Selçuklular zamanında kurulan bu halk örgütleri Osmanlı Devleti’ni

kuruluşunda ve yapılanmasında önemli hizmetler ifa etmişler ve Osmanlı tarihi boyunca varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Bu siyasî düşünce Anadolu'daki dinî ve etnik zümreler arasında geniş bir hoşgörü ortamı yaratmayı gerekli kılmıştır. Devlet böyle bir ortam yaratmaya itina göstermiştir. Bu yüzden o dönemde Anadolu her türlü fikrî, dinî, tasavvufî faaliyetlere açık olmuştur. Muhtelif dinî tasavvufî etnik zümreler, Anadolu'yu duygu ve düşüncelerini tasavvufî ve dinî meşreplerini yaymak için uygun bulmuşlar ve uzak ülkelerden Anadolu'ya göçmüşler ve yerleşmişlerdir. Mevlânâ'nın babası Bahâ Veled, Şems-i Tebrizî meşhur sufî Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Evhadü'd-din Hamid el-Kirmanî, Ebu Cafer Muhammed el-Berzaî Necmü'd-din-i Daye bunlardan birkaç örnektir. Selçuklular zamanında Anadolu'dan doğmuş olan dinî ve tasavvufî hareketlerin bir çoğu (Mevlevilik, Bektaşilik gibi) günümüzde de varlıklarını devam ettiriyorlar.

DİPNOTLAR

1 Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1928, s. 246.

2 Bkz. "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Bazı Yöreler Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanmalar ve Siyasî Boyutları", S. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Konya 1994, Sayı: 1, s. 79-92; M. Bayram, Şeyh Evhadüddin el Kirmanî ve Evhadiye Hareketi, Konya 1999, önsöz, VI-IX.

3 Bkz. Aksarayî, Müsameretü'l-ahbar, Neşr. O. Turan, Ankara 1944, s. 66-70.; Bedreddin Aynî, İkdu'l-cuman, Neşr. M. M. Emin, Kahire 1407/1987 I, 321-324. Ahmed Eflâkî, Menakıbü'l-ârifin, Neşr T. Yazıcı, I, 485-486. M. Bayram, "Uc Beyi Mehmed Bey Kimdir?", S. Ü Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Tebliğleri, (Konya 11-13 2000) Konya 2001.

4 Bayram, Evhadiyye Hareketi, s. 23.

5 İbn Bibi, el-Evamirü'l-alâiyye, Neşr. A. Sadık Erzi, Ankara 1956, s. 88-92.

6 İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-tarih, Beyrut1386/1966, XII, 440; İbnü't-Tiktaka, el-Fahri, Beyrut (Tarihsiz), s. 322.

7 Ez-Zehebi, Devletü'l-İslâm, Mısır 1974, II, 127; İbnü't-Tiktaka, el-Fahri, s. 322; Ebü'l-Ferec Tarihi, Terc. Ö. Rıza Doğrul, Ankara 1950, II, 518-520.

8 Mecdüddin İshak'tan oğlu Sadru'd-din Konevî'ye intikal eden ve bugün Konya Yusufağa Kütüphanesi'nde bulunan kitapların sema' ve kıraat kayıtlarında daha pek çok ilim ve fikir adamlarının adları geçmektedir. Misal olarak Bkz. 7850, 4868, 4668, 5050 nolu kitaplar.

9 Letâif-i hikmet, Neşr. G. Yusufî, Tahran 1340, s. 252-253. Bu eserin Kadı Siracüddin Mahmud el-Urmevî'ye nisbeti kat'iyyen yanlıştır.

10 M. Bayram, Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren, İstanbul 2001.

11 Bu sikke hakkında geniş bilgi için bkz. T. M. P. Duggan, The Face of Sultan Alaeddin Keykubad I. a Unique 13. Century Seljuck Naturalistic Portrait, Turkish Daily News Special, Friday-August 24, 2001.

12 Menakibu'l-kudsiyye, Neşr. İ. Erünsal ve A. Y. Ocak. İstanbul 1984, s. 40-58.

13 Bkz. Mikâil Bayram, Baba İlyas-i Horasanî ve "Cihad-nâme" si, Cem Dergisi, Nisan 1997, Sayı: 65, s. 50-52.

14 Müsameretü'l-Ahbâr, s. 73-75.

15 Aynı eser, s. 75.

16 Menakıbu'l-arifîn, II, s. 754-758; geniş bilgi için bkz. Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtıının Kuruluşu, s. 115-121.

17 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Faruk Sümer, "Yabanlu Pazarı", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, İstanbul 1985, Sayı: 37.

18 Asarü'l-Bilâd, Beyrut 1389/1956, s. 531-532.

Türkiye Selçuklularında Ordu ve Donanma / Ayşe Dudu Erdem Kuşçu [s.176-188]

Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Ordu, ilk Türk devleti olarak kabul edilen Büyük Hun Devleti'nden günümüze Türk milleti ve oluşturduğu siyasi teşekküllerin en önemli unsuru olagelmiştir. Büyük Hun Hakanı Mete Han (M.Ö. 206-174) ölümünden iki yıl önce Çin İmparatoruna yazmış olduğu bir mektubunda; "Tanrının yardım ve şefaati; subay ve askerlerimin yüksek savaş yeteneği, atlarımın gücü ve kuvveti ile bütün Yüeçileri ezdi. Başlarını kesti; ölenler öldü; teslim olanlar teslim oldu; böylece göğün altında, (yani dünyada) asayiş ve dirlik kurulmuş oldu."1 şeklinde bir ifadeyle düzen ve asayişi sağlamada, düşmanlarını bertaraf etmede ordunun ehemmiyetini belirtmektedir.

Gerçekten de ordu Türk devletlerinde son derece önemli ve adetâ herşeyin merkezidir. Bağımsız yaşamak, yeni yerler fethedip yeni devletler kurmak hep ordu sayesinde gerçekleşmiştir. Türk hükümdarı herşeyden önce bir başkumandandır. Ve onun en önemli vazifelerinden biri ordusunun başında akınlar ve savaşlar yapmaktır. İşte bu anlayış içinde Türkler sadece ana vatanları olan Orta Asya'da değil onun dışında diğer coğrafyalarda da bağımsız devletler kurmuşlar; zaman zaman gittikleri ülkelerde nüfusları az da olsa hâkimiyeti ele geçirmeyi başarmışlardır. Türklerin askerlikteki maharetleri teşkilatçılıktaki maharetleri ile birleşmiş ve bu sayede asırlara hükmeden büyük devletler kurmuşlardır.

Onların askerlikteki üstünlükleri sadece kendi millet ve devletleri için bir teminat olmaktan başka diğer millet ve devletlere de fayda sağlamıştır. Meselâ Abbasi halifelerinden Me'mun (813-833) Türk askerlerini düzenli bir şekilde hilâfet ordusu saflarına almış böylece asayiş bakımından durumu

pek parlak olmayan devleti içinde bulunduğu durumdan kurtarmak istemiştir. Abbasi Halifeliği'ni tehdit eden iç ve dış baskılar Türkler'in orduya alınmasıyla bir nebze hafiflemiş, özellikle Mısır isyanlarının bastırılmasında ve Bizans'a karşı yapılan seferlerde Türkler önemli rol oynamışlardır.2

Abbasi Devleti'nin kuruluşunda büyük rolü olan ve giderek devletin bir Fars Devleti haline gelmesini arzu eden Fars unsuru bertaraf etmek isteyen Mu'tasım (833-842) devlet içinde Arap ve Fars unsurunun dışında olmak şartıyla kendisinin rahatlıkla güvenebileceği üçüncü bir unsura ihtiyaç duydu. O'nun düşündüğü bu unsur askerlikteki maharetleri kadar cesurluk, güvenilirlik ve sadakatlarıyla meşhur olan Türklerden başkası değildi. Nitekim onun döneminde orduya alınan ve kısa zamanda sayıları otuz bine ulaşan Türk askerleri sayesinde Azerbaycan'da başgösteren Babek tehlikesi ortadan kaldırıldı (837). Ayrıca Bizans ile yapılan mücadelelerde önemli başarılar elde edildi ve Bizans'ın İstanbul'dan sonra üçüncü büyük şehri olan Amorion (Ammûriye) fethedildi.3

Türk askerlerinin Abbasi Devleti içindeki müsbet hizmet safhaları kesintisiz yarım asır devam etti. Ve İslâm tarihinde 836-892 yılları arasındaki bu döneme "Samerra Devri" denildi ki adını hususi olarak Türk askerleri için kurulan ve Arapça "surre men rea" (gören sevindi) mânâsındaki Samerra şehrinden almaktaydı.

Türklerin askerlikteki maharetleri ve İslâm Devleti'ndeki hizmetleri dönemin müverrihlerinin de dikkatini çekmiştir. el-Cahiz Türklerin faziletlerinden bahsederken Türk askerleri ile Horasan birlikleri ve Hariciler arasında bir karşılaştırma yaparak; "Horasanlılar düşmanla karşılaşmanın başlangıcında geri çekilirler. Bu sırada kaçmaya başlarlarsa hezimete uğramışlardır.

Bununla beraber çok defa geri dönmezler. Fakat bu, askeri tehlikeye marûz bıraktıktan ve düşmanı hücuma tama ettirdikten sonra vukubulur. Haricîler bir geri kaçtılar mı kaçmışlardır. Artık geri çekildikten sonra tekrar hücuma geçmeleri hesaba katılmayacak kadar nâdirdir.

Türk Horasanlı gibi geri çekilmez. Geri döndüğü takdirde öldürücü bir zehir, insanın işini bitiren bir ölümdür. Zirâ, arkasındaki insana önündeki insan gibi okunu isabet ettirir. Bu kadar hızlı gitmesine rağmen kemend atmasından, kemendi ile düşmanın atını yere yıkmasından ve süvariyi atının üzerinden kapıp almasından emin olunamaz" diyerek Türklerin savaştaki cesaret ve hünerlerinden bahseder ve devamla; "Türk hücum ettiği zaman şahsı, silahı, hayvanı, hayvanının takımları ile ilgili herşeyi yanında bulundurur. Hızlı yürüyüşe, devamlı yolculuğa, uzun gece yürüyüşlerine ve memleketler katetmeye gelince bu hususta o cidden şâyân-ı teaccüptür" demektedir.4 Bundan da anlaşılıyor ki; Türkler askerlikte cesaret, maharet, disiplin ve sebati birleştirip çoğu zaman imkansızı başarmışlardır.

Türklerin askerlikteki üstünlükleri ve bu teşkilata verdikleri değer kurdukları devletlerin bünyesine de etki etmiştir. Meselâ Büyük Selçuklu Devleti tarihine baktığımızda askeri teşkilatın gerek hükümet ve gerekse eyalet teşkilatında müstesna bir yere sahip olduğunu görürüz. Esasen Selçuklu tarihi, mülkî teşkilat kadrolarını işgal eden İranlılarla, askerî teşkilat kadrolarını işgal eden Türkler arasında, bazen Türk hükümdarı ile mülkî teşkilatın başı olan veziri de içine alan gizli veya açık daimi bir nüfuz mücadelesi örnekleriyle doludur. Bu mücadelenin akisleri İranlı vezir Nizamü'l-Mülk'ün eserinde de yer almıştır.5

Büyük Selçuklu Devleti'nin Anadolu'daki uzantısı olan Türkiye Selçuklu Devleti'nin de en önemli özelliği askerî bir bünyeye sahip olmasıydı. Bu nedenle ordu devlet ve toplum hayatında son derece önemliydi. Türkiye Selçukluları İranlı ve İslâm hüviyetindeki idare

sistemini tevârüs etmiş oldukları Büyük Selçuklulardan daha ileri derecede eski Türk hususiyetlerini muhafaza ettiklerinden[6] askerî teşkilatda Büyük Selçuklulardan farklı bir takım uygulamalara da yer vermişlerdi. Bu farklılık şüphesiz zaman ve şartların zorlaması yanında coğrafi mekan ve yaşanılan tecrübelerin tabii sonucundan kaynaklanmaktaydı.

Türkiye Selçukluları Büyük Selçuklular gibi devletin temel unsuru olan Türkmenleri Anadolu'da dağıtmak ve iskân etmek amacını taşıyorlardı. Diğer yandan Büyük Selçuklulardan farklı olarak kumandanlara vilâyetler büyüklüğünde iktâlar vermemek suretiyle hâkimiyetin parçalanmasına ve feodalizmin kurulmasına engel oldular. Bundan başka yine Büyük Selçukluların aksine sübaşılar (serleşker, kumandan) iktâlarına ve askerlerine sahip değil, sadece askerî amir mevkiinde idiler. Esasen bu askerler sübaşılara bağlı köle değil devletin asıl sahibi Türklerden oluşan sipahiler idi. Bunların geçinme masrafı kumandana ve onun iktâına değil devletin kendilerine tahsis ettiği küçük iktâlara bağlanmıştı. Türkiye Selçuklularında uygulanan bu iktâ veya toprak sistemi sayesinde devletin feodal bünyesi tedricen hafifletilmişti.[7]

Bunun yanı sıra Büyük Selçuklularda devletin bekâsı için kardeşi Çağrı Bey ile büyük bir uyum içinde olan Tuğrul Bey zamanında uygulanmaya başlamış olan devletin merkezileştirilmesi hususu daha sonraki dönemde fetihler, Türk devlet telakkisi ve Türkmenler meselesi yüzünden tam olarak başarıya ulaşmamıştı. Sayılan sebeplere bağlı olarak uygulanan toprak hukuku yani iktâ sistemi devlet otoritesinin güçlü olduğu dönemlerde askerî yönden fevkâlade mühimdi. Ancak zamanla hanedan üyelerine, devlet hizmetinde bulunan büyük emirlere, savaşlarda yararlık gösteren neferlere verilen iktâlar bazen bir veya birkaç vilâyeti içine alacak kadar genişledi ve âdeta feodal bir yapı özelliği gösterdi. Büyük iktâlarda sahipleri emrinde bazen 100, 150, 300, 500, 800 hatta 1000 asker bulunmaktaydı ki gerçekte

10 askerden fazla asker besleyenleri büyük iktâlar grubuna sokmak mümkündü.[8] İdarelerinde geniş topraklar ve maiyetlerinde mühim askerî kuvvetler bulunan ve merkezdeki devlet teşkilatının küçük bir örneğini teşkil eden iktâ sahiplerinin bazen sultan ile, bazen kendi aralarında mücadelelere giriştikleri, iktâlarını yetersiz görenlerin tek başına veya aralarında ittifak kurarak isyan ettikleri görüldü.[9]

Türkiye Selçuklularında ise II. Kılıçarslan'ın devleti on bir oğlu arasında paylaştırması devletin feodal esaslara göre paylaştırılması esasının son örneği oldu.[10] II. Kılıçarslan'dan sonra Türkiye Selçuklu Devleti Moğol istilâsına kadar tam bir merkeziyetçi devlet manzarası arz etti. Selçuklulardan sonra Osmanlılar da devlet ve mirî arazi sistemini geliştirerek uyguladılar. Diğer bir husus Türkiye Selçuklularında devlet teşkilatında görev alan kişiler arasında askerî kadrolar sivil kadrolara nazaran daha kalabalık ve daha etkiliydi. Devlet ileri gelenlerinden büyük bir kesim "ehl-i Seyf"den olup emir rütbesini taşıyordu.[11]

Orduya ait bütün idarî işlere büyük divana bağlı olup ikinci derecedeki divanlar kategorisinde değerlendirebileceğimiz "Divan-ı Arz" bakardı. Ordunun levazımat ve ihtiyaçlarına bakan, maaşlarını veren, defterlerini tutup yoklamalarını yapan Divan-ı Arz reisine ise "Emir-i Arız" denirdi.[12]

Divan-ı Arz'ı bugünkü Milli Savunma Bakanlığı'na, Emir-i Arız'ı ise Milli Savunma Bakanı'na benzetmek mümkündür. Ordunun sevk ve idaresi ise "Beylerbeyi" veya "Melikü'l-Ümerâ" denilen kumandanın uhdesinde bulunuyordu. Önemli vilâyetlerde ise "Arzü'l Ceyş"ler vardı. Bunlar bir çeşit askerî defterdar konumunda idi.[13]

Günümüzde olduğu gibi Selçuklu ordusu üç temel unsurdan oluşuyordu. Bu unsurlar insan, teşkilât ve teçhizâtdı.

İnsan Unsuru

Ordunun en temel unsuru insan idi. Teşkilât ve teçhizâtın kullanımını sağlayan ve ordunun zafere ulaşmasında birinci derecede rol oynayan bu unsurdu. Türkiye Selçuklu Devleti'nde ordunun bünyesi yedi farklı şubeden meydana geliyordu.

Fuad Köprülü'nün de ifâde ettiği bu şubeleri şöyle sıralayabiliriz:

1-) Doğrudan doğruya sultanın şahsına bağlı olan ve daima merkezde bulunan kuvvet (hassa birlikleri); Bunlara "müfred" ya da çoğul olarak "mufarede";[14] "gulamân-ı has",[15] mulâzıman-ı yatak/yayak ve "halka-i hass" deniliyordu. Sarayda çeşitli hizmetlerde bulunan Serhenkler, candarlar, perdadarlar da bu zümreye dahildiler.[16] Memlük askerî teşkilatına ait bir ıstılâh olan "Halka-i Hass"[17] tâbiri müfârede askerlerinin bir kısmı idi.[18] Gulamân-ı hass, gulamân-ı dergah gibi tâbirlerle ifâde edilen gulâmlar yine Memlükler devrinde "memlük" veya "vişaki" ya da "uşaki" adını alan zümre idi. Osmanlı teşkilâtında "kul" ıstılahı da buradan alınmıştır.[19] Yine Selçuklularda bu ıstılahdan mülhem olan visakbaşı[20] tabirini görüyoruz ki bu sultanın odabaşısı veya muhafız komutanına verilen isimdi. Sultanın özel askerlerine ise "haşem-i has" deniliyordu.[21]

Bu hassa askerleri Büyük Selçuklularda olduğu gibi Türkiye Selçuklularında da değişik unsurlardan oluşuyordu. Bunlar muhtelif milletlerden ya esir edilmek veya köle satın alınmak suretiyle tedârik edilmişti.[22] Mesela I. İzzüddin Keykâvus'un Kazvinli, Deylemli, Rum ve Frenk serhengleri yani çavuşları mevcuttu.[23] Sultan I. Alâeddin Keykubad döneminde ise yine Kazvinli, Deylemli, Frenk, Rum ve Ruslardan oluşan hassa birliklerinin sayısı 500 kişi idi.[24] O, Ahlat'ı ele geçirdikten sonra şehrin tahriri için görevlendirdiği Vezir Pervâne ve Müstevfi ile beraber şehre maiyetindeki "müfârede" ve "gulâmân-ı has"dan bin süvari sevketmişti.[25]

Hususi surette talim ve terbiye gören gulamlardan oluşan bu daimi kuvvetin sayısı hakkında elimizde kesin bir kayıt yoktur. Ancak İbn Bibi'nin bazı kayıtlarında bunların sayıları hakkında değişik bilgiler mevcuttur. Meselâ o, I. Alâeddin Keykubad döneminde Selçuklu ordusunun Ermenistan üzerine yürüdüğü sırada müfârideden 10 bin savaşçı yiğit olduğunu belirtir.[26]

Fuad Köprülü'nün İbn Bibi'nin Houtsma'nın yayınladığı muhtasar Selçuknâme'den naklettiği rakam ise 3-5 bini geçmemektedir.[27] Ve bunların ekseriyeti süvaridir. Ancak Uzunçarşılı'nın İbn Vasıl'ın eseri Müferricü'l-Kurûb'dan naklettiği bir ifâdeye göre 1234 yılında Eyyûbî meliki Melik Kâmil ile I. Alâeddin Keykubâd arasında vukubulan çarpışmada Selçuk ordusunda piyadeler de bulunmaktaydı.[28]

Halka-i Has müfredleri sultanı muhafaza hizmetini gören Büyük Selçuklu sarayındaki müfredlerin aynısı idi. Bunların içindeki Mülazımân-ı Yatak veya Yayak tabiri ise tamamen Türkçe bir kelime olan otak veya otag kelimesinden alınmış bir ıstılah idi. Bu sınıf hükümdarın çadırını beklerdi. Bu teşkilâtın aynısını Memlüklerde görmek mümkündür.[29] Yine Osmanlılardaki Yeniçeri solakları Selçuklulardaki bu teşkilatın bir benzeri idi. Bu grubun Sultanın muhafazası hususunda önemli bir yer işgal ettiği İbn Bibi'de geçen bir kayıtta sarih olarak kendini gösterir; 1211 yılında Sultan I. Gıyâsüddin Keyhüsrev İznik Rum Devleti hâkimi I. Laskaris'e karşı sefere çıkmış ve Bizanslıları Alaşehir civarında bozguna uğratmıştı. Bu sırada Laskaris'in askerleri hükümdarlarının yenildiğini görünce dağlara ovalara kaçmaya başladılar. Bunun üzerine I. Gıyâsüddin'in bütün silahdar, candar ve müfârede birlikleri sultanı yalnız bırakıp ganimete dalmışlardı. Bu sırada aniden sultanın karşısına çıkan Frenk askerî bir hançer darbesi ile sultanı şehit etmişti.[30]

İbn Bibi'de Mülâzıman-ı Yatak kuvvetlerinin görevine dair bahislerde "seraperde"[31] ve Memlük tarihlerinde kullanılan "dehliz"[32] kelimesinin kullanılması bu grubun hükümdarın otağını muhafazayla görevli olduğunu ispatlar.[33] Candarlar ve bunların reisi olan "Emir-i Candar"ın görevi ise, müfârede kuvvetleriyle beraber, sultanı muhafaza etmekti. Bunlar süvari olup bellerinde altın işlemeli hamayil ile asılı kılıç taşırlardı.[34] Hükümdarın muhafızı olan candarların bir kısmı divanı muhafaza etmekte de istihdam edilirdi.

Hükümdarın hassa askerlerinden olan Mülâzıman-ı Yayak grubunun "Kanun-ı Yayak" adı verilen kanunları mevcut idi. Ve bunlar muhtemelen piyade olup kendilerine her zaman silah verilmezdi. Ancak sefer ve savaş halinde yani ihtiyaç hasıl olunca silah verilirdi.[35]

Bu gulâmân içinde saraya ayrılıp yetiştirilen köleler arasından Mübârizüddin Ertokuş, Celâlüddin Karatay, Melikü'l Ümerâ Seyfüddin Torumtay[36], Rum asıllı olup ihtidâ eden Emir Seyfüddin Hasoğuz[37] gibi değerli devlet adamları da çıkmıştı. Selçuklu Sultanları bu hassa askerlerinin intizamına oldukça dikkat ederlerdi. Sultan II. Gıyâsüddin Keyhüsrev tecrübeli komutanlarının itirazlarına rağmen Gulâmân-ı Has'ın teşvikiyle Kösedağ Savaşı'nı yapmaya karar vermişti.[38]

Hükümdarın hassa birliklerinin Sâmânîler, Gazneliler ve Büyük Selçuklularda olduğu gibi "Bitegani" yani maaşlı olmaları kuvvetle muhtemeldir.[39]

2-) Kayseri başta olmak üzere Sivas, Harput, Develi-Karahisar, Niksar, Malatya, Erzincan, Niğde, Ladik, Honas, Amasya gibi önemli askerî merkezlerde daimi surette bulunan muhafaza kuvvetleri[40]; bu merkezlere bağlı olan mıntıkalardaki iktâ sahipleri, Türkmenler ve müstahkem mevkilerdeki daimi kuvvetlerin komutanları o mıntıkanın sübaşısına ya da kaynaklarda geçen Farsça tâbir ile "serleşker"ine bağlıydılar.

Meselâ, Selçuklu Devleti'nin Moğol tahakkümüne girdiği dönemde naiblik ve vezirlik görevlerinden uzaklaştırılan Fahrüddin Ali 1274 yılında İlhanlı başkenti Tebriz'e gitmiş ve Abaka ile görüştükten sonra kendisine vezirlik makamı tekrar verilmiş, iki oğluna da Ladik (Denizli), Honas ve Karahisar-ı Devle sübaşılığı bırakılmıştı.41 Yine Moğol hâkimiyetine karşı ilk istiklâl harekâtına girişen beyler arasında mühim bir yere sahip olan ve Moğollar tarafından şehit edilen meşhur Hatiroğlu Şerefüddin Niğde Sübaşısı idi.42

1230'dan önce Harezmşahlar Devleti içinde bulunan ve 1230 Yassı-Çemen Savaşı'ndan sonra Anadolu'ya göçüp Malatya'ya yerleşen Germiyan aşireti reisi Alişiroğlu Muzafferüddin'in 13. yüzyılın ikinci yarısından önce Malatya sübaşısı olduğu tarihi kaynaklarda mevcuttur.43 Aynı dönemde Amasya sübaşılığı Hacı Armağanşah'ın, Sivas sübaşılığı Çaşnıgir Mübârizüddin Çavlı'nın ve Niksar sübaşılığı ise Mübârizüddin Yavtaş'ın uhdesinde bulunuyordu.44

Şehrin mülki idaresi ve inzibatı sübaşının emri altında bulunan kumandanlara aitti. Sübaşılar aynı zamanda savaş sırasında kaza, nahiye ve köyledeki, Tımarlı sipahiye kumandanlık ederlerdi.45

Türkiye Selçuklularında en önemli askerî merkezlerden biri Kayseri idi. Sultan I. Alâeddin Keykubâd döneminde Kayseri sübaşılığı Kemalüddin Kâmiyâr'a verilmişti.46 Ermeni seferi sonrasında Gürcü, Erran ve Azerbaycan sübaşılığı ise Emir Sinanüddin'e tevdi edildi.47

Antalya'nın 1216 yılında ikinci defa fethedilmesinde büyük rol oynayan Mübârizüddin Ertokuş'a da Alâeddin Keykubâd şehrin valiliğini ve sübaşılığını vermişti.48

3-) Merkezde veya kendi mıntıkasında bulunan büyük iktâ sahibi devlet adamlarının şahıslarına bağlı, gulam veya ücretli askerler; bunlara örnek olarak hem saray teşkilatında yer alıp hem de sübaşılık görevlerini üstlenen

Sivas sübaşısı Çaşnıgir Mübârizüddin Çavlı ile önceleri Niksar sübaşısı olan, daha sonra da Beylerbeyi makamına yükselen Mübârizüddin Yavtaş'ı verebiliriz. II. Gıyâsüddin Keyhüsrev'in Amid'i ele geçirmek üzere harekete geçtiği sırada Çaşnıgir Mübârizüddin Çavlı ile Niksar sübaşısı olan Mübârizüddin Yavtaş'a bir mektup gönderip Danişmend vilayetinin bütün askerleriyle, büyük bir görkem ve ihtişamla tam bir kararlılık ve vakarla, mükemmel bir güç ve kuvvetle Amid yolunu tutmalarını, acele etmeyi gerekli, durup eğlenmeyi mahzurlu saymalarını emrettiğini görmekteyiz.49

İbn Bibi bu büyük emirlerin de şahıslarına bağlı müfredlerinin ve gulamlarının olduğundan bahsetmektedir. Bunlara "ücr-i har"50 denilip adından da anlaşılacağı üzere paralı askerlerden oluşmaktadırlar. Hevâşi tabirinin ise bunların umumi heyetine verilen isim olması muhtemeldir.51

4-) Küçük iktâ sahiplerinin maiyetindeki kuvvet; yani Türkiye Selçuklu Devleti ordusunun asıl mühim kısmını oluşturan sipahiler. Bunlar ocakzâde yani babadan oğula geçmek suretiyle devletin en esaslı Türk askeri idiler.52 Tımarlı sipahiler ellişer kişilik müfrezeler halinde kısımlara ayrılmışlardı. Bunların başlarındaki kişiye "ellibaşı" denirdi. Son derece vatansever insanlardan oluşan bu süvari grup arasında yaşı ilerlemiş pek çok harp ve darp görmüş kişiler de mevcuttu. Meselâ Sultan I. İzzüddin Keykâvus döneminde Haleb Seferi sırasında Mübârizüddin Behramşah'ın Sivas'ın sübaşısı ellibaşı olan ve seksen yaşını geçmiş bulunan Mahmud Alp'in ikâzlarına uymaması neticesi muvaffak olunamamıştı.53

Antalya'nın fethine vesile olan Hüsamüddin Yavlak Arslan da Konya'nın ocakzâde sipahilerindendi.54

Tımarlı sipahilerin mühim vilayet merkezlerindeki kumandanlarına "sübaşı" denirdi. Sübaşıların "emir-i sipehsâlâr" ve "serleşker" ismi verilen mıntıka kumandanlarına tâbi olduklarını belirten Uzunçarşılı "serleşker" ıstılahı hususunda Köprülü ile ayrılığı düşer. Zirâ Köprülü sübaşı

kelimesinin kaynaklarda Farsça “serleşker” ile aynı mânâda kullanıldığını iddia eder.55 Fakat şurası bir gerçektir ki sübaşılar; emir-i sipehsâlâr, sipehsâlâr, emirü’l-kebir sipehsâlâr, isfehsâlâr, emir-i isfehsâlâr, ecelü’l-kebir veya melikü’l-ümerâ adıyla anılan bir komutana bağlı idiler. Ve serleşkerlerin ehliyet ve liyâkat sahibi olanları Melikü’l-Ümerâ yani Beylerbeyi olabilirdi.56

5-) Uçlarda ve beylerinin emrindeki kuvvet; Bunlar genellikle uçlara yerleştirilmiş Türkmen kabilelerine mensup kuvvetlerdi ki sadece savaş zamanında değil barış zamanında dahi komşu devletlere, Bizans, Ermeni ve Gürcülere akınlar yaparlardı. Bunları hudut muhafızı olarak değerlendirmek yanlış olmaz, ancak bunların Türkiye Selçukluları döneminde ve sonrasında pozisyonları gözönüne alındığında eksik bir değerlendirme olduğu ortaya çıkar. Zirâ bunların bir kısmı Selçuklular döneminde timarlı yani iktâlı idiler. Merkezi idarenin zayıflaması ile birlikte kendi hesaplarına hareket edip merkezi tanımıyorlar ve çoğu zaman isyan ediyorlardı. Ya da kendi bağımsız devletlerini kuruyorlardı.

İlk bakışta bunların Anadolu’daki siyasi birliği parçaladığı düşüncesi hasıl olsada Moğol tahakkümü döneminde Anadolu’nun Türkleşmesinde birinci derecede rol oynadıkları ortaya çıkar. Önceleri uçlara yerleştirilen ve sonraları küçük birer beylik kurmuş olan Karaman, Germiyan, Eşref, Hamidoğulları bu teşkilatın en çarpıcı örneklerini teşkil ederler.

1203’lü yıllarda Rüknüddin Süleymanşah zamanında batı uçlarına yerleştirilen Danişmend Hükümdarı Yağıbasan’ın oğulları Muzafferüddin Mahmud, Bedrüddin Yusuf ve Zahirüddin İli Selçukluların hudud kumandanlarından idiler. Bu kardeşlerin soyundan gelen Kalem ve Karası Beyler 13. yüzyılın sonları ile 14. yüzyılın başlarında Balıkesir, Bergama ve Çanakkale çevresini fethederek burada “Karasioğulları” adı ile anılacak beyliği kurmuşlardı.57

Sultan I. Alâeddin Keykubâd zamanında kendisine Batı uçlarından Kastamonu'nun iktâ olarak verildiği Hüsâmüddin Çoban ise sultanın emri ile Suğdak seferine gönderilmiş ve büyük başarılar elde etmişti.58

6-) Savaş zamanında ihtiyaç duyulduğunda Türkmenlerden veya ülke dahilinde yaşayan yabancı ırklara mensup halktan ücret ile alınan kuvvetler; bunlara "ücr-i har" veya "kadim-i cera-hur" deniliyordu. Meselâ Kösedağ Savaşı öncesinde II. Gıyâsüddin Keyhüsrev'in ordusuna kadim-i cera-hurdan ve iktâlara bağlı sipahilerden oluşan 70 bin süvari iltihâk etmişti.59 Paralı askerleri sadece hükümdar değil ihtiyaç hasıl olduğunda büyük emirler de istihdam ediyorlardı.

7-) Türkiye Selçuklu Devleti'nin vassallığını kabul eden veya yapılan bir anlaşma mücibince harp zamanında belirli miktarda asker göndermeyi taahhüd eden müslüman veya Hıristiyan devletlerin gönderdikleri yardımcı kuvvetler; Bunlar 13. yüzyılın ilk yarısında Bizans veya Trabzon İmparatorlarının, Ermeni ve Gürcü krallarının, Suriye ve el-Cezire bölgesindeki müslüman bazı küçük devlet hükümdarlarının gönderdikleri yardımcı kuvvetlerdi. Bunların techiz ve iaşe masrafları ve miktarları meselesi muahedelerle tesbit edilirdi.60 Meselâ Kösedağ Savaşı sırasında her savaşa iki bin askerle katılması gereken Nasuhuddin Farisî sözünü yerine getirmişti.61

Sinop'un 1216 yılında I. İzzüddin Keykâvus tarafından fethini müteakiben Sinop tekfuru Kyr Aleksi Sultan I. İzzüddin Keykâvus'tan emân dileyip canının bağışlanması şartıyla sultana yardım vaadediyor; "askerimi ondan esirgemem" şeklinde bir ifâde kullanıyordu.62

Bütün bunların yanısıra 13. yüzyılın ortalarında devlet hizmetine girmiş aşiret kuvvetleri de vardı. Bunların mühim bir kısmı uclara yerleştirilmişti. Celâlüddin Harezmşah'ın vefatından sonra Ahlat Seraskeri Sinanüddin Kaymaz'ın gayretleriyle Harezm aşiret reislerinden Kır Han, Bereket Han,

Köşlü Han ve Saru Han maiyetiyle birlikte Selçukluların hizmetine girmişti. Daha sonra bu mühim Türk kuvveti II. Gıyâsüddin Keyhüsrev'in basiretsizliği yüzünden Cezire ve Suriye taraflarına göçmeye mecbur kaldı.63

Farklı yedi şubeden oluşan Türkiye Selçuklu Devleti ordusunun sayısı hakkında 13. yüzyılın ikinci yarısına kadar bilgi veren kaynak yoktur. Ancak İbn Bibi'nin Kösedağ Savaşı öncesinde birtakım rakamlar vermesi kesin olmasa da Selçuklu ordusunun sayısı hakkında fikir edinmemizi sağlıyor. Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Bibi, sipahilerden ve ücretli askerlerden meydana gelen grubun sayısının 70 bin olduğunu, ayrıca uçlardan ve etraf komşu müslüman ve hristiyan devletlerden gelenlerin dışında sipahiden 80 bin kişinin bulunduğunu kaydeder.64

Selçuklu ordusunun en büyük kısmını süvariler teşkil etmekteydi. Bunun yanı sıra piyadelerin de bulunduğu ve kuşatma savaşlarında bunlardan istifâde edildiği açıktır. Günümüzdeki istihkâm kıtalarına benzeyen lağım ve mancınık kıtalarının bulunması da gerekir. Çünkü o dönemde yakma ve yıkma silahlarının özellikle kale kuşatmalarında ehemmiyeti büyüktü.

Türkiye Selçuklu Devleti ordusu görüldüğü gibi sadece Türkler ve Türk kabilelerinden müteşekkil değildi. Orduda farklı din ve milliyetlere mensup unsurlar bulunuyordu. Bunlar İran, Arap, Rum, Ermeni, Gürcü, Frenk ve Rus unsurlardı. Gerek Büyük Selçuklu Devleti'nde gerekse Türkiye Selçuklu Devleti'nde mütecanis olmayan kuvvetlerin teşkili devlet içinde sürekli mesele çıkarmaya mütemayil Türkmenlere karşı oluşturulmuş bir usuldü. Osmanlılar da bunu devam ettirmişler ve Yeniçeri teşkilatını oluşturmuşlardı.65

Türkiye Selçuklu Devleti ordusunu meydana getiren şubelerde Moğol istilâsından sonra birtakım değişiklikler olmuştu. Sultanın şahsına

bağlı hassa ordusu ile, bazı müstahkem mevkilerdeki kuvvetler muhafaza edilmişti. Ancak devlet içinde zaman zaman büyük problemler çıkaran Türkmenlerin bu dönemde ordudakı varlığını devam ettirdiği söylenemez. Paralı asker uygulaması devam etmişti. Bunun yanısıra Darü'l-Feth (Kayseri), Darü'l-Cihâd veya Darü'zafer (Aksaray) gibi adlarla anılan büyük askerî merkezlerde ve büyük iktâ sahiplerinin emrinde bulunan kuvvetlerin sayısı azalmıştı. Ordu mevcudunun 1277'ye kadar olan yıllarda tedricen azalmasının ve devletin yıkılış dönemine denk gelen yıllarda hemen hemen tamamen ortadan kalkmasının en büyük nedeni, iktâ sisteminin Moğol İşgali ile sarsılmasıydı.66 Moğollar iktâ sisteminin bozulmasını sağlamakla kalmamışlar, Selçuklu ordusunu sürekli kontrol altında tutarak sayıca büyümesine de engel olmuşlardı. Tahtta kalabilmek ve kardeşlerini bertaraf edebilmek için Moğolların desteğini sağlayan IV. Kılıçarslan döneminde iktâ bölgelerinin mülk haline getirilmesi timar sisteminin ifsâdına sebep olan en önemli hadiselerden biridir.

1277 yılında İlhanlı hükümdarı Abaka'nın Pervâne'yi ortadan kaldırmasından sonra Anadolu'daki Moğol tahakkümü iyice artmıştır. Bu tarihten sonra Selçuklu Devleti ve ordusu da fiilen ortadan kalkmış, iktâ idaresi yıkılmıştır. Bunun üzerine meslek ve maişetlerini kaybeden halk, Selçuklu Devleti yıkılıncaya kadar isyan ve kargaşalıklara sebep olmuş, Moğollar da tahakküm altına aldıkları oldukça zayıf durumdaki Selçuklu ordusuyla birlikte bu isyanları bastırmaya çalışmışlardır. Moğol-Selçuklu kuvvetlerinin ortak harekatına en iyi örnek Moğol tahakkümüne karşı istiklâl hareketine girişen ve bu duruma meşruiyet kazandırmak için yanına Selçuklu şehzadesi "cimri" lakaplı Gıyâsüddin Siyavuş'u alan Karamanoğlu Mehmed Bey zamanında gerçekleşmiştir. Mehmed Bey, Konya'da Selçuklu tahtını ele geçirmiş, Siyavuş'u sultan, kendisini de vezir ilân etmişti. Bu olay üzerine İlhanlı hükümdarı Abaka Moğol destekli

Selçuklu ordusunu Sahib Ata Fahrüddin Ali komutanlığında Mehmed Bey üzerine göndermiş, Mehmed Bey de Ermenek taraflarındaki dağlık bölgeye çekilmişti. Fahrüddin Ali, Mehmed Bey'i takip ederek Mut taraflarına gitti. Elli nefer Selçuklu ve elli nefer Moğol askerini ileri karakol olarak gönderdi.67 Mehmed Bey, Siyavuş'u savaşa sokmayıp, iki kardeşi ve amcaoğullarıyla birlikte Moğol-Selçuklu öncü kuvvetleri üzerine yürüdü. Moğollar sahte ricat takdiğini uygulamak suretiyle Mehmed Bey'i pusuya düşürüp birliklerini mağlup ettiler. Kendisini, kardeşlerini ve amcasının oğullarını öldürüp başlarını kestikten sonra Selçuk ordugahına gönderip halka teşhir edilmesini sağladılar.68

Ordu İçinde Komuta Mevkii ve Hiyerarşik Düzen

Diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Türkiye Selçuklularında da hükümdarın en büyük vazifelerinden biri harekât sırasında orduya kumanda etmekti. Zaman zaman orduya vezir69 veya "Melikü'l-Ümerâ" adı verilen komutan da kumanda edebiliyordu. Kumandan mevkiindeki sultana emirler (ümerâ), serleşker (sipehdâran-ı memâlik), reisler (rüesa) ve ileri gelenler (mü'teberân) refakat ediyorlardı.

Orduyu başlıbaşına bir teşkilat olarak değerlendirdiğimizde bu teşkilatın başında bulunan kişiye "Beylerbeyi" veya "Melikü'l-Ümerâ" denilmekteydi. Merkezde en yüksek askerî makamı işgal eden beylerbeyi protokolde de devlet teşkilatı içinde askerî ricalin en ön safında yer alıyordu. Ancak I. İzzüddin Keykâvus zamanında "emir-i meclislik" makamını işgal eden Mübârizüddin Behramşah rütbe ve makam itibariyle sultanın kendisine verdiği ehemmiyete ve itimata binaen en yüksek askerî mevkii olan beylerbeyi derecesinin dahi üzerine çıkarıldı.70

II. Kılıçarslan zamanında 1178 yılında Malatya'nın daha sonra da Sivas'ın alınmasıyla Danişmend Devleti ortadan kalkmış, Sivas hâkimi Danişmendli Yağı basan oğulları Müzafferüddin Mahmud ile kardeşleri

Zahirüddin İli ve Bedrüddin Yusuf da maiyetiyle birlikte Batı uçlarına tenkil edilmişti. Kaynaklarda Batı uclarında faaliyet gösteren Müzafferüddin Mahmud, I. Alâeddin Keykubad zamanında güney sahillerinin fethedilmesinden sonra Maraş çevresine hâkim olan Nusratüddin Hasan ve Kastamonu bölgesinde bulunan Hüsâmüddin Çoban da Melikü'l-Ümerâ şeklinde geçmektedir.71 Bu da gösteriyor ki devlet ordusunun başında herhangi bir sefere giden ya da devletin askerî teşkilatında önemli bir yeri olan kişilere de sadece unvan olmak şartıyla "Melikü'l-Ümerâ" denilebiliyordu.72 "Sipehdâr-ı bozorg" ya da "emir-i bozorg" tâbiri de uç beylerbeyi ile aynı mânâya geliyordu.73

Diğer devlet erkanı gibi beylerbeyi de iktâlara sahipti. Ve genellikle hükümet merkezinde ya da merkeze yakın olan kendi iktâsında bulunur ve savaş zamanı cepheye giderdi. Meselâ beylerbeyi Hatiroğlu Şerefüddin kendi iktâı olan Niğde'de bulunuyordu.74 Selçuklu tarihi boyunca kendi dönemleri içinde devletin bütün işlerinde bariz olarak nüfuzu görülen komutanlar arasında Seyfüddin Eyne, Şemsüddin Yavtaş, Şemsüddin Mes'ud bin Hatir, Seyfüddin Torumtay, Kemâlüddin Kamiyâr ve Hüsamüddin Çoban en meşhurları idi. Ordunun sübaşıları ile mıntıka serasker veya serleşkerleri de beylerbeyine tâbi olduğundan bu makamı temsil eden kişiler büyük bir müsellah güce sahiptiler. Bu yüzden hükümdarlar çoğu zaman kendilerinden çekinirlerdi.

Gerek şehzâdeler arası mücadelelerde gerekse devletin içinde bulunduğu kargaşalıklar esnasında devreye giren ordu devletin idare mekanizması içinde büyük bir nüfuza sahipti. Şehzadeler arası mücadelelerde I. Alâeddin Keykubâd ve İzzüddin Keykâvus mücadelesinde olduğu gibi orduyu yanına alan şehzade başarılı olabiliyor ve tahta geçip otoritesini tesis ediyordu.

Türkiye Selçuklu Devleti’nin “Yükselme Dönemi” de diyebileceğimiz 1176-1243 tarihleri arasında Selçuklu tahtında bulunan sultanlar Beylerbeyinin nüfuzunu kırmayı başarmışlar zaman zaman onları hile ile öldürmek ya da bu makama güvendikleri birini tayin etmek suretiyle kendilerini güvenceye almışlardır. Meselâ I. Alâeddin Keykubâd kendisinden şüphe ettiği Seyfüddin Eyne’yi öldürmüş ve yerine Komnen ailesinden bir mühtedi olan Emir Komninos’u tayin etmişti.75

Alâeddin Keykubâd’ın ölümünden önce kendisinin son Beylerbeyi, ilim ve faziletiyle meşhur Kemâlüddin Kamiyâr’a Eyyübi hükümdarı Melik Adil’in kızından doğan oğlu İzzüddin Kılıçarslan’ın tahta geçirilmesi hususunda vasiyette bulunmuş ve kendisinden söz almıştır. Ancak büyük oğlu daha tedârikli davranarak tahtı ele geçirmiş Kemâlüddin Kamiyâr’ı da öldürmüştür.

İbn Bibi’de geçen bir kayda göre Kemâlüddin Kamiyar orta dereceli bir emir (Ümerâ-yı Evsat’dan) iken Sultan I. Alâeddin Keykubâd’ın Alâiye’de kale dışında yaptırdığı av evine (şikar-hane) giderken sultanın yanında kendisi de yer almış ve dönüşte kalenin ayağında atı tökezleyip düşmüştü. Bunun üzerine Kemâlüddin atının eyerini sırtına vurup evine giderken durumu gören sultanın has nedimlerinden ve yakınlarından olan Şeş Telâk-ı Ahlatî’nin oğlu Nureddin onun bu halini sultana söylemişti. Sultan kaleye dönüp atının üzerinden indikten sonra Kemâlüddin Kamiyâr’ı yanına çağırıp gönlünü aldı. Ve kendisine özel bir hil’at, bin kırmızı dinar, 5 palanlı katır, 10 eyerli ve başlıklı at ve 5 erkek köle (gulam) verdi. Emirlerine de ona saygı göstermelerini söyledi. Ayrıca o zamana kadar geliri 100 bin akçe olan ve 60 asker barındıran Sivas’ın “Kars” adıyla meşhur Zara vilâyetini iktâ olarak verdi.76

Bu vesileyle sultan indinde yıldızı parlayan Kemâlüddin daha sonra Beylerbeyi makamına dahi getirildi.

Aksarayî'nin eserinde "emâret-i beylerbeyi" adı ile zikredilen beylerbeyliği makamı 1243'ten sonra Moğollar'ın kontrolüne geçmişti. Moğollar "Sipehdar-ı Kebir" ve "Sipehdâr-ı Memleket" unvanını da taşıyan beylerbeyini ya ençok güvendikleri Selçuk ricali arasından ya da kendilerine en çok hediyeler sunan kişiler arasından seçiliyorlardı. Ayrıca beylerbeyi yaptığı bütün icraatından dolayı Moğollara sorumlu idi ve yargıya çekilebiliyordu. Uc beylerbeyliği ise "Emir-i Vilâyet-i Uç" adını taşıyordu.77

Vilâyetlerde ise serleşkerler vardı. Bunlar kaynaklarda "emir-i leşker-i vilayet" veya "sipehdâr-ı vilâyet" olarak da geçmektedir.78 Serleşkerler görevli oldukları vilâyetlerin en yüksek askerî amiri idi. Ayrıca emniyet ve asayişi sağlamakla da mükelleftiler. Bunlar savaş veya sefer esnasında sultanın ya da Melikü'l-Ümera'nın kumanda ettiği orduya katılıyorlardı.

Serleşkerlerin emrinde kale kütuvali (muhafızı) bulunmaktaydı ki; bunlara Türkçe Uluğ Kutluğ Bilge Kütüvâl-Beg veya Emir-i Sipehsâlâr-ı Kebir ve Melikü'l-Mustahfizîn gibi lakaplar veriliyordu.79 Kütuvallerin maiyetinde hâris, durc-dâr, diz-dâr gibi muhafızlar bulunuyordu.80

İbn Bibi'de geçen "igdişbaşı" tabiri de orduya ait ıstılahlardan biridir.81 Uzunçarşılı'dan öğrendiğimiz malumata göre iğdiş iki mânâya gelmektedir. İğdişin birinci mânâsı kısırlaştırılmış insan veya hayvan demektir. İğdişin diğer mânâsı ise karışık soydan gelen insanlara yani ya annesi veya babası Türk olanlara denilir. Nitekim Selçuklu tarihi boyunca iki farklı olayda iğdişlerden bahsedilir. Bunlardan ilki I. İzzüddin Keykâvus ile kardeşi Alâeddin Keykubad arasındaki Ankara Mücadelesi esnasındadır. İzzüddin Keykâvus kardeşini Ankara kalesinde teslim olmağa mecbur etmiş, sonra da onu şehrin sarayından çıkartıp iğdişlerin birinin evinde göz altına aldırmış ve başına muhafızlar koymuştur.82

İkinci olay ise II. Gıyâsüddin Keyhüsrev zamanında geçer. 1240 yılında Anadolu'da sosyo-politik bir ayaklanma çıkaran Baba İshâk ve taraftarları Anadolu'da tedhiş esasına dayanan faaliyetlerini sürdürdükleri bir esnada Sivas'a girmişler ve Sivas iğdişbaşı olan Hurremşah adlı kişiyle diğer ileri gelenleri öldürmüşlerdir.83

Selçuklu ordusu hükümdarın lüzum gördüğü yerde (muasker) toplanır ve sonra da uğurlu sayılan bir günde hükümdarın otağı taşraya çıkarılıp kurulurdu.84

Ordu tertibatı diğer İslâm orduları gibi yapılırdı. Yani "Talâye",85 "talia" veya "pişdar" denilen mukaddime birlikler önde, sağda meymene, solda meysere yer alıyordu. Sultan genellikle ordunun "kalbgâh" denilen merkezinde bulunurdu. Ardcı birliklere ise "Saka" denilirdi.86

Sultan I. İzzüddin Keykâvus 1218 yılında Suriye seferi için güneye yönelmiş ve ordusuyla Elbistan'a kadar gelmişti. Bu sırada ileri gelen adamlarıyla bir meşveret meclisi tertip ederek harekâta nereden başlanılması gerektiği hususunda fikir teatisinde bulundu. Adamları da kendisine Merzban, Raban ve Tell-başir yolunun en uygun güzergâh olduğunu bildirdiler. Zirâ bu yol Halep'e kadar düzlük idi. Bunun üzerine Emir-i Arız orduyu yukarıda belirttiğimiz düzene uygun bir şekilde hazırlayıp planı yazıya geçirdi ve durumu sultana bildirdi. Sultan I. İzzüddin Keykâvus da kendisine arz edilen plan ve tertibi beğendi.87 Böylece sefer başarılı bir şekilde gerçekleşti.

Selçuklu Sultan ve kumandanları aralarındaki haberleşmeyi de "kussad" denilen haberciler sayesinde gerçekleştiriyorlardı. Kussadlar sadece savaş veya sefer sırasında muhabereyi sağlamakla kalmayıp bir sultanın cülus haberini ülkenin her tarafına bildirmek, vilâyetlere fetihnâme, emsile (misaller) ve fermanlar ulaştırmak, devlet erkânı arasındaki haberleşmeyi sağlamak ve istihbarat yapmak gibi görevleri de ifâ ediyorlardı.88

Techizat

Türkiye Selçuklu Devleti ordusunun piyâde ve süvari birliklerden oluştuğunu ancak süvarilerin orduda önemli bir yer işgal ettiğini daha önce belirtmiştik. Bu durumda atın süvari birliklerin vazgeçemeyeceği unsur olması tabiidir. Bütün Türk Devletlerinde olduğu gibi Türkiye Selçuklularında da gerek orduda ve gerekse sultanlar indinde atın özel bir yeri var idi. Meselâ Sultan III. Gıyâsüddin Keyhüsrev çok iyi ata binerdi.89 Aynı şekilde IV. Kılıçarslan da maiyetinin bütün uyarılarına ve ısrarına muhalif bir şekilde Aksaray sarayının merdivenlerini at ile inip çıkardı.90 Bu da gösteriyor ki; o dönemde at yetiştiriciliği ve at neslinin ıslahı oldukça önem arz ediyordu. Nitekim bunun en güzel örneği Pervâne Muinüddin zamanında yaşanmıştı. Takip etmiş olduğu iki yönlü siyaset yüzünden Pervâne'nin öldürüleceğini anlayan has adamlarından biri Pervâne'ye İlhanlı hükümdarı Abaka gelmeden önce kaçması için iyi bir cins at getirmiş, Pervâne de kendisinin kaçması halinde Anadolu halkına zulüm edileceğini ileri sürerek bu yola başvurmamıştı. 91

Bu devirde at sadece savaş techizatı değil, aynı zamanda kıymetli bir hediye addediliyordu. Niğde civarında bir kalede bulunan Türkmenler isyan etmişler, bunun üzerine Saltanat Naibi Emirşah bu isyanı bastırmak için harekete geçmişti. Bunun üzerine kaledeki Türkmenler kendilerinin affedilmesi için ona ve beraberindeki Moğol kumandanına iyi cins atlar göndermişler, ancak buna rağmen Emirşah kaleyi cebren almıştı.92

1243 yılına kadar bölgenin en büyük ve en müreffeh devletini ikâme eden Selçuklular, ordularında devrin bütün klasik silâhlarını isti'mal ediyorlardı. Özellikle kale muhasarasında kullanılan ve mancınık nev'inden bir düzenekle karşı tarafa ok atan çarh veya tiriçarh, ok ve yay,93 kılıç, kargı, çomak, demir, topuz (debbuz), gürz (derbaş), nacak (teberzin),94 zırh (kaz-agand),95 kalkan (siper),96 taş gülle, arrâde ve kaleye tırmanmak için

merdiven gibi savaş ve kuşatma silahları birinci planda idi. Ayrıca yakma ve yıkma silahı olarak kullanılan tiner, neft ve mancınık da önemliydi. Osmanlı Devleti'nde lağımcılarla aynı görevi ifâ eden neftçiler mevcuttu. Barutçular da neftçiler gibi yakma ve ateşe verme hususunda büyük bir ehemmiyeti haizdi. Kale delme görevini "Nekkab" denilen kişiler üstlenmişti. I. Gıyâsüddin Keyhüsrev, Antalya'yı fethederken şehrin etrafına 10 mancınık,97 I. Alâeddin Keykubâd Harput kalesini muhasara ettirirken de 19 mancınık kurdurmuştu. Yine I. Alâeddin Keykubâd zamanında beylerbeyi olan Kemâlüddin Kamiyar ile Çaşnıgir Emir Mübârizüddin Çavlı Gürcü vilayetlerini fethe çıkarken mancınık, arrade, neffatlar, nekkâblar, taş atanlar, yaycılar ve diğer savaş araç ve gereçlerini kullananları bulup bütün cephane aletlerini tertip etmişlerdi.98 Cephanelik mânâsında ise "zered-hane" tâbiri kullanılıyordu.99

Teşkilât

Teşkilât tâbiri oldukça şumûllü bir mânâ arz etmesine karşılık buradan kastımız ordunun adedleri, taktik ve stratejisidir.

Ordu Âdetleri

Selçuklu ordusunda disipline büyük bir önem verilirdi. Düzeni bozan ve emre itaat etmeyenler bunun cezasını hayatıyla öderdi. Meselâ III. Gıyâsüddin Keyhüsrev ve Sahip Ata Fahrüddin Ali Cimri isyanında sefere katılmayan Emir-i Bozorg-i Uç (uç beylerbeyi) Ali ile maiyetini öldürmüşlerdi.100

İki ordu arasında mübâreze (teke tek kavga) usulü vardı. İzzüddin Keykâvus kardeşi Alâeddin Keykubâd'ı Ankara Kalesi'nde muhasara ettiği sırada iki tarafın kumandanlarından, aralarında çocukluktan itibaren bir düşmanlık bulunan Emir-i Candar Necmüddin Behramşah ile Emir Mübârizüddin İsa ellerine mızrak, topuz ve kılıç alarak mübârezeye girişmişlerdi. 101

Orduda ganimetin paylaşılması hususunda İslâmi gelenek hâkimdi. Zaferden sonra sultan ordunun elde ettiği ganimet malından “Humsuhâs” adıyla beşte birini alırdı. I. Gıyâsüddin Keyhüsrev 1206 yılında Antalya’yı fethedip payitahta dönerken sahilden bir menzil yol aldıktan sonra Dudan mevkiinde durup Saltanat divanı Naibi’ni (Nüvvâb-ı Divan-ı Saltanat) davet ederek ganimetden beşte birinin “ahmâs-ı has” olarak hazineye verilmesi gerektiğini ferman etmişti.102

Selçuklu ordusu çeşitli vesilelerle bahsettiğimiz gibi etnik bakımdan oldukça çeşitli idi. Yassı-Çemen, Kösedağ gibi büyük muharebelerde müslüman Türk askerlerinin yanı sıra, Gürcü, Ermeni, Frenk, Rum, Rus ve Arap birlikleri de yer alıyordu.103

Selçuklu ordusunda bir diğer uygulama da savaş sırasında İznik ve Trabzon Rum Devletleri ile Ermeni Krallığı gibi vassal devletlerin birliklerinden istifâde edilmesiydi. Birliklerin vasfı, sayısı ve görevi gib hususlar metbû ve tâbi arasında yapılan karşılıklı ahid ve anlaşmalarla düzenlenirdi. Bu aynı zamanda vassallığın bir yükümlülüğü idi. I. Alâeddin Keykubâd zamanında Kahta Kalesi’nin Mübârizüddin Çavlı tarafından kuşatılması sırasında İznik Rum Devleti’nden gelen ve Ferdahle evladından olan beş kişi kuşatmada yardımcı birlikler arasında görev almış ve büyük hizmetleri geçmişti.

Orduda gûy-i çevgan (çevgan oyunu) rağbette idi. Bu oyun sultanlar arasında da büyük rağbet görmekteydi. I. İzzüddin Keykâvus haftada bir, I. Alâeddin Keykubâd da haftada iki kez sarayın bahçesinde teşrifat usullerine uygun olmak kaydıyla çevgen oynarlardı.104

Savaşta rehin alma usulü de uygulanıyordu. Lûlûve Kalesi kütuvali Sabıküddin isyan ettiği zaman üzerine saltanat naibi Emirşah sevkedilmişti. Emirşah, Sabıküddin’in naiblerinden birini ve küçük oğlunu rehin alarak

kaleye gönderdi. Bunun üzerine Sabıküddin itaatini arz etti. Emirşah da rehinlere hediyeler verdi ve dönmelerine izin verdi.105

Ordunun gerisinde zayi olan eşya ve hayvanları toplamakla görevli bir müfreze vardı. Asker kendisine ait olmayan hiçbir eşyayı almaz; sahipsiz eşyaları toplayıcılara haber verirdi. Toplayıcılar o eşyayı veya hayvanı alır, eğer eşya ise hükümdarın otağının kapısına asıp teşhir edilmesini sağlar, sahibi bulununca da teslim ederlerdi. Hayvan ise sahibi bulununcaya kadar hizmette kullanılırdı. Orduda kayıp eşya veya hayvanları, şahit gösterip almaları için dellâllar bağırtılırdı; kendisine ait olmayan eşyayı alan veya hayvanlarını zapt edemeyip başkasının tarlasına ve bostanına zarar verilmesini sağlayan kişiler derhal idam edilirdi.

Ordunun Emirü'l-Ümerâsı veya harekât esnasında en yetkili olan büyük kumandan muharebe hususunda

yapacağı işlere dair ordu erkanıyla meşveret ve müzâkerelerde bulunurdu. Bu da gösteriyor ki ordu içinde hiyerarşik düzen olmakla beraber demokratik bir sistem uygulanıyordu.

Bir ülke zapt edildiği zaman veya bir zafer kazanıldığında etrafa fetihnâmeler, hükümdarlara hediyeler (Hanı yağma) göndermek ve bayram (berâm) yapmak usul ve kanundu. Meselâ I. İzzüddin Keykâvus Antalya'yı 1216 yılında ikinci defa fethettiği zaman bir fetihnâme yayınlamıştı. Ayrıca şehrin fethi Cuma günü gerçekleşmiş, fetih bayramıyla Ramazan Bayramı birleşmişti.106 Ayrıca Şehrin fetihnâmesi İbn Bibi'nin ifâdesi ile dünyanın her yerine gönderilmiş, fetihten elde edilen ganimetler de padişahlara önem sırası ile hediye edilmişti.107

Fetihnâmeler sadece sultanların fetihlerde bulunduğu ikbâl devirlerinde değil, Moğol tahakkümü altında bulunulduğu inkırâz devirlerinde de yayınlanıyordu. IV. Kılıçarslan döneminde Türkmenlerden Kerimüddin Karaman ile kardeşleri Bunsuz ve Zeynü'l Hac isyan etmişlerdi. Kılıçarslan

isyanı bastırınca fetihnâmeler hazırlatıp kussad (haberciler) vasıtasıyla bütün vilayetlere göndertmişti.108 Moğol tahakkümüne isyan eden Niğde emiri Hatiroğlu Şerefüddin de zafer kazandığını zannedip etraf vilayetlere fetihnâmeler göndermişti.109

Selçuklu Ordusunun Uyguladığı Taktik ve Stratejileri

Bilindiği üzere taktik askerî kuvvetleri savaş meydanında hareket ettirme ve kullanmaktır. Strateji ise birliklerin hazır bulunması gereken yerlere tesbit ve belli noktalara sevkedilmesi yani “sevkü’l-ceyş” hadisesidir.

Selçuklu ordusu yapmış olduğu muharebelerde genellikle eski Türk savaş taktik ve stratejilerini uygulamışlardır. Meselâ II. Kılıçarslan 1176 yılında Eskişehir yolunu bırakıp Denizli yönünde ilerlemeye başlayan ve Selçuklu ordusunu gafil avlamak ve Konya’yı ele geçirmek isteyen Bizans İmparatoru Manuel’e karşı oldukça usta bir taktik uygulamıştı. O askerlerinin bir kısmına adetâ gerilla görevi vermek suretiyle düşmanın sağ ve solundan rahatsız edilip yıpranmalarını sağladı. Köyleri, su ve iâşe kaynaklarını tahrip ettirdi. Bu sırada Bizans ordusunda dizanteri başlamıştı. Bizans ordusu, Denizli’den çıkıp dar ve sarp kayalıklarla çevrili Kumdanlı (Miryokefalon) vadisine girdi ve sultanın kurduğu pusuya düştü. Geçitler kapatıldı. Bizans ordusu uçurumlar ile çevrili bu dar vadide şiddetli bir hücuma uğratılıp imhâ edildi. Pek çok ganimet elde edildi. İmparator Manuel geçidi açmak için bizzat hücuma geçti ise bunu başaramadı, kalkanı ve miğferi parçalandı.110 Bunun üzerine İmparator II. Kılıçarslan’a sulh teklifinde bulundu.

I. İzzüddin Keykâvus’un Halep seferi sırasında ordunun sevk ve idaresi de yine tamamen Türk aded ve geleneklerine uygun bir şekilde düzenlenmişti.

Türkiye Selçuklularında Donanma

Türklerin Anadolu'yu fethedinceye kadar yaşadıkları coğrafyaya baktığımızda onların daha önce Anadolu gibi etrafı denizlerle çevrili bir coğrafyaya hiç de alışık olmadıklarını görürüz. Bu sebeple diyebiliriz ki bozkırların mücadeleci kavmi Türkler ilk defa 1071'den sonra denizlerle tanışmışlardır. Onların bu döneme kadar geçirdikleri merhalelerde deniz ve denizciliğe dair tecrübelerinin bulunmaması yeni fethedilen bu coğrafyanın stratejik konumu düşünüldüğünde dezavantaj gibi gözükmektedir. Ancak onlar Anadolu'ya yerleşir yerleşmez yeni bir vatanı sahiplenmenin heyecanı yanı sıra bu yeni coğrafyanın tabii özelliklerine adapte olmanın da heyecanını yaşamışlardır. Bu ruh hali içerisinde bulundukları coğrafyanın stratejik konumunu en iyi şekilde kavrayıp ona uygun bir politika takip etmeyi başarmışlardır.

1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra Anadolu'ya göçen Türkler arasında Ege Denizi'nde Koyun Adaları önlerinde faaliyet gösteren Çaka Bey'i Türk denizcilik tarihinde ilk donanma kurucusu olarak kabul etmek mümkündür. Çaka Bey 1080'lerde İzmit'te kurmuş olduğu donanmasıyla ciddi fetihlerde bulunmuş, Trakya ve hatta Karadeniz'in kuzeyindeki Peçenekler ve damadı I. Kılıçarslan ile ittifak kurmak suretiyle İstanbul'u fethetmek istemiştir.

Ancak Bizans'ın devreye girmesi neticesinde Bizans'ın klasik entrikalarından birine aldanan I. Kılıçarslan kayınpederi Çaka Bey'in faaliyetlerinin kendi aleyhinde olduğunu düşünerek vermiş olduğu bir ziyafetle Çaka Bey'i öldürtmüştür.111

Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulamadığımız ilk Selçuklu donanması ise Süleyman Şah'ın Antakya seferine çıkarken yerine başkumandan olarak bıraktığı Ebu'l-Kasım tarafından kurulmuştur. Süleyman Şah'ın metbû devlet Büyük Selçuklu Devleti ile giriştiği rekabet sebebiyle doğuya yöneldiği bir sırada İznik'te kalan, Osman Turan'ın

tespitiyle Selçuklu hanedanına mensup olan ve bu yüzden “sultan” unvanını alan Ebu’l Kasım tam bir sultan edasıyla 1086 yılında Marmara sahillerinde Kios limanında gemi inşâsına başlamış, Bizans ile donanma sayesinde daha iyi mücadele edileceği idrâkine varmıştı.112 Hattâ bu çerçevede Çaka Bey ve Peçeneklerin desteğini almayı da düşünüyordu. Durumu istihbarat eden Bizans Makedonya’da yerleştirdiği “Vardar Türkleri”ne Tadik (Tadikios) kumandasında bir orduyu İznik üzerine gönderirken donanmayı da Butumites idâresinde harekete geçirdi. Bizans ordusu İznik önlerinde karargâh kurup kuşatma hazırlıklarına girişti. Türkler küçük bir baskın yapıp hemen surlar içine kapandılar. Bizans donanması da henüz inşâ halindeki Selçuklu gemilerini ateşe verdi.113 Böylece Bizans karada Türkü Türk’e kırdırmakla denizde de Selçuklu donanmasını yakmakla başarıya ulaşmış gözüküyordu. Ancak bu durum Selçuklu Devleti’ni yıldırmadı. Aksine Selçuklular bundan sonra denizlerdeki faaliyetlerin ve donanmanın ehemmiyetini daha da iyi kavradılar.

Selçuklu Devleti için denizcilikte üstünlük ve güçlü bir donanmanın mevcudiyeti üç bakımdan büyük önem arz ediyordu. Bunlardan birincisi; savunma amaçlı idi. İkincisi; Türk hâkimiyet anlayışından kaynaklanan hükümdarın milletine karşı vazifeleri çerçevesinde değerlendirilebilirdi. Çünkü Türk devletlerinde hükümdarın en önemli vazifelerinden biri halkın refahını temin etmekti. Bu sebeple Selçuklu Sultanlarının uygulamış oldukları ekonomik politikalarında bu amil birinci sırada rol oynamıştır. Selçuklu sultanları devletin yükselme devrinin başlangıcı olarak kabul edebileceğimiz 1176 Kumdanlı Zaferi’nin akabinde Selçuklu ekonomisinin gelişmesi için büyük bir çaba sarfetmişler, Selçuklu ekonomisini dünya ekonomisi ile bütünleştirmeye (entegre etmeye) çalışmışlardır. Bunun için ticarette özellikle de Anadolu’nun coğrafi konumu ile yakın alakalı olan deniz ticaretine büyük önem vermişlerdir. Üçüncüsü ise yeni fethedilen bu

ülkenin bütün nimetlerinden istifâde daha doğrusu onu vatan haline getirebilme ile alâkalıdır. Selçuklu sultanlarının temel politikalarından biri de Anadolu’nun tabii sınırlarına ulaşmak, onu tam anlamıyla bir Türk vatanı haline getirmektir. İşte bu sayılan amiller neticesinde Selçuklu sultanları denizciliğe ve donanmaya gereken ehemmiyeti vermişlerdir.

İlk Selçuklu hükümdarı olan Süleyman Şah zamanında onun komutanlarından olan Kara Tekin 1085 yılında Sinop ve çevresini fethetmişti. Sinop 1096 yılında gerçekleşen ilk Haçlı Seferinden sonra tekrar Bizans’ın eline geçti. Esasen I. Haçlı Seferine kadar gerek Batı Anadolu’da ve gerekse Marmara sahillerinde Üsküdar’a kadar ulaşan fetihler bu tarihten sonra belli bir süre duraklamış ve bu seferden sonra Türkiye Selçuklu Devleti bir “kara devleti” haline gelmiştir. Bu tür acı tecrübeleri yaşayan Selçuklu Sultanları daha sonraki dönemlerde daha temkinli davranıp güçlü donanmalar inşâ ettirdiler. Bu donanmaların inşâ edildiği üç önemli merkez vardı. Bunlar güneyde Antalya ve Alaiye ile kuzeyde Sinop idi. Çünkü dönemin en önemli liman şehri olan bu yerler hem gemi kerestesi tedârikine hem de donanma inşâsına en uygun yerlerdi.

İlk olarak II. Kılıçarslan uygulamış olduğu ekonomik politikaya muvâzeneli olarak güneyde önemli bir ticaret limanı olan Antalya üzerine bir sefer düzenledi. 1182’de Antalya’yı kuşattı. Ancak alamadı. Bu şehri 1207’de I. Gıyâsüddin Keyhüsrev ele geçirdi.114 Fakat birkaç yıl sonra şehir tekrar elden çıktı. Şehrin ikinci defa fethedilmesi 1216 yılında I. İzzüddin Keykâvus zamanında gerçekleşti.

1176’dan sonra II. Kılıçarslan’ın ülkesini on bir oğlu arasında paylaştırması neticesinde Tokat meliki olan Rüknüddin Süleyman Şah Samsun kıyılarını fethetmiş, Rumların elinde bulunan bu şehrin yakınlarında Müslüman Samsun’un kurulmasını sağlamıştı.

Kuzey’in en önemli ticaret limanı olan Sinop, ikinci kez Türklerin eline 1214 yılında I. İzzüddin Keykâvus zamanında geçti. Ancak Kösedağ Savaşı’ndan sona devletin siyasî gücünü yitirmesi sebebiyle 1259 yılında şehir tekrar Trabzon Rumlarının işgaline uğradı. Şehrin üçüncü kez 1266 yılında ele geçirilmesi o dönemde vezir olan Pervâne Müinüddin’in ve inkırâz içindeki devletin en önemli hadisesi olmuştur. Sinop’u kendi eli ile fethetmek sonra da bu şehri bir nevi kılıç hakkı olarak almak isteyen Pervâne, Danişmend ili, Niksar, Samsun ve çevresinden topladığı 4000 kadar süvariyle karadan harekâta geçmiş, ancak başarılı olamamış, sonradan temin ettiği gemiler ve 1000 kadar askerle pek çetin bir mücâdele sonucunda 1266 baharında şehri ele geçirmiştir.115 Fetihten sonra sultandan şehrin ve ona ait ilin kendisine temlikini istemiş, Sultan IV.

Kılıçarslan da beklenen “temlik menşurunu” derhal göndermiştir.116 Zirâ Pervane bu fetih planını ve temlik hususunu daha Tebriz’e Abaka’nın yanına gittiği bır sırada Abaka’dan izin almak suretiyle kararlaştırmış, kendisine temliknâmenin gönderilmesi sadece olayın tasdik edilmesini ve sağlama alınmasını temin etmiştir.

Müteaddid defalar Türklerin elinden çıkan ve tekrar ele geçen Sinop’un bir diğer özelliği de bütün Karadeniz ve hattâ Kırım sahillerinde faaliyette bulunmaya elverişli önemli bir üss olması idi. Filhakika I. Alâeddin Keykubâd zamanında Kastamonu muktaı olan Hüsâmeddin Çoban’ın Karadeniz ticaret yolunu açmak için Suğdak üzerine sefere gönderilip büyük başarılar elde ettiği bilinmektedir. Bir plan dahilinde gerçekleşen bu sefer sonunda devrin önemli ticaret merkezlerinden olan Suğdak ele geçirilmiş, Rus knezliklerine ağır darbeler vurulmuş ve Karadeniz ticaret yolu açılmıştır. Ayrıca bu yolun açılmasıyla pek çok Kıpçak Türk’ü Anadolu’ya akın edip Karadeniz bölgesine yerleşmiş ve bölgenin Türkleşmesini sağlamıştır.117

Güney'deki ikinci büyük liman şehri olan Alaiye'nin ele geçirilmesi ise I. Alâeddin Keykubad zamanında gerçekleşmiştir. Alâeddin Keykubâd 1221 yılında Rumların elinde bulunan ve "Kalonoros" adıyla anılan şehrin kalesini ele geçirmiş ve şehrin adı kendi adına nisbetle "Alâiye" olarak anılmıştır. Alâeddin Keykubâd şehri ele geçirdikten sonra burada adı ve şanıyla mütenâsip medeni tesisler inşâ ettirmiş, kışı bahar gibi güzel olan şehri kendisi ve halefleri için kışlık bir istirahat beldesi haline getirmiştir.118 Burada 12 kapılı bir saray yaptıran Keykubâd şehrin Antalya'ya yakın olması sebebiyle burada bir donanma da inşâ ettirmiştir.

Türkiye Selçuklu Devleti donanmasındaki komutanlara gelince; XIII. yüzyılın ilk yarısı sonlarında Selçuklu teşkilatında "Reisü'l-Bahr" unvanlı büyük bir memur bulunup Selçukluların Karadeniz'de en mühim deniz üssü olan Sinop'ta oturduğu bilinmektedir.119 Bu dönemde Şüca'üddin adında biri Reisü'l-Bahr iken bir aralık Moğolların itimadına binean II. Gıyâsüddin Keyhüsrev zamanında saltanat naibliği gibi devletin en mühim vazifelerinden birine tayin olunduğu sonra da vezir Şemsüddin ile aralarının açılıp tekrar Sinop'a çekildiği bildirilir.120 Aynı yüzyılın ikinci yarısında kaynaklarda Selçuklu ümerâsı arasında pek mühim bir mevkii olan "Emirü's Sevâhil Hoca Yunus" ile "Melikü's-Sevahil Bahaüddin"den bahsedilmektedir.

F. Köprülü, Selçuklu Donanması içinde en yüksek askerî mevkii olan Reisü'l-Bahr unvanının Moğol istilâsından sonra ilk olarak Emirü's-Sevahil'e ve daha sonra da Melikü's-Sevahil'e tebdil edildiğini belirtir.121 Bu unvanın Akdeniz sahillerinde özellikle Antalya ve çevresinde faaliyet gösteren Teke Beyliği gibi emâretlerde de değiştiği ve tam bir istiklâli ifade eden "sultan" kelimesine dönüştüğü düşünülecek olursa durum daha da iyi anlaşılır. Ayrıca Osmanlılarda gemi kaptanlarına "reis" denilmesi de bununla alakalı olsa gerek. Menteşe Beyliği'ne dair ciddî bir çalışma

yapmış olan P. Wittek'in 676 (1277-78) yılında Alanya'da bir caminin kitabesinde Emirü's-Sevahil ve yine başka bir kitabede ise Melikü's-Sevahil ibaresi bulunduğu kaydı122 bu memuriyetin Selçukul Devleti'nin Akdeniz kıyılarını içine alan bölümünde de bulunduğunu bildirir. İbn Bibi'nin ve Aksarayî'nin isimlerini zikrettiği Emirü's-Sevahil Hoca Yunus ile Melikü's-Sevahil Bahâüddin de esasen Akdeniz sahillerinde görevliydiler.

Selçuklu Ordusunun Yaylak ve Kışlak Yerleri

Yaylak ve kışlaklar ordu kumandanının ve efradının savaş zamanı dışında dinlendikleri, talim yaptıkları yerlerdir. Yaylak ve kışlaklarda ordu mensupları bulundukları bölgede dağılıyorlardı.123 Bu sebeple Moğol işgali devrinde Moğolların yaylakta olmasından istifâde ederek isyana kalkışanlar oluyordu.124 Ordu için kışlak ve yaylak seçimi son derece önemlidir. Selçukluların Anadolu'da muhtelif yerleri kışlak ya da yaylak olarak seçtikleri görülmektedir. Moğollar Anadolu'ya geldikleri vakit ilk zamanlar yaylak ve kışlak yerlerini Selçuklular'dan sorup öğrenmişlerdir. Bunun yanısıra Anadolu'da bazı yerlerin hem yaylak ve hem de kışlak için uygun olduğu anlaşılıyor. Mesela I. Kılıçarslan yaylak ve kışlak için Birecik, Urfa, Diyarbakır ve Fırat sahillerini tercih etmiştir.125 Moğol komutanı Baycu da Erzincan'ı yaylak ve kışlak olarak seçmiştir.126

Selçuklu Devleti ordusu ve Moğol ordusu Anadolu'da Aksaray'da Ribat-ı Kılıçarslan civarında127, Delice'de,128 Niksar'da,129 Karabük'te,130 Sakarya131 ve Konya'da132 kışlamışlardır. Yaylak için seçilen yerler ise genellikle yazın serin, suyu ve otlağı bol olan yerlerdir. Bu sebeple Kırşehir133 ve Yabanlu134 tercih edilmiştir. Sivas ve Elbistan arasında bulunan önemli bir ticaret şehri ve aynı zamanda milletlerarası bir fuar merkezi olan Yabanlu, Selçuklu ordularının doğu ve güneye yapacakları seferlerde toplanma yeriydi. Konya'nın 6 km.

kuzeyinde bulunan Ruzbe ovası ise payitahttan sefere çıkıldığı zaman ilk konaklama veya ordugâh kurma yeriydi.135

DİPNOTLAR

1 Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul, 1988, III. Baskı, s. 65.

2 Hakkı Dursun Yıldız, "Türkler'in Müslüman Olmaları", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul, 1989, Çağ Yay., VI. Cilt, s. 44.

3 H. D. Yıldız, a. g. m., s. 44.

4 el-Câhiz, Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türkler'in Faziletleri, Ankara, 1988, II. Baskı, s. 67.

5 M. Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı II, Ankara, 1983, s. 218.

6 Nejat Kaymaz, "Anadolu Selçuklu Devleti'nin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü", D. T. C. F. Tarih Araştırmaları Der., (1964), II. Cilt, S. 2-3, ss. 97.

7 Osman Turan, Türk Cihân hâkimiyeti Mefküresi Tarihi, İstanbul, 1993, VI. Baskı, II. Cilt, s. 18.

8 Osman Turan, "İktâ Mad." M. E. B. İslâm Ans., V. Cilt, II. Kısım, s. 955.

9 Osman Turan, aynı yer.

10 O. Turan, Türk Cihan hâkimiyeti Mefküresi Tarihi, II. Cilt, s. 12.

11 Aydın Taneri, "Müsâmeretü'l Ahbâr'ın Türkiye Selçukluları Devlet Teşkilâtı Bakımından Değeri", D. T. C. F. Tarih Araştırmaları Der. (1966), IV. Cilt, S. 6-7, ss. 162.

12 İbn Bibi, el-Evamirü'l-Ala'iye fi'l-Umuri'l-Ala'iye (Selçuk-name), (Ter: Mürsel Öztürk), Ankara, 1996, II. Cilt, s. 74; İ. Hakkı Uzunçarşılı,

Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal, Ankara, 1988, IV. Baskı, s. 96.

13 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 97.

14 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 117.

15 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 99.

16 M. Fuad Köprülü, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri", T. H. İ. T. Mec., (1931), I. Cilt, s. 242.

17 "Ecnadü'l-Halka" da denilen bu ıstılah ilk olarak Memlük askerî teşkilatında görülmektedir. Bunlar hükümdarın hassa birliklerinden olup 40'ar kişilik gruplardan oluşurlardı. Saraydaki diğer Memlüklerden farklı olup herhangi bir hükme tâbi değillerdi. Onlardan sadece savaş ve sefer zamanı istifâde edilirdi. Muhammed Ahmed Duhman, Mu'cemü'l-Elfazü't-Tarihiyye fi'l-Asri'l-Memlukiyye, Suriye, 1990, s. 12.

18 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 100.

19 M. F. Köprülü, a. g. m., s. 243.

20 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 67.

21 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 124.

22 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 101.

23 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 194.

24 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 234.

25 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 101.

26 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 428.

27 M. F. Köprülü, a.g.m., s. 244.

28 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 100.

29 M. A Duhman, a.g.e., s. 155.

30 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 130.

31 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 71.

32 "Dehliz-i Mübârek" olarak da geçmektedir. İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 163.

33 F. Köprülü, a.g.m., s. 245.

34 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 81.

35 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 101.

36 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 155.

37 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 93.

38 II. Gıyâsûddin Keyhüsrev'in bu hususdaki müzâkereleri için bkz. İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 64-65.

39 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 102.

40 M. F. Köprülü, a.g.m., s. 245.

41 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 175-176.

42 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 165.

43 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 50.

44 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 44.

45 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 103.

46 Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ın Kemâlûddin Kâmiyâr'a gönderdiği subaşılık menşuru ve ayrıca subaşının görevlerine dair bilgi için bkz. Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, Ankara, 1988, II. Baskı, s. 74-78.

47 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 429.

48 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 119.

49 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 44.

50 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 117.

51 M. F. Köprülü, a.g.m., s. 246.

52 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 102.

53 O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1993, III. Baskı, s. 317.

54 İ. H. uzunçarşılı, Medhal, s. 103.

55 M. F. Köprülü, a.g.m., s. 245.

56 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 104.

57 Ali Sevim-Yaşar Yücel, Türkiye Tarihi, Ankara, 1989, s. 262.

58 Hüsâmûddin Çoban'ın Suğdak Seferi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 315-345.

59 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 67.

60 M. F. Köprülü, a. g. m., s. 247.

61 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 67.

62 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 174.

63 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 105.

64 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 67-68.

65 M. F. Köprülü, a.g.m., s. 249.

66 A. Taneri, a.g.m., s. 163.

67 İ. H. Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, Ankara, 1988, IV. Baskı, s. 6.

68 İ. H. Uzunçarşılı, aynı eser, s. 7.

69 Kerimû'd-din Mehmet Aksarayî, Müsâmeretü'l-Ahbâr (Moğallar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi), (Nşr. O. Turan); Ankara, 1944, s. 112.

70 Sultan I. İzzüddin Keykâvus döneminde Ermeniler'in elinde bulunan Keban Kalesi kuşatması sırasında "Emir-i Meclislik" görevinde bulunan Mübârizüddin Behramşah Sultan gelmeden önce Ermenilerle kıyasıya bir mücadeleye başlamıştır. Gerek sultan gelmeden önce verdiği mücadele ile gerekse kuşatma esnasında büyük bir şöhrete sahip olan Ermeni başkomutanı Baron Konstantin komutanlardan Osin ve Noşin'i esir almak suretiyle zaferin kazanılmasında başlıca rol oynayan Mübârizüddin Behramşah I. İzzüddin Keykâvus tarafından büyük bir takdir toplamıştı. Hatta Keykâvus üzerinden çıkardığı elbiseyi kendisine hil'at olarak verip kendisini o güne kadar görülmedik bir şekilde mükafatlandırdı. Salim Koca, I. İzzeddin Keykâvus, (1211-1220), Ankara, 1997, s. 45.

71 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 319.

72 N. Kaymaz, a.g.m., I, s. 126.

73 A. Taneri, a.g.m., s. 165.

74 Aksarayî, a.g.e., s. 274.

75 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 289; İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 99.

76 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 290.

77 Aksarayî, a.g.e., s. 132.

78 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 167.

79 O. Turan, Vesikalar, s. 34.

80 Kütuval tâyini ve maiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. O. Turan, Vesikalar, s. 33-34.

81 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 51.

82 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 106; Salim Koca, a.g.e., s. 27.

83 İbn Bibi, a.g.e., II. Cilt, s. 51.

84 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 107.

85 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 395.

86 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 107.

87 İbn Bibi, v., I. Cilt, s. 205.

88 A. Taneri, a.g.m., s. 166.

89 Aksarayî, a.g.e., s. 88.

90 Aksarayî, a.g.e., s. 82.

91 Aksarayî, a.g.e., s. 117.

92 Aksarayî, a.g.e., s. 254.

93 Bunlar arasında Şam ve adını Özbekistan'ın başkenti bugünkü Taşkent'in eski adı olan Şaş'dan alan ve "Çaç" olarak adlandırılan yaylar en makbul olanlarıydı. İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 233.

94 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 234.

95 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 129.

96 Gılân ve Hint yapısı olanlar meşhurdu. İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 233.

97 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 117.

98 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 421.

99 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 164.

100 Aksarayî, a.g.e., s. 132.

101 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 156.

102 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 119; Tuncer Baykara, I. Gıyâsüddin Keyhüsrev (1164-1211), Ankara, 1997, s. 38.

103 Yassı-Çemen Savaşı'nda ordunun durumu için bkz. İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 394, aynı şekilde Kösedağ Savaşı için aynı eser, II. Cilt, s. 70.

104 A. Taneri, a.g.m., s. 169.

105 Aksarayî, a.g.e., s. 254.

106 O. Turan, Vesikalar, s. 101.

107 İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 167.

108 Aksarayî, a.g.e., s. 132.

109 Aksarayî, a.g.e., s. 104-105.

110 A. Taneri, Osmanlı Kara ve Deniz Kuvvetleri, Ankara, 1981, s. 51.

111 O. Turan, S. Z. T., s. 98.

112 O. Turan, S. Z. T., s. 84.

113 O. Turan, aynı yer.

114 A. Taneri, a.g.e., s. 54.

115 Nejat Kaymaz, Pervâne Mü'inü'd-din Süleyman, Ankara, 1970, s. 112-113.

116 N. Kaymaz, a.g.e., s. 114.

117 Melikü'l-Ümerâ Hüsâmüddin Çoban'ın Hazar Denizi (Kırım ve Kıpçak Sahilleri) tarafına yönelmesi ve Suğdak seferi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 325 v. d.

118 O. Turan, S. Z. T., s. 337.

119 A. Taneri, a.g.e., s. 55.

120 M. F. Köprülü, a.g.m., s. 206; İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 125.

121 M. F. Köprülü, a.g.m., s. 206.

122 P. Wittek, Menteşe Beyliği, Ankara, 1986, II. Baskı, s. 29-30.

123 A. Taneri, a.g.m., s. 167.

124 Aksarayî, a.g.e., s. 71.

125 Aksarayî, a.g.e., s. 27.

126 Aksarayî, a.g.e., s. 145.

127 Aksarayî, a.g.e., s. 42.

128 Aksarayî, a.g.e., s. 108, 112, 192.

129 Aksarayî, a.g.e., s. 309.

130 Aksarayî, a.g.e., s. 311.

131 Aksarayî, a.g.e., s. 312.

132 Aksarayî, a.g.e., s. 113.

133 Aksarayî, a.g.e., s. 85.

134 Aksarayî, a.g.e., s. 286-308.

135 Aksarayî, a.g.e., s. 69; İbn Bibi, a.g.e., I. Cilt, s. 59.

KAYNAKLAR

AKSARAYÎ, Kerimü'd-din Mehmed, Müsâmeretü'l-Ahbâr, (Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi), (Nşr. O. Turan), Ankara, 1944.

BAYKARA, Tuncer, I. Gıyâsüddin Keyhüsrev (1164-1211), Ankara, 1997.

İBN BİBİ, El-Evâmirü'l-Ala'iye Fi'l-Umuri'l-Ala'iye, (Selçuk-nâme), (Ter. M. Öztürk), Ankara, 1996, I. ve II. Ciltler.

EL-CÂHİZ, Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, Ankara, 1988, II. Baskı.

DUHMAN, Muhammed Ahmed, Mu’cemü’l-Elfazü’t-Tarihiyye fi’l-Asri’l-Memlukiyye, Suriye, 1990.

KAYMAZ, Nejat, Pervâne Mü’inü’d-din Süleyman, Ankara, 1970.

—–, “Anadolu Selçuklu Devleti’nin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü”, D. T. C. F. Tarih Araştırmaları Der., (1964)., II. Cilt, S. 2-3.

KOCA, Salim, I. İzzeddin Keykâvus, (1211-1220), Ankara, 1997.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, “Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te’siri”, T. H. İ. T. Mec., (1931), I. Cilt.

KÖYMEN, M. Altay, Alp Arslan ve Zamanı II, Ankara, 1983.

ÖGEL, Bahaeddin, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul, 1988, III. Baskı.

SEVİM, Ali-YÜCEL, Yaşar, Türkiye Tarihi, Ankara, 1989.

TANERİ, Aydın, Osmanlı Kara ve Deniz Kuvvetleri, Ankara, 1981.

—–, “Müsâmeretü’l Ahbâr’ın Türkiye Selçukluları Devlet Teşkilâtı Bakımından Değeri”, D. T. C. F. Tarih Araştırmaları Der., (1966), IV. Cilt, S. 6-7.

TURAN, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1993, III. Baskı.

—–, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara, 1988, II. Baskı.

—–, Türk Cihân hâkimiyeti Mefküresi Tarihi, İstanbul, 1993, VI. Baskı.

—–, “İkta Mad. ” M. E. B. İslâm Ansiklopedisi, V. Cilt, II. Kısım.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal, Ankara, 1988, IV. Baskı.

—–, Anadolu Beylikleri, Ankara, 1988, IV. Baskı.

WITTEK, P., Menteşe Beyliği, Ankara, 1986, II. Baskı.

YILDIZ, H. Dursun, “Türkler’in Müslüman Olmaları”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul, 1989, Çağ Yay.

Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku / Prof. Dr. Osman Turan [s.189-199]

Selçukluların İslam ülkelerine hâkim olmalarıyla İslam medeniyeti ve Müslüman kavimlerinin tarihinde yeni bir devir açıldığı, siyasi bakımdan olduğu gibi içtimai, iktisadi ve kültürel bakımdan da büyük değişikler vuku bulduğu halde bu büyük hadise, maalesef, henüz tarihi ehemmiyetiyle mütenasip bir araştırma mevzuu olmamış, hatta yalnız Türk ve İslam kavimlerinin değil, dünya tarihinin de dönüm noktalarından biri olan Selçuk istilası ve bunun neticeleri ancak pek yeni kavranılmaya başlanmıştır.1 Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nun kurulmasıyla başlayan ve Osmanlı İmparatorluğu’nun son asrına kadar, her sahada devam eden geniş devletçilik siyaset ve zihniyetinin en bariz ve hayrete şayan tecellileri, şüphesiz toprak idaresi ve hukukunda vuku bulmuştur. Eski Türk askeri teşkilat ve an’aneleri üzerinde kurulan Selçuk İmparatorluğu, kendinden önceki İslam devletlerinden farklı ve ilk defa olara, kölelere ve ücretli askerlere dayanan ordu sistemini imparatorluğun idaresi altında bulunan bütün ülkeleri eski Türk askeri esaslarına göre teşkilatlandırırken askeri iktâları ihdas etmek suretiyle askerlikte ve toprak idaresinde yeni bir sistem vücuda getirdi. Esası, muayyen toprak parçaları üzerinde, devlete ait vergilerin kısmen veya tamamen, hizmet karşılığı olarak, ordu mensuplarına terke dilmesinden ibaret olan bu iktâ sistemi İslâm ülkeleri toprakları için hukukî değil, sadece idarî bir değişikliktir. Toprak idaresinde askerî hizmet esasınâ göre tatbik edilen bu yenilik ilim âlemince, az çok malûm olmakla beraber henüz ciddî bir şekilde tetkik edilmiş değildir2 Biz burada, yakında neşredeceğimiz bir eserde, tetkik etmiş olduğumuz Selçuklu iktâı ile meşgul olmayacak, sadece Selçuklu Türkiyesi’nde bu iktâ sistemiyle birlikte tatbik edilen ve bugüne kadar ilim âleminin dikkatini çekmemiş olan toprak

hukukundaki değişikliğin, yani bütün memlekete şâmil miri toprak sisteminin mevcudiyeti üzerinde duracak ve devletin bazı kayıt ve şartlara göre tanımış olduğu hususî toprak mülkiyeti şekillerini meydana koyacağız.

Askerî iktâlar, mahiyeti icabı, hukukî durumu öşrî ve harâcî olarak tespit edilmiş olan yani Müslim ve gayrimüslimlerin mülkiyet hakkı tanınmış bulunan veya mülkiyeti doğrudan doğruya devlete ait olan topraklar üzerinde kurulabileceğinden, Büyük Selçuklu İmparatorluğu, hüküm sürdüğü eski İslâm ülkelerinde, şeriatın kuvvetle müdafaa ettiği hususî toprak mülkiyetine dokunmadı ve yeni fethedilen Anadolu topraklarında olduğu gibi, buralarda da toprakları devletleştirme imkânını bulamayarak veya buna lüzum da görmeyerek sadece yeni bir idarî sistem, askerî iktâ1ar, kurmakla iktifa etti. Bundan dolayı elimizde bulunan çok mütenevvi kaynaklarca toprakların Selçuklular tarafından devlet mülkü (mîrî) haline getirildiğine dair bir kayda rastlanamaz. Bu münasebetle Nizâmülmülk’ün “Bütün mülk ve reâyâ sultanındır”3 ifadesi ancak yüksek murakabe sultana yani devlete ait olduğu tarzında anlaşılmak icabeder.

Halife Nâsır Lidinillah’ın veziri Müeyyidülmülk’ün, belki de Türkiye’de tatbik edilen mîrî toprak sisteminden ilham almak sureti ile, Ahvaz taraflarında, halife namına hususî toprak mülkiyetine yapmak istediği müdahelenin şiddetli bir infiale sebebiyet vermesi de böyle bir hâdisenin Müslüman ülkelerinde ne kadar yabancı telâkki edildiğine bir delil olsa gerek.4 Hattâ Osmanlı devrinde Kürtlerle meskûn bazı Şark vilâyetlerinin mirî topraklar rejimine tâbi tutulmaması keyfiyetini de biz buraların daha önce İslâm hudutları içerisine girmiş olmaları dolayısıyla İslâm hukukuna göre taayyün etmiş bulunan hukukî durumlarının daha Selçuklular zamanında kabul edilmiş olacağıyla izah etmek istiyoruz. Tabiatıyla burada Abbasi devrinde teessüs eden İslâm hukukunun toprak

ahkâmının Selçuklular devrinde de câri olduğunu kabul etmekle iktifa edeceğiz.

İslâm ülkelerinde askerî iktâlar hususî toprak mülkiyet hakkını muhafaza ederek kurulurken Bizanslılardan yeni fethedilen ve binaenaleyh İslâm hukukuna göre hukukî vaziyetleri daha evvel taayyün etmemiş bulunan Türkiye'de topraklar devlet mülkü (mîrî) haline getirildikten sonra iktâlar bu topraklar üzerine kurulmuş ve aşağıda belirteceğimiz hudut ve şekiller dışında, hususi toprak mülkiyetinin tanınmaması filî bir güçlüğe maruz bulunmadan tatbik edilmiştir. Eski islâm ülkelerinde türlü menşelerden gelen ve mülkiyeti devlete ait (mîrî) bulunan birtakım topraklar mevcut olmuş ise de bunlar devletin hususî toprak mülkiyetine müdahale eden bir siyasetin neticesi olarak teşekkül etmemiş ve bu gibi toprakların miktarı azalıp çoğalmakla beraber hiçbir zaman, Türkiye'de olduğu kadar, memlekete şâmil bir nispeti bulmamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Anadolu ve Rumeli topraklarında hususî mülkiyet ahkâmının câri olmayıp bütün memleket topraklarının devlet mülkü (mîrî) esasında bir hukuki duruma tâbi olduğu, nazarî İslâm hukukuna (fıkıh'a) karşı örfî hukuk sahasındaki teşriî faaliyetlerin XV. ve XVI. asırdan itibaren tedvin edildiği malûmdur. Osmanlı pâdişahları namına tedvin edilen ve fakat şüphesiz daha evvelki devirlerden beri örfî hukuk sahasındaki faaliyetlerin metin haline geldiğini gösteren Osmanlı kanun-nâmeleri ile zamanın şeyhülislâmlarının, hususuyla bunların başında, Ebussuûd Efendi'in fetvâ'ları mirî toprak rejiminin mahiyet ve esaslarını, nazarî İslâm hukukuyla bu örfî hukukun telifi gayretlerini meydana koyan başlıca vesikaları teşkil eder. Osmanlı tarihiyle uğraşanlar için az çok bilinen ve Netâyicül-Vukuât müellifi tarafından esasları kısaca tespit edilen mîrî toprak sistemi, ancak son zamanlarda, Profesör Ömer Lütfi Barkan'ın,

mevzuun ehemmiyetiyle mütenasip, araştırmaları sâyesinde anlaşılmaya başlamıştır.

II.

Böyle olmakla beraber mîrî toprak rejiminin Osmanlılarda nasıl vücut bulduğu, hiç olmazsa, daha önce Türkiye Selçuklularında bu rejimin câri olup olmadığı ve menşei hakkında ciddî bir fikir veya tetkik ilmî edebiyatda henüz yer almış değildir. Bu, Selçuklu Türkiyesi tarihine ait kaynakların kifayetsizliği ve araştırmaların da henüz pek iptidaî bir safhada bulunmasıyla ilgilidir. Eldeki birkaç kroniğin, bunun sathında ve siyasî şahsiyetlerle alâkası dolayısıyla iktâlar hakkında verdikleri mahdut malûmatı bile, siyasî vak’alarla alâkası olmayan ve daha hususî bir mahiyet arz eden toprak hukukunda bekleyemeyiz. Osmanlı devri gibi bu devrin de bu türlü meseleleri hakkında en mühim kaynak olması icabeden ve bizce mevcudiyetleri bilinen arazi tahrir defterleri ve bunlarla ilgili kanunların, herhalde Osmanlılardan çok önce, Selçuklu arşivinin mahvolması dolayısıyla, elimize geçmemiş olması bizi en esaslı kaynaklardan mahrum bırakmıştır. Bundan başka bu devirde Türkiye’de yazılmış fıkıh kitaplarının, toprak hukukunda yapılan bu mühim değişiklikten bahsetmeleri ve kaynak bakımından daha iyi bir durumda bulunmamız beklenebilirdi. Fakat bizim tetkik etmek imkânını bulduğumuz bu gibi eserlerde, maalesef, bu hususa dair bir malûmata rastlayamadık. Bu keyfiyet, herhalde, fıkıh ulemâsının bu yeni sistemi nazarî İslâm hukukunun çerçevesi içerisinde kabul etmemiş olmalarıyla kabili izahtır. Filhakika Karamanlı Pîr Mehmed Zübdetü’l-fetâva adlı eserinde (Hicrî 964) mîrî toprakların Türkçe “tapu” ile bey’ini câiz gördüğü halde zamanın ulemâsının bunu fâsit telâkki ettiğine dair kaydı bu bakımdan dikkate şayandır.5 Bu münasebetle bu türlü kaynaklardan pek ümitli olamayacağımızı söylemek mümkündür. Bununla beraber eldeki

vesikaların, teferruattan sarfınazar, Selçuklu Türkiyesi'nde mîrî toprak sisteminin câri olduğunu ispata ve esaslarını meydana koymaya kâfi geleceği kanaatindeyiz. İleride, her an elde edilmesi mümkün olan, yeni vesikalar ile yeni araştırmaların bizi daha iyi neticelere götürebileceği de muhakkaktır. İşaret ettiğimiz Osmanlı devri hukukî vesikaları, Rumeli ile birlikte Anadolu topraklarının da hususî mülkiyet değil devlet mülkiyeti (mîri) hükümlerine tâbi olduğunu ifadede müttefiktirler. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun İslâm ülkelerinde muteber bulunan toprak hukukunu kabûl etmeleri mecburiyeti gibi Osmanlıların da, kendilerinden önce bir İslâm ülkesi haline gelen, Anadolu topraklarında kurulmuş içtimaî ve hukukî esasları alt üst edecek bir harekete girişmiş olacaklarını düşünmek imkânsızdır. Filhakika, hocam Fuad Köprülü'nün tetkikleriyle esasları ispat ve bizim araştırmalarımızla da daha birçok hususlarıyla teyit edildiği, üzere, Selçukluların bir devamı olduğu anlaşılan Osmanlıların, Anadolu'da yaptıkları fetihlere dair tarihî kaynaklar onların bu taraflarda ilhak ettikleri memleketlerin mevcut kanunlarını, toprak idaresini ve tımarlarını aynen eski nizamında bıraktıklarını veya bunları iktibas ettiklerini müttefik olarak göstermektedir.6 Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut içtimaî nizamı muhafazada ne kadar itina gösterdiğinin bâriz bir delili de ilhak edilen bu topraklarda, sadece, mevcut olan timar idarelerini değil, çok kere, halkın alışkın olduğu eski timar sahiplerini bile yerlerinde bırakmış olmasıdır.7 Binaenaleyh bu zihniyetle hareket ettiğini daha birçok misalleriyle bildiğimiz imparatorluk, mîrî toprak rejimini kendisi icat etmemiş, bilâkis bu rejime tâbi topraklar üzerinde kurulmuş ve bu gibi toprakları eski teşkilâtıyla bünyesine almış ve Selçukluların Anadolu'da kendilerine mîras bıraktığı bu sistemi, yeni fethedilen, Rumeli topraklarına nakil ve teşmilden başka bir şey yapmamıştır. Esasen kanun-nâmelerin Rumeli gibi Anadolu topraklarının da "Hîn-i fetihte ne öşriyye ve ne de harâciyye kılınıp temlik

olunmuştur; arz-ı mîrî demekle marûftur” ifadesi de dikkate şayandır. Gerçekten “Hîn-i fetihte” ibaresiyle, Müslüman bir ülke olması dolayısıyla, Osmanlıların Anadolu’daki arazi ilhaklarının bahis mevzuu olmaması, bununla Selçuk fetihlerinin kastedilmiş bulunması icap eder. Uçlarda teşekkül eden ve yeni fetihlerde bulunan beyliklerin de mîrîleştirme hususunda aynı tarzda hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Bu muhakeme tarzı bizi, zarûrî toprak rejiminin Osmanlılara Selçuklulardan geçtiği kanaatine ve bu hususu araştırmaya sevketti.

Filhakika Selçuk vakfiyelerinde sultana mahsus arazi (arz assultanî), iktâ arazisi (arâzi al iktâiyye), büyük divân arazisi (arâzi divân al-kebîr) ve Aksarâyî’nin gösterdiği üzere, Moğol devrinde dalay arazisi adıyla zikredilen topraklar mülkiyeti devlete ait bu mîrî topraklardır.8 Kronik ve vakfiyelerde sultanlara ait haslar (arz al-hassa as-sultanî) adıyla gösterilen yerler de bu mîrî topraklardan saltanat ailesine tahsis edilen yerlerdir. Gerçekten vakfiyelerde şehir ve kasabalar civarında yapılan vakıfların hudutları tespit edilirken, hususî mülk olan topraklar mülk sahiplerinin adlarıyla zikredildiği halde şehir ve kasabaların uzaklarında yapılan vakıf arazi hudutlarının sultan arâzisi, iktâ arâzisi ve büyük divân arâzisi adıyla gösterilmesi dikkati çekicidir ve bu toprakların hususî şahıslara değil devlet mülkiyetine (mîrî’ye) ait olduğunu ifade eder. Aşağıda hususî mülkiyet şekillerinden bahsederken burada meydana çıkan hususî mülkiyet üzerinde ayrıca duracağız.

Türkiye’de mîrî topraklar üzerine kurulan iktâ sistemi Moğol istilâsıyla önce sarsıldı ve 1276 tarihinden sonra da Selçuk ordusunun ortadan kalkması bu ordunun esasını teşkil eden iktâların yıkılmasını intaç etti. Devletle halk arasında mutavassıt bir mevkide bulunan iktâ sahiplerinin vazifelerinden mahrum kalması mîrî toprakların idaresinde de birtakım sarsıntılar ve değişiklikler vücude getirdi, ki bu münasebetle birtakım

hâdiseler kroniklerde yer alarak mîrî topraklar hakkında birtakım bilgiler edinmek imkânı hasıl oldu. Filhakikâ İbn Bîbî, Selçuk ordusunun henûz mevcut olduğu, binaenaleyh iktâ sisteminin kısmen bu mevcut ordu mensuplarının elinde bulunduğu IV. Kılıçarslan (ölümü 1264) zamanında, birçok Anadolu topraklarının hususî mülk haline konulduğunu, sultanın bunlara bu hususta menşûr ve misaller verdiğini söylemektedir.9 Bu ifade Türkiye'de toprak mülkiyetinin şahıslara değil devlete ait olduğunu ve iktâ idaresinin bozulması dolayısıyla hususî mülkiyetin mîrî topraklar aleyhine geliştiğini göstermek bakımından dikkate şayandır. Bundan önceleri normal şartlara göre idare edilen ve memleketçe mâruf bulunan bu sistemden kaynakların bahsetmelerine bir sebep yoktu. İktâ idaresi bozulduktan sonra İlhânlı devleti bir taraftan içtimaî nizâmı muhafaza etmek, öte yandan devlet hazinesine zarar vermemek için mîrî toprakların idaresiyle bir hayli meşgul oldu ise de hiç bir zaman bu meseleyi halle muvaffak olamadı. Nitekim Hamdullah Kazvînî'nin Olcaytu zamanında (1304-1316) Anadolu'ya vezirlikle gönderilen Ahmed Lâkûşî'nin divâna ait mülkleri mansıp sahiplerine sattığı, bu suretle Rûm'un çok yerinin mülk olduğu ve bu sâyede memleketin mâmûr bir hale geldiği, arazi divanın mülkiyetinde kalsaydı hâkimlerin yerlerinde kalmakta itimatları olmayacağı için memlekette harabînin yüz göstereceği10 tarzındaki ifadesi mîrî toprakların bütün Türkiye'ye şâmil bulunduğunu, İlhanlıların eski nizamı idameye muvaffak olamayarak memleketin bu yüzden harap ve devlet hazinesinin mutazarrır olduğunu göstermektedir.

İlhanlıların, Muinüddin Pervane'nin ölümünden (1276) sonra Anadolu'da devlet işlerini, gönderdikleri umumî valilerle, ellerine aldıkları zaman dalay adıyla kurdukları toprak idaresinin bu mîrî topraklarına ait olduğu şüphesizdir. Bizim metinlerde incü karşılığı olarak geçen bu ıstılahın Türkçe ve Moğolcada deniz, okyanus ve büyük çöl ifade eden

iptidaî manasını genişleterek umumî ve Anadolu'da umuma mahsus arazi mefhumunu karşılamış olduğu anlaşılıyor.11 Filhakika Gazan Han'ın Selçuklu modeline göre askerî ikta sistemini ihyası dolayısıyla bilhassa Reşîdüddin ve Nahçevânî gibi toprak meselelerine dair çok mühim ve tafsilâtlı malûmat veren kaynak müelliflerinin İran'da dalay adıyla bir toprak rejiminden bahsetmemeleri bu ıstılahın Anadolu'ya has bu mîrî topraklara alem olmasıyla kabili izahtır.12 Halbuki adını zikrettiğimiz kaynaklar gibi toprak meselelerine ancak siyasî vak'alar dolayısıyla temas eden Aksarâyî dalay topraklarına türlü vesilelerle temas etmektedir.

Gerçekten işaret ettiğimiz sebepler dolayısıyla İlhanlı Devleti, mîrî topraklar için 1276'dan sonra, bir Dalay idaresi kurmuş ve Taycu ile Hasan Bey'i o zaman bir kısmı incû (hükümdar hasları) olan bunlar üzerine tayin etmişti. 1292'de Keyhatu bu arazinin idaresini Mücîrüddin Emir-Şah'ın emrine vermiş, o da bunlar üzerine müstevfîler tayin etmişti.13 Bu suretle vaktiyle iktâ sahipleri vasıtasıyla idare edilen mîrî topraklar için Dîvân-ı dalay adıyla yeni bir teşkilât kurulmuş oldu.14

İktâ idaresinin kalkmasıyla İlhanî Devleti'nin kurmuş olduğu dalay teşkilâtı mîrî toprakların muhafaza ve idaresinde güçlüklere maruz kalıyordu. Bu vaziyet hususî toprak mülkiyetinin gelişme istidadını arttırmaya sebep oluyordu. Halbuki İlhanlı Devleti Selçuklulardan miras aldığı bu toprakları kendi mülkiyetinde tutmayı hazinenin menfaatine uygun buluyordu. Bu münasebetle ekserisi eski iktâ sahipleri olduğu anlaşılan şahısların bu toprakları hususî mülk haline getirmelerini zaman zaman önlemeye çalıştı. Filhakika Argun Han zamanında (1284-1291) hususî mülk haline gelen yerlerin istirdadı için İran'dan birtakım maliyeciler gönderildi; fakat Samagar Noyan halk arasında uyanan hoşnutsuzluğu yatıştırmak maksadıyla bu hâdiseyi önledi.15 Bununla beraber bu mümanaat muvakkat olduğundan Anadolu dört malî bölgeye

ayrıldığı zaman bu istirdat işine tekrar teşebbüs edildi.16 Gazan Han, Kör Timür Yarguçı'yı aslı mîrî topraklar olan bu hususi mülklerin eski hale ifrağı için Anadolu'ya gönderdi. Bu hâdisenin mülk sahiplerini isyana sevketmesi Gazan Han'a arz edilince bu topraklar altmış tümen yani 3.600.000 dirhem (İkinci Cihan Harbi'nden önceki kıymetiyle takriben beş milyon Türk Lirası)17 para mukabilinde mülk olarak bu kimselerin elinde bırakıldı ve bu meblâğ vilâyetlere taksim edilerek bir kısmı hazineye, bir kısmı da Anadolu'daki idarecilerin maaşlarına tahsis edildi.18 Bu kayıt mirî halinden mülk haline geçen toprakların ehemmiyetini göstermek bakımından da dikkate şayandır.19 Bununla beraber bu kayıtlarla Anadolu'daki mîrî toprakların tamamıyla hususi mülk haline geçtiğine veya mîrî toprak meselesinin halledildiğine hükmetmemelidir. Gerçekten 1298'de müstevfî Şerefeddin Osman'ın, Anadolu'da mîrîden gaspedilerek, mülk haline konan ve bin çift öküzün işliyebileceği bir araziyi, ordunun ihtiyaçları için 300.000 tagar karşılığında iltizama almak maksadıyla Gazan Han'a yaptığı müracaat bu bakımdan mühimdir. Zo.20 Bir çiftlik (bir çift öküzle işlenen) toprak, arazinin verim kabiliyetine göre, 80-150 dönüm itibar edildiğinden, bu miktar ortalama 300.000 dönüm demektir. Toprağın verimini de ortalama bire on kabul edersek bu topraklardan, 150.000 ton mahsul alınacaktı ki bizim hesabımıza göre 300.000 tagar 50.000 tona tekabül ettiğinden 10.000 tonu, yani 2/3'si bu topraklarda çalışanlara bırakılıyordu demektir.21 Yukarıda kaydettiğimiz üzere daha sonra Olcaytu zamanında, Ahmed Lâkûşî'nin divâna ait yerleri yani mîrî toprakları mansıp sahiplerine sattığı ve böylece Anadolu'da toprakların çoğunun hususî mülk haline getirildiğine dair Hamdullah Kazvîni'nin ifadesi de hususî toprak mülkiyetinin inkişafına rağmen mîrî toprak rejiminin devam etmekte olduğunu göstermektedir.

Böylece Moğol hâkimiyeti Anadolu'da iktâ sistemini yıktıktan sonra mîrî toprak rejimi de bundan müteessir olarak nasıl sarsıldığını ve hususi toprak mülkiyetinin bunun aleyhinde gelişmekte olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. İlhaniler Anadolu'daki kuvvetlerini muayyen mıntakalarda toplu olarak garnizonlar halinde bulundurmuşlar; kendi askerlerini Selçuk iktâlarına tevzi etmedikleri gibi bu iktâlar üzerinde yaşayan Selçuk askerlerindende faydalanmışlardır. Hattâ Gazan Han İran'da Selçuk modeline göre iktâ sistemini ihya ettiği halde Anadolu'da ne iktâ sahiplerini yerlerinde bırakmak ve ne de kendi askerlerine tevzi etmek suretiyle muhafaza etmedi. Birinci şık onların askerlikte Moğol unsuruna dayanmış olmalarıyla alâkalı olsa gerek. Bu suretle askerlik vazifeleriyle birlikte geçim vasıtalarını da kaybeden iktâ sahiplerinin, 1267'den sonra, memlekette yer yer vuku bulan birçok isyan hareketlerinin başlıca âmili olduğu, Aksarâyî'nin sık sık yerli beylerin isyanlarına dair haber verdiği hâdiselerin bu sebepten ileri geldiği şüphesizdir.

Doğrudan doğruya İlhanlıların idare ettiği Orta Anadolu'da bu siyasî ve içtimaî hadiseler cereyan ederken daha ilk Moğol darbesiyle Selçuk Devleti sarsıldıktan itibaren Türkmen beyleri uçlarda bir takım küçük devletler kurmaya başlamışlardı ki bunların Selçuk veya İlhanlı Devleti'yle bağlılıkları pek zayıf ve lafzî idi. Kısmen eski Selçuk toprakları ve onun her türlü devlet teşkilât ve an'aneleri üzerinde kurulan bu beylikler askeri iktalarla birlikte mîrî toprak rejimini de aynen almışlar veya muhafaza etmişler ve hâkimiyetlerini genişlettikleri Hıristiyan topraklarına da bu sistemi götürmüşlerdir. Esasen, aşağıda mîrî toprak rejiminin menşeinden bahsederken de temas edeceğimiz üzere, göçebe ananelerine daha fazla bağlı bulunan bu beylikler, her halde, daha menşelerden beri bu rejimin esasına yabancı değillerdi. Bu suretle askerî iktalarla birlikte mîrî toprak sistemini de yaşatan bu Türkmen devletleri Moğol hâkimiyetinin Orta

Anadolu’da zevali üzerine bu tarafları da idarelerine altına aldılar ve buralarda henüz yaşamakta olan mîrî rejimini eski şekilde kuvvetlendirmiş oldular. Böylece daha başlangıçta toprakları mîrî rejimine dayanan Osmanlı devleti Anadoluda ilhak ettiği memleketlerde de aynı rejim ile karşılaştı ve bu hususta bir güçlüğe maruz kalmadı.

III.

Selçuk Türkiyesi’nde toprak mülkiyetinin devlete ait (mirî) olduğunu böylece meydana koyduktan sonra bu topraklar üzerinde çalışan reâyânın bunları ne gibi hukukî esaslar dairesinde işlediğini, toprak ve devletle münasebetlerini, hiç olmazsa ana hatlarıyla, tespit etmek icap eder. Kaynakların bu husustaki nedretini, esaslardaki ayniyete dayanarak, Osmanlı devrinin zengin vesikalarıyla gidermek yolu bugün için zaruridir. Burada umumî esaslarını tespit etmekle iktifa edeceğimiz mîrî toprak sisteminde devletin mülkiyet hakkı, toprakların yüksek murakabesinden ibaret olup ona bizzat tasarruf köylünün hakkı olarak tanınmakta, yani devlet toprakların mülkiyet hakkını elinde bulundurmak suretiyle amme menfaati için takip etmekte olduğu geniş ziraî ve içtimaî siyaseti tatbikte her türlü serbestiyi elinde tutmaktadır. Aşağıda mîrîleştirme faaliyetinin hangi sebep ve şartların neticesi olarak vücut bulduğunu tespit ederken söyleyeceğimiz üzere bu sâyede devlet kendi selâhiyetlerine dayanarak yeni fethedilen topraklarda mütemadiyen Orta Asya’dan geçen Türk kabilelerini iskân etmek imkânını bulurken öte yandan, eskiden olduğu gibi fetihten sonra da, büyük bir toprak aristokrasisinin zuhuriyle vücut bulacak olan içtimaî tezatlara da fırsat vermemektedir. Reâyâya tanıdığı bazı haklar sayesinde de onu yarıcı veya serf vaziyetine sokmamaya dikkat etmektedir. Filhakika köylü işliyebildiği (bir çiftlik) miktardaki toprağa kendi mülkü gibi tasarruf etmekte ve fakat bu toprağı satmak, vakıf ve hibe etmek haklarına sahip bulunmamaktadır. Yalnız, umumiyetle, iktâ sahipleri gibi,

köylünün de elindeki toprağı ziraat etmek şartıyla oğluna mîrâs bırakması hakkı teâmül olarak tanınmaktadır. Köylü mülkiyet hakkına mâlik olmadığı için vakfiyelerde reâyâya ait arazinin vakıf edildiğine dair bir kayıt mevcut değildir. Çiftçi, toprağı devlet namına idare etmekle mükellef, iktâ sahibine tapu[22] bedeli vererek tasarrufuna geçirdiği bu toprağı boş bırakmak veya terketmek hakkına malik değildi.[23] Köylü işlediği toprak için onun verim kabiliyetine ve bulunduğu bölgenin arazi tahriri yapıldığı zaman tespit edilen kanuna göre, istihsalinin bir kısmını devletin mümessili olan iktâ sahiplerine vermekle mükellef olup gerek bizzat devlet ve gerekse onun mümessilleri reâyâdan kanunun tayin ettiği toprak kira (vergi)'sından fazla talepte bulunamaz. Böylece devlet de bu kayıtlar dahilinde reâyânın toprak üzerindeki bu tasarruf hakkına riayete kendini mecbur hissetmektedir. İbn Bîbî'nin "İktâ sahiplerinin çiftçiden bir kuş kanadı fazla talepte bulunmalarına imkân yoktu" tarzındaki ifadesi de bunu gösterir.[24] Köylünün mahsulâtının ne kadarını vergi olarak ödediği kat'î olarak tespit edilemiyorsa da, her halde yerine göre değişmekle beraber, bu miktar şer'î olan onda birden fazla idi.

Yukarıdaki bir hesabımıza göre üçte birinin alındığı anlaşılıyor. Aşağıda belirteceğimiz üzere menşei miri toprak iken sonradan mülk ve vakıf haline geçen ve hukûki vaziyeti sâbit kalan diğer bu gibi yerler gibi Karataya ait iki vakıf köyün çiftçilerinden mahsullerinin beşte biri alınacağı kaydı vergi nispetini göstermek bakımından ehemmiyetlidir.[25] Fakat bütün vergiler bundan ibaret değildi. Karatay vakfiyesi adı ve mahiyeti bilinmeyen diğer vergilerin de mevcudiyetine işaret eder. Nitekim İbn Bîbî, Osmanlı devrinde olduğu gibi Selçuklu devrinde de, miktar ve zamanı muayyen olmayan, 'avârız vergisinin alındığına işaret eder.[26] Bundan başka Osmanlı devrinin çift akçesine tekabül eden bir verginin de mevcut olduğunu Aksarâyî bildirmektedir. Filhakika 699'da bir çiftlik araziden bir

gümüş dinâr (6 dirhem) alınması karariyle Nizameddin Hoca Vecîh Anadolu’ya gönderilmişti.27 Bundan başka köylü, Moğol devrinde kopçur denilen, bir hayvan vergisi de vermekte idi.

Böylece köylü fiiliyatta bu kayıt ve mükellefiyetlere tâbi olarak işlediği toprağın mülkiyetine sahip imiş gibi bir netice hasıl olmakta idi. Devlet boş veya yeni fethedilen yerleri iskân ve imar maksadıyla istediği zaman reâyâyı bu topraklara nakleder ve onları müstahsil vaziyetine getirmek için de lâzım olan çift öküzleri, tohumluk ve ziraat âletleri tevziinde bulunur.28 Reâyânın tasarrufunda bulunan toprağa tam bir mülkiyet hakkıyla sahip olmaması ve ödemekle mükellef olduğu vergilerin miktarı çiftçilerin pek iyi bir durumda olmadıklarını göstermekte ise de devletin herkesi topraklandırmak ve ondan faydalandırmak ve bütün memleket topraklarını işletmek gayesi göz önüne getirilince, başka memleketlere nazaran, cemiyet bakımından sistemin daha âdil ve musavatçı bir mahiyette olduğu anlaşılır. Bu münasebetle Türkiye’deki reâyânın vaziyeti yalnız Garbi Avrupa’nın feodal cemiyetiyle değil diğer İslâm memleketleri reâyâsıyla da mukayese edildiği takdirde daha iyi bir durumda olduğunu söyliyebiliriz. Filhakika İslâm memleketlerinde hususî toprak mülkiyeti esas olmakla beraber oralarda bulunan reaya toprak mülkiyetini haiz bulunan aristokrat sınıfın elinde ve mîrî toprak rejiminin bahşettiği bütün, haklardan mahrum idi.

Hattâ bazı bölgelerde toprak köleliği (servage) sisteminin câri olduğuna dair de elimizde vesikalar mevcuttur. Büyük mülkiyet sahipleri elinde çalışan reâyânın toprak üzerinde hiçbir hakkı yoktu ve bir ameleden başka bir şey değildi. Öte yandan Bizans idaresindeki Anadolu halkının feodaller elinde Selçuklu devrine nazaran çok daha kötü ve sefil bir durumda olduğuna dair kâfi derecede malûmata sahibiz.29 Bugün Türkiye’nin birçok memleketlere nazaran toprakların tevziinde daha ahenkli ve mütecanis bir

bünye arz etmesi Selçuklu devrinde konan ve Osmanlı devrinde muvaffakiyetle tatbik edilen bu tarihi esasların bir neticesidir.

IV.

Selçuklular, memleketin bütün topraklarında, devlet mülkiyeti esasını kabul ve tatbik etmekle beraber, bazı maksatlarla mahdut bir nispette, hususî toprak mülkiyetine de müsaade etmişlerdir. Hususî şahısların mülkü halinde bulunan topraklar hukukî mahiyetleriyle başlıca iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, o zaman İslâm memleketlerinde câri olan bugünkü manası ile, mülkiyet şeklidir. Yani böyle bir toprak mülkiyetine sahip olan devlete muayyen ve kanunî vergilerini vermek şartiyle ona tam manasıyla temellükte serbesttir; toprağını satar, vakıf ve hibe eder, ölünce şer'î mîrâs hukuku hükümlerine göre vereselerine intikal eder. Bu türlü mülk topraklara şehir ve kasabalar civarında bulunan sulak tarla, bahçe ve meyveliklerin dahil olduğunu gösteren türlü kayıtlar elimizde mevcuttur. Filhakika Alâeddin Keykubâd kardeşi İzzeddin Keykâvus'a mağlûp olarak Ankara kalesine kaçarken Niğde'ye uğrayan Zahîreddin İli, şehir halkını kendine bağlamak ve İzzedâin'e karşı mukavemetlerini temin etmek maksadıyla, halkın mülkiyetinde bulunan şehir civarındaki bağ ve bahçelerini satın alarak onlara: "eğer Keykâvus'un askerleri şehri muhasara ederken bağ ve bağçeler harap olursa benim mülküm harap olur; eğer ben galip veya mağlûp olursam mülkler tekrar sizin olur"30 dediğine dair İbn Bîbî'nin kaydı bu bakımdan mühimdir. Evvelce Melikşah zamanında vergileri tespit edilen Diyarbakır'ın halkın mûlkiyetinde bulunan nehir kenarındaki tarla, bağ ve sebzeliklerinin II. Gıyaseddin Keyhusrev tarafından, teslim şartları mucibi, vergiden muaf kılındığına dair kayıt da burada zikredilebilir.31 Bu hususa dair mebzul kayıtlar Selçuk devri vakfiyelerinde şehir ve kasabalar civarındaki yerlerin hep Müslüman ve Hıristiyan reâyânın mülkü olarak gösterilmesiyle meydana

çıkmakta ve bu mülkiyet hakkı dolayısıyla da buralardaki yerlerin vakıf edildiğine pek çok misaller bulunmaktadır. Devletin, şehir ve kasabalar civarında halka bu türlü ve mahdut mülkiyet hakkını tanırken, mîrî toprak rejiminde olduğu gibi, yine memleketin imarını temin ve istihsalin arttırılmasını teşvik gibi yüksek bir gaye ile hareket ettiği şüphesizdir. Filhakika hakkı tanınmadıkça, hususî çalışmalara ve uzun vâdeli itinalara muhtaç olan, bağ, bahçe ve meyveliklerin yetişmesine imkân olmadığı düşünülürse Selçuklu Devleti'nin bu mülkiyete neden cevaz verdiği anlaşılır. Bu topraklardan devlet, arazinin verim kabiliyetine, nehir, kanal veya dolapla sulanma vaziyetine göre değişen, örf ve şer'î vergiler almakta idi ve zaman zaman bu vergilere esas olan tahrirler yapılıyordu, ki Keyhatu zamanında Yavlak Arslan Konya civarında bulunan bağ, bahçe halindeki mülkleri ehl-i hibrenin tahminleri esasına göre yazarak vergilerini tespit etmişti.32

Bu mülkiyet yanında devletin köy ve mezraa gibi muayyen toprak parçaları üzerinde kendisine ait hak ve salâhiyetleri hususî şahıslara terk etmesinden ibaret olan ikinci nevi bir mülkiyet şekli daha vardı ki bunun menşei Selçuklu sultanlarının, kendilerine fevkalâde hizmet etmiş olanlara, ikta vermekten daha büyük bir ihsan olduğu için, bu gibi yerlerin temlik edilmesidir. Filhakika IV. Kılıçarslan'ın Erzincan köylerini maiyetinde bulunan beylere iktâ ederken kardeşi Keykâvus'un elinde bulunan memleketlerin idaresini kendi emrine aldığı takdirde buraları onlara temlik edeceğini vadetmesi de bunu gösterir.33 Selçuk sultanları türlü vesilelerle ve bilhassa, tahta çıktıkları zaman güzide beylere bu türlü temlikler yaptıklarına dair kaynaklarda bir haylı malûmat vardır. Bu temliklerin bazan birkaç köyü de aşarak bir vilâyeti içerisine alan bir genişliğe kadar vardığı müşahede edilmektedir. Selçuklu devlet adamlarına ait birçok büyük vakıfların menşei de bu suretle temlik edilen malikleri tarafından

vakfedilmesidir. Mîrî topraklardan ayrılarak yapılan bu temliklerde mülkiyet, birinci nevide olduğu gibi, toprağa tasarruf seklinde tam mülkiyet olmayıp devletin mîrî topraklarındaki vergilerinin şahıslara terki'nden ibarettir. Nitekim İbn Bîbî Kir Fard'a temlik edilen birkaç köyden her birinin bir şehir kadar vergi verdiğini kaydederken bunu kastetmiş olmalıdır.34 Menşei bu türlü mülklere dayanan vakıf köylerin vakıf hissesi de vaktiyle iktâ sahibine, sonra da mülk sahibine verdiği vergilerin aynıdır. Nitekim Karatay'ın vakfettiği köylerin vakıf hissesinin vergileri olduğunu yukarıda zikretmiştik. III. Gıyâseddin Keyhusrev, 672'de Horasan'lı Şeyh Behlül Dâna'nın zâviyesi için vakfettiği köyün vakıf hissesinin de "eski, yeni ve bütün divana ait vergilerinin" olduğu vakfiyesinde kaydedilmiştir.35

Sultanların bir hizmet karşılığı olduğu gibi, beylere veya zenginlere, para karşılığı olarak temlik ettiği köyler de vardır. Satış suretiyle yapılan bu türlü temliklere dair Selçuk mahkemelerinden çıkmış birtakım resmî ve orijinal vesikalar bugün elimize geçmiş bulunmaktadır. Meselâ İzzeddin Keykâvüs, 657'de, Seferihisar'a bağlı Boğus köyünü Emir İsmail bin Artuk'a elli sultânî altun'a ve 660'ta, Amasya'da İlarslan köyünü Emir Esedüddin bin Yağıbasan'a üç yüz sultânî altun'a satıp temlik ettiğini eldeki şer'î mahkeme vesikaları ifade etmektedir.36 Satış suretiyle yapılan bu temliklerde de mülkiyetin devlete ait vergilere mahsus olduğu bizzat bunların satış fiyatlarıyla de tespit edilebilir.

Filhakika Hamidoğulları zamanında, 780'de, Akşehir'de bulunan Subaşı bağının elli altın flori (Frenk sikkesi) ile satıldığını gösteren temliknâme de dikkati çekmektedir.37 Şehir civarında bulunan, binaenaleyh birinci nevi yani tam mülkiyet olan bir bağın bir köy fiyatında satılması hâdisesi köy satışlarının sadece vergilerine ait mülkiyet üzerinde cereyan ettiğini gösterir. Bu gibi köylerin vergilerine tasarruf manasını tazammun

eden temliklerde mülkiyet hakkı tamdır. Yani satılabilir, vakıf, hibe ve irs edilebilir. Esasen bu husus bizzat temliknâmelerde de tasrih edilir. Meselâ IV. Kılıçarslan'ın kadı Ebulmuhsin bin Ahmed bin el-Merendî'ye Lârende'ye tâbi Sıdırga mezraasını şer'î temlik ile temlik ettiğini gösteren temliknâme bu mülkün sahibi tarafından satılabileceği, vakıf, hibe ve irs edilebileceğini kaydetmektedir.[38] Zamanla hemen ekserisi vakıf haline gelen bu mülk köyler tamamıyla veya kısmen satılmak suretiyle elden ele geçiyordu. 700 tarihinde Alp Arslan bin Mehmed, Amasya'da bulunan Ortaköy'ün dörtte birini Ebu Bekir bin Ali bin Arabşâh'tan üç bin dirhem gümüşe satın almıştır.[39] Satış suretiyle yapılan bu temlikler, mîrî topraklardan yapıldığı için,[40] devlet kendi hakkını terk eder ve reâyânın hukukuna riayete mecbur olarak, toprağın bizzat tasarrufunu satamaz veya temlik edemez. Bu münasebetle mîrî halinden mülk haline ve mülk halinden vakıf haline gelen bu gibi köylerde çalışan reâyânın hukukî durumunda bir değişiklik bahis mevzuu olamaz.

Reâyâ eskiden devlete veya onun mümessili iktâ sahibine verdiği şer'î ve örfî vergileri bu sefer aynen mâlikâne sahibine veya vakıf haline gelmiş ise, vakfın mütevellisine verir. Mülk sahibi veya vakıf mütevellisi, devletin evvelce mîrî iken reâyâya kanuna göre tanıdığı haklara riayete mecburdur. Devlet evvelce iktâ sahipleri idaresinde olduğu gibi mülk sahipleri veya vakıf mütevellileri idaresine geçen reâyânın bunlarla münasebetlerinin kanun çerçevesinden çıkmamasını teşkilâtıyla kontrol eder. İktâ sahipleri arasındaki fark mülk sahipleri ellerindeki toprakları satmak, vakıf, hibe ve miras yapmak hakkına tamamıyla malik oldukları halde iktâ sahipleri ancak teamül ve birtakım şartlar mucibince elindeki toprağın idaresini ölümünden sonra oğluna bırakabilir. Devletin bazı malikanelerde, Osmanlı devrinin mâlikâne-dîvânî sisteminde olduğu gibi, vergilerin bir kısmını kendisinde bırakmak üzere yaptığı temliklerin de bulunduğu anlaşılıyor ki bununla

feodalleşme hareketlerine mani olmak istediği zannedilebilir.41 Bu nevi temliklerde birinci nevi yani bizzat toprağa tasarruf şeklinde tam mülkiyet bahis mevzuu olamıyacağı için eldeki temliknamelerin, çok defa, nazari İslâm hukukunun tanıdığı esaslar dairesinde, meselâ temlik edilen köyün "bütün hudut, hukuk, muzafatıyla, tepe ve düzlükleri, sulak ve kır arazisi, ağaçları, haram yerleri, meskenleri, suları…" ile teklik edilmesi köyün birinci nevi mülkiyete ait haklarını köyün bütün cüzlerine şâmil bulunduğu tarzında anlaşılmak icap ettiğini gösterir.

V.

Askeri iktâlarla birlikte Selçuklulardan Osmanlılara geçen ve Türkiye'de asırlarca cemiyetin hukukî, idarî ve askerî temellerinden biri olan mîrî toprak rejiminin hangi menşe'den geldiğini aydınlatmak ve Selçukluların bunu ne gibi gayelerin tahakkuku için tatbik ettiklerini meydana koymak, şüphesiz, üzerinde durulması gereken bir meseledir. İslam dünyasındaki toprak idaresi ve feodalizm meselelerinde dair bazı tetkiklerde Selçuk iktâı ve onun menşei hakkında da, hususi bir araştırma mahsulü olmayan, bazı fikirlere rastlanmakta ve onun üzerinde bazan Abbâsî, bazan eski İran'ın tesirleri aranmakta; hattâ Selçuklu iktâının bir devamından başka bir şey olmayan, Osmanlı tımarının da Bizans'tan geldiği hakkında birtakım fikirler ileri sürülmekte idi. Bu menşe nazariyeleri arasında bunun Selçuklularla Orta Asya'dan getirildiğine, binaenaleyh menşei Türk olduğuna dair, yine bir tetkile dayanmadan, beyan edilmiş fikirler de mevcuttur.42 Selçuklu askerî iktâı hakkında malûmat veren kaynakların bunu doğrudan doğruya Nizâmûlmülk'ün icâdı olarak göstermeleri bu sistemin İslâm dünyasınca meçhul olduğunu, İslâm müelliflerinin bunu Abbâsî iktâı ve İran tesiriyle alâkalı görmediklerini ifade etmektedir. Bütün imparatorluğun askerî iktâlara ayrılması gibi büyük bir değişikliği gösteren bu sistemin sırf Nizâmülmülk'ün dehâsıyla vücut

bulmasına dair kaynakların izahı bunun İslâm dünyasında, ilk defa olarak devlet teşkilâtının başında bulunan bu devlet adamı vasıtasıyla tatbik edilişinden başka bir mana ifade etmez. İslâm dünyasında ilk defa Selçuklularla birlikte tatbik edilen askerî iktâların menşei hakkında fikirler ileri sürülürken bunun tarih sahnesine yeni çıkan bir kavmin daha evvelki zamanlarda yaşadığı içtimaî, hukukî ve askerî hayat ve ananelerine münasebetlerini düşünmemek ve tamamıyla yeni olarak getirdiği bir müessesenin kaynaklarını kendi bünyesinde aramamak tarih tetkikleri usûlüne aykırıdır. Halbuki bizce Selçukluların toprak mevzuunda yaptıkları yenilik toprak idaresinden yani askerî iktâların tesisinden ziyade toprak hukukunda yani Türkiye'de hususî toprak mülkiyeti yerine devlet mülkiyeti (mîrî)'nin tatbikinde vuku bulmuştur. Müslüman memleketlerde olduğu gibi iktâ sistemi, hukukî vaziyeti ne olursa olsun, devletin vergi almak hakkına malik bulunduğu her yerde kurulabilirse de mîrî toprak rejiminin yaşıyabilmesi iktâ idaresini zarûrî kılmaktadır. Bundan dolayı mîrî toprak rejiminin menşeini izah ederken Selçuklu iktâının menşei de aydınlanmış olacaktır.

Nitekim Selçuklu iktâıyla meşgul olanlar bunun Türkiye'deki mîrî toprak rejimiyle münasebetini bilmiş olsalardı iktâlardan ziyade bu mîrî toprakların menşei ile alâkadar olurlar ve bu suretle bunun Türklerin İslâm dünyasına hâkim olmalarından önceki içtimaî ve hukukî hayatlarıyla alâkası olacağı üzerinde durmak lüzumunu hissederlerdi. Zira bazı zâhirî benzerlikleri dolayısıyla Abbâsî iktâı ile Selçuk askeri iktâı arasında münasebet kurmak İslâm dünyasında mevcut olmayan mîrî toprak rejiminin menşeini izah etmekten daha kolay gözükür.

Biz mîrî sistemi ve onunla bağlı olarak askerî iktâların menşeinin Selçukluların İslâm dünyasına hâkim olmalarından önceki içtimaî ve hukukî hayatlarında aramanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Filhakika

mîrî toprak rejimiyle askerî iktâların meydana çıkması sebeplerini, bugün henüz vesikaların kifayetsizliğine rağmen, eski Türk devlet telâkkisi, içtimaî hayat tarzı ve Anadolu'nun fethini hazırlayan tarihî âmillerle izah edilebileceği fikrindeyiz.

Eski Türk devletlerinin, kısmen yerleşik de olsa, göçebe hayat tarzı ve an'anelerine göre bir toprak mülkiyeti telâkkisine sahip olacakları muhakkaktır. Göçebeler için toprakların ehemmiyeti hayvanlarına otlak vazifesini görmesindedir. Bu otlakların şahısların değil kabîle veya cemaatlerin mülkiyetinde bulunacağı, binaenaleyh cemâate mensup aileler için müşterek bir mülkiyet veya intifaın bahis mevzuu olacağı, bu hayat tarzının zarurî bir neticesi olarak, şüphesizdir. Yarı veya tam yerleşik bir hayata geçen bu göçebeler, üzerinde oturdukları toprakların bir kısmını ziraat ettikleri zaman bu müşterek mülkiyet esası, otlaklarda olduğu gibi, ziraat sahalarına da intikal eder.

Filhakika Yedi-Su havalisinde oturan Kazak-Kırgızların ziraat ettikleri topraklarda hususî mülkiyet ve cemâat mülkiyeti olmak üzere iki türlü mülkiyet ahkâmı câridir. Hususî mülkiyet halinde bulunan arazi, kabîlenin müşterek mülkiyetinde bulunan toprakların paylaşılması veya şahsa ve kabileye ait olmayan boş yerleri benimsenmesi suretiyle teşekkül etmiştir. Bu hususî mülkiyete sahibi tam manasıyla temellük eder; ölünce oğullarına miras bırakır; varis bulunmazsa cemâate intikal eder. Cemâat içerisinde yeni bir âile kurulunca cemâat ona, idaresindeki araziden, bir hisse verir veya arazi yoksa yeni bir arazi tedarikine çalışır. Cemâat mülkiyetine ait arazi ise muayyen parçalara bölünerek bir kira mukabilinde şahısların muvakkat istifadesine terk edilir. Bu arazinin kiracılar elinde bırakılma müddeti muhtelif yerlerde toprak, su ve ekim şartlarına göre değişir. Bazı yerlerde cemâatin şahıslara vereceği arazi parçaları ilgililer arasında kur'a ile taksim edilir. Sulama ve kanal tesisleri de ferdî veya müşterek vücûda

getirildiğine göre mülkiyeti de ferde veya cemâate aittir. Arazi ve su hukukuyla ilgili olarak ortaya çıkan mesele cemâat teşkilâtı tarafından hal ve fasledilir. Gittikçe cemâat mülkiyetinden ferdî mülkiyete doğru bir tekâmül de göze çarpmaktadır.43 Öte yandan Selçukluların dahil bulunduğu etnik gruptan olan bugünkü Türkmenistan Türkmenler'inde toprakların ferdî bir mülkiyet ile birlikte cemâat mülkiyeti esasına göre bir hukukî duruma tâbi olması ve Anadolu dışında bulunmaları Selçuk mîrî sisteminin menşeini izah bakımından pek mühimdir. Gerçekten Türkmenlerde de, Kazak-Kırgızlarda olduğu gibi, arazi hususî mülk ve sanaşık denilen cemâat mülkiyeti olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

Pek eski zamanlardan beri bir iskân sahası olan Murgab ovası XVII-XVIII. yüzyıllarda Türkmenler tarafından işgal edilince burada da cemâat mülkiyeti esası câri olmuştur. Cemâat mülkiyeti tamamıyla Türkmen urug-oymak teşkilâtı esaslarına göre yapılmıştır. Muselâ Murgab havzası Toktamış ve Ötemiş urugları arasında paylaşılmış ve bu iki guruptan her biri toprakları kendi teşkilâtına dahil cemâatlar arasında derece derece (Toktamış uruğunun hissesi 25, Ötemiş'in 13 avıl-cemâat'e) taksim etmiştir. Evli olan veya, Yoltan obasında olduğu gibi, 16 yaşını bitiren her erkek cemaâate ait araziden bir hisse almak hakkına maliktir. Müşterek araziye ait sulama tesisleri de müşterek mülkiyeti tazammun eder.

Mülk arazi sabittir; sanaşık arazi her sene köy reisi tarafından taksim edilir.44 Müşterek mülkiyetin ferdî mülkiyete nazaran daha eski ve iptidaî olduğu gözönüne getirilirse Türk göçebeleri ve hususuyla Türkmenler arasında câri olan bu müşterek mülkiyetin, Selçuklular XI. yüzyılda İslâm dünyasına gelmeden önce de, Türkmenlerde ve binaenaleyh Selçuklularda mevcut olduğu kolaylıkla kabul edilebilir. İşte bu suretle biz Selçukluların Anadolu'yu fethettikten sonra hususî toprak mülkiyetini kabul etmeyip bütün memleketi devlet mülkü (mirî) haline getirmeleri hâdisesini

eski Türk amme hukukunda yer alan bu toprak mülkiyeti anânesinin bir devamı, İslâm-Türk cemiyetine mütekâmil bir şekilde intikali, olarak izah edilebileceği fikrindeyiz.

Kabîle teşekküllerinde toprak mülkiyetinin kabîleye ait olmasıyla mütekâmil siyasî cemiyetlerde bunun devlete veya onun mümessili olan sultana ait olması arasında fark yoktur. Esasen eski Türk devlet telâkkisinde Kagan (hükümdar) bütün kavmi için hukukun baba vaziyetinde telâkki edilir. Göktürk Kitabelerinde Türk Kaganı kendisini aç ve çıplak halkı doyurmak ve giydirmek, az halkı çoğaltmakla mükellef saymaktadır.45 Bu telâkki daha sonra Karahanlı ve Selçuklular devletlerinde de aynen mevcut bulunduğu için Selçuk sultanları ilk zamanlarda, hususî usûl ve merâsimlere göre, halka İran'lıların hân-i yağma, Oğuzların toy ve şölen dedikleri umumî ziyafetleri vermekle mükellef idiler. Kâbile reisleri bu umumî toplantı ve ziyafetlerde örfî hukuk (türe) 'un kendileri için tayin ettiği mevki (orun) 'de ve ona göre tayin edilen hisse (ülüş) 'yi almak hakkına malikti. Hakan kavminin bu haklarına riayet etmezse babalık vazifesini ihmal ettiği için halkın isyanına mâruz kalır. Ni

tekim gittikçe Türk kabile an'anelerinden uzaklaşarak bir İslâm sultanı gibi hareket eden Melikşâh Semerkant ve Özkent seferinde halka ziyafet vermediği için bu vaziyet Maveraünnehirlilerin ve hususuyla Çigillerin şikâyetlerini mucip olmuştu.46 Bu hukukî esasa riayetsizlikten dolayı Dış-Oğuz'a karşı isyanını tasvir eden Dede Korkut kitabının son hikâyesi bu bakımdan mühimdir.47 Bu suretle eski Türk hükümdarları bütün kavminin babası gibi salâhiyet ve vazifeleri haiz olarak onun yaşayışı, maişeti ve iskânıyla yakından alâkalıdır. Göktürk hükümdarı Kapağan'ın, 698'de, vaktiyle Çin'e yerleştirilmiş olan birkaç bin çadır halkını kendi topraklarına nakledip onlara Çin'den aldığı üç milyon tohumluk ile üç bin ziraat âleti tevzi ederek iskân etmesi hâdisesi Kagan'ın bu babalık vazifesi ve

toprakların devlet mülkiyetine ait olmasiyle alâkalı olsa gerek.48 Kabîle teşekküllerinde kabîle reisi, kabilelerin vücuda getirdikleri birlik (devlet)te de Kagan, velâyet-i pederâne vaziyeti dolayısıyla birlik ve ona ait müşterek mülkiyetin de mümessilidir. Her türlü işler gibi bu müşterek toprakların yüksek mülkiyet ve murakabesi de onun elinde olmalı ve örfî hukuk (türe) ahkâmına göre bunları idare etmek ona ait bulunmalıdır. Kabîle reisleri, askerî teşkilâta dayanan devlet işlerinin idaresinde, vergi tahsilinde, asker toplanmasında Kaganın kabileler nezdinde mümessilleridir. Muharebe veya umumî toplantı zamanlarında hükümdar onlara oklar gönderince maiyetlerindeki silâhlı suvarilerden lüzumlu kadarıyla Kagan'a giderler49 ve mevki veya hizmetleri mukabili idare ettikleri kabîlelerden aldıkları vergilerle geçinirler. 718'de Çin hükümdarının Türkeş Hanı Su-lu'ya üç bin ailenin gelirini muhtevi bir dirlik (apanage) verdiğine dair kayıt da büyük bir iktâ ile mukayese edilebilir.50

Böylece Selçuklular eski Türk devlet telâkkileri ve teşkilâtı an'anelerini İslâmî bir imgaratorluğa naklederlerken göçebe devrinin toprak idaresi ve mülkiyetini de ileri bir cemiyetin bünyesine uydurmak suretiyle bunu asırlarca sağlam bir nizamın temellerinden biri haline getirmişlerdir. İmparatorluğun yeni şartlarına göre kurulan askerî iktâların sahipleri eski kabîle reisleri olan Türkmen beylerine ve Türk askerî sınıfına verilmiştir. Diğer taraftan henüz göçebe hayatını muhafaza eden Türk kabile reislerinin sultana ve maiyyetinde bulunan göçebelere karşı münasebetlerinde hiçbir değişiklik olmamış ve sultanlar tarafından Türk kabile reislerine yapılan iktâlarda göçebeler tarafından eski müşterek mülkiyet esasına göre tasarruf edilmiştir. Bu suretle Türk kaganı Selçuk sultanı olurken eski Türk devlet telakkisine göre haiz olduğu vasıfları fazlasıyla muhafaza etmiştir51 ki bütün memleketin sultanın mülkiyetine ait olması da bu hâkimiyet telakkisinin bir devamından başka bir şey değildir. Bu arada Selçuk

sultanlarının mîrî topraklardan ayırarak temliklerle eski Türk kaganlarının beylere verdikleri tarhanlık yarlığları arasında da bir mukayese bahis mevzuu olabilir. Mîrî toprak rejiminin menşei meselesinde daha Orhon Kitabelerinden beri malûm olan tapu gibi ıstılahlar da göz önünde tutulmak icapeder.52

Selçuk Devleti'ni Anadolu'da askerî iktâlarla birlikte mîrî rejimini tatbike sevk eden birinci âmil toprak idaresi ve hukukundaki bu millî an'ane ise ikinci mühim âmil de şüphesiz Anadolu'nun fethini hazırlayan tarihî ve içtimaî şartların bunu zarurî kılmasıdır. Filhakika Selçuk Türkleri daha Maverâünnehir ve Horasan'da iken zengin arazi sahipleriyle sefil halk yığınları arasında mevcut bulunan içtimaî ve iktisadî tezatları görmüş, Bizans idaresindeki Anadolu'nun büyük toprak aristokrasisi elinde sürüklendiği içtimaî buhranın ve feodalleşme hareketlerinin âkibetlerini sezmiş olmalıdırlar. Fakat Selçuk devleti bu sistemi kendi geniş devletçi görüşlerine ve amme menfaati gayelerine uygun olarak tatbik ederken şüphesiz daha büyük birtakım amelî maksatların tahakkukunu düşünüyordu. Gerçekten Orta Asya'dan mütemadiyen göçen ve İslâm ülkelerinde devlet ve yerleşik halk için bir kargaşalık âmili olan Oğuz kütlelerinin yerleştirilmesi Selçuk sultanları için büyük bir mesele ve meşgale teşkil ediyordu. Anadolu iktisadî zaruretle fethedildikten sonra devlet bir taraftan boşalmış bulunan Anadolu topraklarını bu muhacirlerle iskân edip Türkleştirirken öte yandan yeni gelenlere de toprak bulmak mecburiyetinde idi. Bu da şüphesiz devletin bu topraklara tam tasarruf edebilmesi yani toprak mülkiyetini eski an'anesine uygun olarak, elinde tutmasıyla mümkün idi.

Esasen bu fetihler dolayısıyla Anadolu'nun pek çok yerleri boş kalmış, yerli halkın bir kısmı, topraklarını bırakarak hicret etmiş, devam eden Bizans ve Haçlı muharebelerinde, Selçuklu ve Danişmendli devletleri

arasındaki mücadelelerde yerli halkın toptan tehcir ve iskânları vuku bulmuş[53] ve bu suretle birçok yerin mülkiyeti doğrudan doğruya devlete intikal etmişti. İlk zamanlarda bu gibi toprakların muhâcirlere tevzi edilmiş olduğu ve sonra da, devlet kendi mülkiyet hakkına dayanarak yerli toprak aristokratlarının mülkiyetine mûdahale ederek Türklere toprak bulmak imkânlarına baş vurduğu tahmin edilebilir. İşte Selçuk Devleti bir taraftan milli anâne, öte yandan bu iktisadî ve içtimaî şartların zaruretine uyarak toprak mülkiyetini uhdesine almak suretiyle büyük muhâcir kütlelerini yerleştirmek ve müstahsil bir duruma sokmak imkânını bulmuş ve Anadolu'nun Türkleşmesi gibi büyük bir tarihî hâdisenin muvaffakiyetle başarılmasını temin etmiştir.

Anadolu topraklarının mîrî haline getirilmesi, an'ane ve tarihî zaruretlere uyularak, tedricî bir şekilde mi vukubulmuş yoksa fütûhat esnasında sultanlar ile ilim adamlarının verdiği bir kararın tatbiki neticesi midir? Bunun bugün için tayini imkânsızdır. İhtimal ki Melikşâh zamanında imparatorluğun teşkilâtlandırılması için cereyan eden idarî ve hukukî faaliyetler arasında Anadolu'nun mîrîleştirilmesi hâdisesi de vuku bulmuştur. Daha o zamanda Anadolu'da kurulan askerî iktâların mîrî topraklar üzerinde tesis edilmiş olması mümkündür. Bu takdirde sultanlarla İslâm ülemâsının İslâm hukukunun fetih esnasında bahşettiği haklardan ve Hazreti Ömer'in Irak taraflarında fetih sırasında kabul etmiş olduğu mîrî sistemden[54] bir kıyas mevzuu olarak faydalandıkları ve bu suretle İslâm hukukuyla örfî Türk hukukunun teklifine çalıştıkları ihtimali mevcuttur. İlk fetihler esnasında bazı yerli toprak aristokratlarının ve hususiyle Ortodoks kilisesinden memnun olmayan Ermeni asılzâdelerinin mevki ve servetlerini korumak gayesiyle de Türklere yardımlarda bulunduktan ve bazan da İslâmiyet'i kabul ettikten sonra Selçuklu sultanlarından mülkiyetlerini tanıyan fermanlar aldıklarına dair misalleri çoğaltmak

mümkün olursa diğer Türk ve yerli reâyâ gibi bunların da zamanla mülklerine müdahale edilerek topraklarının mîrîleştirildiği neticesi çıkar.55

Hülâsa olarak Osmanlılarda mevcut olan mîrî toprak rejiminin onlara Selçuklulardan geldiğini, bunun eski Türk devletçiliği, toprak mülkiyeti an'anesi ve Anadolu'nun fethi esnasında karşılaşılan tarihî, içtimaî ve iktisadî şartlara uygun olarak tatbik sahasına geçtiğini, bu tatbikatın dikkate şayan bir şekilde cemiyetin iktisadî, hukukî, ve askerî bakımdan ihtiyaçlarına uydurulup Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin asırlarca dayandığı içtimaî nizamın esası olduğunu söyleyebiliriz.

DİPNOTLAR

1 Misal olarak j. Sauvaget'nin Introduction a l'histoire de l'Orient Musulman, Paris 1943, s. 140; Osman Turan, Türkler ve İslamiyet (D. T. C. F. Dergisi IV, s. 4) zikredilebilir.

2 F. Köprülü "Bizans Mûessiselerinin Osmanlı Müesseselerine tesiri" adlı makalesinde Selçuk iktâı hakkında kısa ve toplu bir malûmat vermişti. Biz elimize geçen mühim vesikalarla bu mevzuu Orta Çağ Türkiye İktisadi Tarihi adlı eserimizde incelemiş bulunuyoruz.

3 Siyaset-nâme, nşr. Schefer, s. 28; nşr. Tahran, a. 22.

4 Râvendi, Râhatüs-Sudûr GM neşri, s. 381; Nahçevânî, Tecâribü's-Selef, nşr. Tahran, 1934, s. 331.

5 Veliyüddin Ef. yazm. Nr. 1451, v. 104 a).

6 Eski Osmanlı kroniklerinde, Ö. L. Barkan'ın neşrettiği "Kanunlar, (İstanbul 1943) mecmuasında ve Osmanlı arazi tahrir defterlerinde bu husus için birçok misaller vardır.

7 F. Köprülü, adı geçen makale, s. 231.

8 Bu gibi misaller için bk. Osman Turan, Selçuk Devri Vakfiyeleri III, Belleten XLV, s. 102-106; I. İ. Keykâvus'un Sivas'taki Dârüş-şifâ vakfiyesi (Vakıflar U. M. Arşivi; Deft. Nr. 584 s. 290); Cacaoğlu'nun Kırşehir'deki vakıflarına ait vakfiye (Türk-İslâm Eserleri Müzesi, Nr. 2189).

9 (İbn Bîbî, El-Evümir al-'alaniyye fil-Umûr al-'Alâiyye, Ayasofya yazm. Nr.: 2985, s. 642). Bu gibi mühim kayıtlar bunun muhtasarında (Houtsma neşri) mevcut olmadığı için burada hep aslı zikredilecektir.

10 Tarih-i Güzîde, GM. neşri, s. 486.

11 Bu istılah hakkında benim "Cingiz adı hakkında" adlı makaleme de bakınız (Belleten XIX). D'Ohsson bunu "Hasan ve Taycu idaresindeki mûlk (incü) leri umumî irâd (dalay) halinde getirdi" tarzında tercüme etmekle oldukça isabet göstermiştir (Histoire des Mongols, IV, s. 97).

12 Reşîdüddin'in has-incû'lere karşı ancak bir kayıtla ve medlülünü tasrih etmeden bahsetmesi bu sistemin İran'da mevcut olmadığına ve işaret ettiğimiz gibi İslâm ülkelerinde pek mahdud bir mîrî toprak bulunduğuna bir delildir (Câmi üt-Tevârih, nşr. K. Jahn, s. 305).

13 Aksarayî, Müsameret ü1-ahbar, nşr. Osman Turan, Ankara 1942, s. 180.

14 Aksarayi, 228.

15 Aksarayi, 159.

16 Aksarayi, 216.

17 Para hesapları için "Orta Çağ Türkiye İktisadi Tarihi"nde malûmat verilmiştir.

18 Aksarayi, 231.

19 Hamdullah Kazvinî İlhanilere tabi Anadolu'nun bütün vergilerini 330 tümen yani 33.000.000 dirhem olarak göstermesi (Nûzhet el-Kalûb) bir mukayese için burada kaydedilebilir.

20 Aksareyi, 243.

21 Bu gibi ölçülerin kıymet ve mahiyetleri adı geçen eserimizde tesbit edilmiştir.

22 Eski Türkçe diğer kitabe ve metinlerde olduğu gibi Kâşgari'de de tapu (ğ) hizmet manasında kullanılmıştır (I, 311) ki hizmeti karşılığı iktâ sahibine verilen paraya ve bu muameleye bu mûnasebetle "tapu" denilmiştir.

23 Yalnız Türkiye'de değil diğer İslâm ülkelerinde de çiftçinin hür olduğu halde daha İslâm'ın ilk çağından beri toprağa bağlı olduğuna dair pek çok misaller mevcuttur (Bk. I. Petrüşevskiy, Moğol Hâkimiyeti devrinde İran'da Çiftçi Sınıfının Toprağa Bağlılığı Meselesi, Voprosi istorii, 1947, s. 59-70).

24 (İbn Bibi, s. 477).

25 (Selçuk Devri Vakfiyeleri, III, Belleten XLV, s. 96). Avârız-ı divani diğer İslâm devletlerinde de mevcut olmuştur (Bahaeddin, Badadî, et-Tavassul ila't-tarasrul, nşr. Tahran, s. 117; Nahçevâni, Dûstûr el-Kâtib, Köprülü Ktp. Nr. 1241, 202a).

26 27 Aksararyi, s. 258.

27 27 Aksararyi, s. 258.

28 Anadolu'ya gelen birçok Oğuz boyları bu suretle memleketin türlü bölgelerine yerleştirildiği gibi Hıristiyan reâyâ'nın muhtelif zamanlarda memleketin türlû bölgelerine nakl ve iskân edilmiş, devlet imâr

ve ve istihsali temin maksadıyla, bunlara tohumluk, ziraat âletleri ve öküz tevzi etmiştir, ki bu hususta elimizde çeşitli kayıtlar mevcuttur.

29 Ch. Diehl, Byzance, Paris 1934, s. 165-179. Bilhassa Ermeni kaynakları Selçuklular zamanında daha adil ve müreffeh bir hayata kavuştuklarını ifade ederler.

30 İbn Bîbî, s. 119

31 İbn al-Azrk, Tarih Mayyafarkin, British Museum yaz. 1506, İbn Bîbî, s. 496.

32 Anonim Selçuknâme.

33 ‘Aynî ‘İkd al-Cumân, Cilt XIX, Veliyyüddin Ef, Ktp. Nr. 2391, s. 474).

34 (İbn Bîbî, s. 248).

35 (Vakıflar U. M. Arşivi, def. Nr. 582, s. 247).

36 (Vakıflar U. M. Arşivi, Fihriat II, s. 609);? (Vakıflar U. M. Dolapta tomar halinde Nr. 243).

37 İ. H. Konyalı, Akşehir, s. 400. Buna mukabil Hamidoğulları zamanında bir köy de 1000 dirheme satılmış (aynı eser. a. 395), 702 tarihinde Husrev Çelebi Hamid Bey (Hamidoğullarının ilki) ’den Derbend-ağzı mezraalarını 1120 altın flori’ye satın almıştır (Vakıflar U. M. Defter No. 579, s. 399).

38 Vakıflar U. M. Defter Nr. 484, s. 356.

39 Elimde bulunan bu hüccette geçen “talgam” tabiri dikkati çeker (Bu hususta Orta Çağ Türkiye iktisadî tarihi adlı eserimizde malûmat vardır).

Mahkemelerde kadılar tarafından yapılan bu temlik vesikalarına ticarî havale senetleri gibi, Farsça çek tabirinin Arapçası olan sakk (cemi: sukuk, sikâk); deniliyordu (İbn Bîbî, s. 40; Dustur aI kâtib. 202 a); bunların tomar halinde bir sureti mülk sahiplerine veriliyordu. Vakfiye ve kitabe halindeki vergi kanunnâmelerinde olduğu gibi bunların sonuna da “bunu değiştiren Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lanetine uğrasın” formülü ilâve edilirdi. Bunlar o mahallin vergi tahrirlerinde hulâsa olarak defterlere geçirilirdi.

40 Vakıflar U. M. Tomar Nr. 243.

41 Osmanlı devrinde malikâne-dîvanî sistemi Prof. O L. Barkan’ın (Türk Hukuk ve İktisad Tarihi Mecmuası II, s. 119-184) makalesinde tetkik

edilmiş ve Osmanlılardan daha önceki zamanların bazı izleri tespit edilmiştir.

42 Bu fikirlerin hülâsası için Prof. Fuad Köprülü'nün yukarıda zikredilen makalesinde ve 1938'de Zürich'te toplanan "Tarihi İlimler Kongresi" ne sunduğu muhtırada verilmiştir (Belleten XIX). Bu fikirlerin münakaşası ve Abbâsî iktâı ile mukayesesi mîrî toprak rejiminin menşeini izahta lûzumsuzdur.

43 Rumyantsev, Yedi-Su vilâyetinin yerli ve eski Rus muhaciri işletmeleri ve arazi istifadesine dair materyaller (Rusça), Petersburg 1912, III, s. 164-171.

44 Auhagen, Die Landwirdschaft in Transkaspien, Berlin 1905, s. 20-29. Beni bu kayıtlardan haberdar eden dostum B. Tahir Çağatay'a çok müteşekkirim.

45 Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon, Helsingfors 1896, s. 108.

46 Nizâmülmük, Siyâset-nâme nşr. Schefer, s. 115.

47 Nşr. Orhan Şaik, İstanbul 1938, s. 114.

48 St. Julien, Documents sur les Tou-kiue, JA 1864, s. 417.

49 Benim "Eski Türklerde Okun Hukuki Bir Sembol Olarak Kullanılması" (Belleten, XXXV) adlı makaleme bak.

50 Chavannes, Les Tou-kiue Occidentaux, Ext. T'oung Pao, s. 36.

51 Selçuk istilâsından sonra, bilhassa Komnen'ler zamanında, Selçuk iktâı gibi hususî mülklere ve kilise arazisine değil, sadece devlete ait topraklar üzerinde kurulan Bizans pronoya sisteminin Selçuk iktâı ve mîrî sisteminden gelmesi mümkündür ve bu hususta Bizantinistlerin nazarı dikkati çekilebilir. Filhakika Türk istilâsı dolayısıyla sahipsiz kalıp devlete intikal eden toprakları Bizanslıların Selçukluların tesirile bu yerleri mîrî rejime tabi tutmuş olmaları mümkündür. Esasen Selçuklulardan önce Anadolu'da böyle bir şeyin mevcut olmaması bilâkis küçük ve büyük bir

hususî toprak mülkiyetinin hâkim bulunması bu imkânı kuvvetlendirmektedir. Artık Osmanlı toprak idaresi ve hukukunun Selçuklulardan geldiği bedaheti karşısında Osmanlı tımarının Bizans pronoyalarıyla münasebeti tarihî realiteye aykırı olacağı dolayısıyla, bahis mevzuu olamaz. (Pronoya hakkında bak. F. Chalandon, Jean II. Comnene et Manuel I. Comnêne, Paris 1912, s. 614).

52 Bu hususun iyi anlaşılması için ayrıca Türklerde hâkimiyet telâkkisinin tetkikine lûzum vardır.

53 Kaynaklarda bu hususa dair oldukça malûmat vardır.

54 Bak. Kitab a1-harâc, trad. par. E. Fagnant, Paris 1921, s. 86-89.

55 Michel le Syrien, trad. par Chabot, Paris 1905, s. 247, Laurent, Byzance et l’Origine du Sultanat de Roum, Melanges Ch. Diehl, I, s. 180. Byzance et les Turcs Seldjoucides, s. 74. Ermenilerin Türk hâkimiyetini bu suretle tercihleri, zamanın Hıristiyan müelliflerini onları Hıristiyanlığa ihanetle ithama vesile olmuştur.

Türk hâkimiyet Tecrübesine XV. Yüzyıldan Bir Örnek: Akkoyunlu hâkimiyet Anlayışı ve Yönetim Yapısı / Doç. Dr. Seyfettin Erşahin [s.200-211]

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

I. Hâkimiyet Anlayışı

Akkoyunlular 15. yüzyılda Yakın Doğu'da hâkimiyet kurmuş bir Türkmen hanedanıdır. Bu aileyi iktidara Kara Yülük Osman Bey (1403-1435) taşımıştır. Ondan sonra Akkoyunluların başına Ali Bey (1435-1439), Hamza Bey (1435-1444), Cihangir Bey (1444-1457), Uzun Hasan Bey (1457-1478), Sultan Halil (1478) ve Sultan Yakup (1478-1490) geçmiştir. Yakup'un ölümü üzerine çıkan iktidar kavgaları 16. yüzyılın başında devletin yıkılmasına yol açmıştır.

Akkoyunlular, esas olarak, Türk gelenekleri ve İslamî ilkelerden oluşan Türk-İslam hanedanlarının hâkimiyet ve yönetim anlayışını takip etmişlerdir. İslam öncesi Türklerde hâkimiyetin başlıca unsurları "Tanrı kutu, yüce soy, ülüş (paylaşma) ve veliahdlık idi".1 Geleneksel Türk hâkimiyet anlayışı İslami dönemde bazı değişikliklere uğramıştır. İslamiyet'te hâkimiyet merkezde hilafet ve taşrada velayet/halifenin tasvibini alma usûlüne dayanmaktaydı. Buna göre, en azından teoride İslam dünyasının başında halife bulunur, mahalli hâkimiyetler onun velayeti ile meşruiyet kazanırdı. İlk Türk-İslam devletlerinden olan Karahanlılardan itibaren Türk hâkimiyet anlayışını İslami telakkilerle uyuşturulmaya çalışılmış, bu eğilimi diğer Türk-İslam devletleri de devam ettirmişlerdir.2

Moğol İstilası 13. yüzyılda İslam dünyasına yeni bir hâkimiyet anlayışı getirmiş; Moğol örf ve adetlerinden oluşan Cengiz Yasası (kısaca Yasa), başta Türkler olmak üzere İslam dünyasını etkisi altına almıştır.

İlhanlı hükümdarı Ebu Said'in 1335'te ölümü üzerine Moğol tahakkümü Yakın Doğu'da yok olmaya yüz tutmuşsa da hâkimiyet ve hukuk gelenekleri etkileri sürmüştür.3 Öte yandan İslam halifesinin Memlük yönetimi elinde kukla durumuna gelmesi üzerine 15. yüzyıldan itibaren Türklerde eski Türk hâkimiyet geleneği canlanmıştır.4

Tarihin bu noktasında iktidar olan Akkoyunluların hâkimiyet anlayışları ve yönetim tecrübeleri Türk tarihinin önemli zenginliklerinden biridir. Akkoyunlu hâkimiyet anlayışı başlangıçta Türk geleneklerine daha bağlı iken Uzun Hasan Bey ile beraber İslami unsurlarla örülmüştür. Akkoyunlularda Tanrı kutu zıllullah kavramı ile, yüce soy Oğuz Ata'ya nispet olunmakla karşılanmış, ülüş (paylaşma) ve veliahdlık kurumu aynen devam etmiş, İslamiyet'in velayet ilkesi de bölgenin güçlü devletlerinin velayetine sığınmakla sağlanmıştır. Ancak, Uzun Hasan kendini yeterince güçlü hissedince halifelik ve imamlık unvanlarını da kullanarak cihan padişahı olmaya soyunmuştur.

1. İlk Dönem

Akkoyunluların hâkimiyet ve yönetim anlayışları ile ilgili ilk kayıtlardan biri Kara Yülük Osman Bey'in öğütnâmesidir.5

Öğütnâme, Türk ve İslam değerleri ile bazı Moğol geleneklerini içermektedir. Kara Yülük Osman Akkoyunluların ayakta kalmasını esas olarak göçer Türkmen gelenekleri ve değerlerine bağlı kalmakta görmekte; yerleşik hayatın Türklük ve özgürlüğe zarar getireceğine inanmakta;6 hukuk ve kanunun kaynağı olarak yasayı kabul etmekte;7 sosyal, siyasal ve askeri düzen için onlu sistem önermektedir. Buna göre Akkoyunlu toplumu onbaşıya bağlı birim, yüzbaşıya bağlı birim, binbaşıya bağlı birim, onbinbaşıya bağlı birim/tümen, boy ve il olarak teşkilatlanacaktır.

Burada söz konusu edilen sistem Türklerin ordu-millet niteliğine uygunluk göstermektedir.8 Öğütnâme'de padişahtan itibaren her

kademedeki yöneticide aranan şartlar ve uymaları gereken ilkeler ve görevleri belirtilmiştir. Yönetimde, padişahlığa kadar giden yolda tabandan yükselme öngörülmekte, bu yükselişte, Allah'ın kapısında olgunlaşma yanında, geleneksel Türk hâkimiyet anlayışındaki şahsi liyakat ilkesi salık verilmektedir. Kara Yülük Osman Bey, padişah için hayır ve ihsan sahibi olma; çalışma arkadaşlarını iyi seçme; öksüzler başta olmak üzere yardıma ve korumaya muhtaç kesimlere sahip çıkma; güvenlik için istihbarat hizmetlerini düzenleme; adil olma; daima halkının ve ülkesinin mutluluğu için çalışma; huzur ve sükunu sağlama; itidalli olma gibi görev ve yetkileri gerekli görmektedir. O, adaleti, yönetimin başarısı, toplumun huzuru yanında, düzenli gelir/vergi elde edilmesi ve hâkimiyetin devamı için şart telakki etmektedir. Öğütnâme'de değinilen hususlardan biri de toplantılar ve şölenlerdeki orun (makam/mevki) ve ülüş (hisse/pay) ilkesidir.9

Bu yıllarda, Türk dünyasında var olan Oğuzculuk akımı Akkoyunlulara da geçmiştir. Akkoyunlu Devleti'ni kuran aşiretin Oğuzların Bayındır kolu olduğu daima vurgulanmıştır.10 Bu vurgu ile belki de Kara Yülük Osman Bey'in, Anadolu, Azerbaycan ve Suriye'de hiçbir devlete tam olarak bağlanmadan gezen Türkmenleri kendi tarafına çekme çabasının bir ürünü idi. O, bu yolla söz konusu grupları Akkoyunlu hâkimiyetine almada meşruiyet kaynağı bulmuş oluyordu. Aslında Kara Yülük Osman Bey'in gevşek örgütlenmesi ve Oğuzluğu vurgulaması, Batı'da merkezileşme politikası izleyen ve Oğuzluğu ön plana çıkaran Osmanlı'ya bir alternatif olarak da değerlendirilebilir.

Kara Yülük Osman Bey, dini hayat, şeriat, cihad ve gazâ gibi İslamî hususlara değinmemiştir. Bu durum Akkoyunluların başlangıçta eski Türk değerleri üzerinde yükseldiği, Uzun Hasan Bey'den itibaren İslamî değerlerin daha öne geçtiğini göstermektedir. hâkimiyet anlayışında, bir zamanlar iktidarın geçerli olabilmesi için gerekli olan halifenin tasvibini

alma/velayet ve ona itaatten söz edilmemektedir. Bu durum, Selçuklular ve Gaznelilerde Fars ve İslamî unsurlarla geliştirilen Türk siyaset teorisi ve kurumlarından tekrar bozkır geleneğine dönüş olarak değerlendirilebilir. Öğütnâme'deki Moğol etkisi bir bakıma Timur'un Kara Osman Bey üzerindeki etkisinin bir tezahürü olarak görülebilir. Unutulmamalıdır ki ona Diyarbakır'ı hediye eden ve ölünceye kadar onu koruyup destekleyen Timur Türk olmakla beraber yönetim kurumları ve hukukta Moğolları izlemiştir.11

Akkoyunlu şehzadelerinin bu dönemdeki taht mücadelelerinde Ehl-i hal ve'l-akd12 kurumu ile meşveret ve ekberiyet (büyük evlat) ilkesi13 de zaman zaman belirleyici olmuştur.

2. Uzun Hasan Bey'den İtibaren

Uzun Hasan, yaklaşık on yıl içinde, Karakoyunluları yıkıp Timurluları mahalli bir güç haline getirerek uluslararası siyasi, askeri ve ekonomik güce sahip bir imparatorluğun sahibi olmuş; bu başarılarıyla Cengiz ve Timur gibi büyük cihangirlerin arasına girmişti. O, bir İslam imparatorluğu kurma sürecinde de iktidarını, geleneksel değerler yanında ilahi bakımdan temellendirmeye çalışmıştır.

A. hâkimiyetin Manevi Dayanakları

Uzun Hasan, izleri resmi yazışmalarda ve dönemin dini, siyasi hatta ladini edebiyatında görüleceği gibi, hâkimiyet anlayışında daha çok İslam'a vurgu yapmış, başka bir ifade ile Kur'an, hadis ve keşif erbabının (alim, mutasavvıf, şeyh, veli gibi) müjdelerine başvurmuştur. Buna göre, Uzun Hasan, Allah'ın iradesi ve yardımı ile askeri başarılar kazanan bir gâzi/mücahid, cihanda Müslim-gayri müslim herkese hâkim kılınmak istenen bir cihangir/dünya imparatoru ve Müslümanları bozuk inançlardan arındırarak doğru yola ulaştıracak bir müceddid/yenileyici-meb'us/görevlidir.

Bu misyonların temellendirilmesinde Kur'an ve hadislere başvurulmuştur. Uzun Hasan bir gâzi/mücahid İslam hükümdarı olarak ortaya konurken bazı ayetlere atıfta bulunulmuştur. Söz gelişi, Uzun Hasan Bey, 873/1468'de Kahire'ye gönderdiği zafernâmede galibiyetini yukarıda zikrettiğimiz şu ayetlerle temellendirmişti: "Halbuki onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl (bid'i sinin) içinde galip geleceklerdir" (Rum suresi 30/3-4). "Ve sana şanlı bir zaferle yardım eder" (Feth suresi 48/3).14 Bu ayetlerdeki bazı ifadelere zafernâmede yeni anlamlar yüklenmişti. Birkaç şekilde açıklanabilen bid' kelimesine ebced hesabı ile Karakoyunluların Muş Ovası'nda hezimete uğratıldığı tarih olan 872 (1467) karşılığı verilmiştir. İkinci ayetteki bütün harflerin ebced hesabı ile toplamı da aynı sayıyı bulmaktadır.15 Fadlullah da bu bağlamda Rum süresinin 3. ayetine atıfta bulunarak bid'i sinin ifadesinin Uzun Hasan'ın zafer yılı olan 872'ye (1467), adna'l-ard terkibinin de el-Cezire'ye tekabül ettiğini iddia etmektedir.16 Gıyâsî de aynı ayeti alarak gâliplerin Akkoyunlu, mağlupların Karakoyunlu, anda'l-ardın da Küçük Ermeniye olduğunu belirtmektedir.17 Benzeri yorumlar ve ilahi temellendirmeler Akkoyunlu sarayına yakın ulema ve hatta bazı ümera tarafından da yapılmıştır.18 Uzun Hasan'ın tarihçisi Tihrânî, efendisinin iktidarına ilahi meşruiyet kaynakları bulmaktadır. Ona göre Oğuz soyundan gelecek bir hükümdarın Rum ve Şam bölgelerini adaletle dolduracağı Kur'an ve keşif erbabı tarafından haber verilmiştir.19 Tihrânî'ye göre bu hükümdar Uzun Hasan Bey'dir.

Bayındır hanedanı ve özellikle Uzun Hasan iktidarına ilahi destek bulma çabası daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Sultan Yakup'un tarihçisi Fadlullah bu çabayı devam ettirenlerdendir. Ona göre Nur suresinin 55. ayeti de Uzun Hasan Bey'e işaret etmektedir: "Allah sizden iman edip güzel işler yapanlara, kendilerinden öncekilere yaptığı gibi onları da muhakkak yeryüzünün hükümranları yapacağına, onları kendileri için

beğendiği dinlerini (İslam'ı) kuvvetle icra etme gücü vereceğine, kesinlikle onları korkularının arkasından güvenceye erdireceğine dair yeminle söz verdi. Onlar, hakkımda hiçbir şeyi ortak koşmayarak yalnızca Bana ibadet edeceklerdir. Artık bundan sonra kim nankörlük ederse, onlar fâsıkların ta kendileridir!" Bu ayetteki sizden sözü ile Hasan kelimesi ebced hesabıyla 150 sayısına tekabül etmekte bu da Uzun Hasan Bey'e işaret etmektedir. O Allah'ın görevlisi veya meşru Müslüman hükümdardır.20 Bu temellendirme Nisa suresinin 59. ayetiyle de yapılmaya çalışılmıştır: "Ey iman edenler, Allah'a ve Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin. Eğer bir şey hakkında çekişirseniz onu Allah'a ve Peygamber'e döndürün. Eğer siz Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorsanız bu, sizin için daha hayırlıdır. Ve netice itibarıyla daha güzeldir." Bu ayetteki sizden ifadesi de Uzun Hasan'a ilahi destek olarak yorumlanmıştır.21 Fadlullah'a göre her yüzyılda çıkması beklenen (meb'us) Hicri 9. yüzyılda ortaya çıkan Bayındır Hanedanı'nın önderi Uzun Hasan'dır. O, Kur'an'daki bid'i sinin ifadesinin 872'ye (1478) tekabül ettiğini bunun da yüzyılın başı olduğunu iddia etmektedir. Fadlullah bu tezini desteklemek için de İbnu'l-Esir'in (ö. 606/1210) Câmiu'l-Usûl adlı eserinden delil getirmektedir. Fadlullah'ın aktardığına göre İbnu'l-Esir meb'us kavramının bir yüzyılda bir şahsı ifade ettiğini, bunun illa da fukahadan biri olmasının şart olmadığını, şeriatı ihya eden bir kişinin de olabileceğini belirtmektedir.22 Uzun Hasan Bey'i Hicri 9. yüzyılın meb'us/gönderilen ve müceddidi/yenilikçisi gösterme eğilimi Devvâni'de de görülmektedir. O, Uzun Hasan Bey'i sayısal olarak sultan-ı cihan ve fim zemin ü zaman (yeryüzü ve zamanın bekçisi) ifadelerine denk düşürmektedir.23

Uzun Hasan Bey'in hâkimiyetine hadislerden de destek aranmıştır. Bu hadsilerin başında müceddid hadisi gelmektedir: "Allah bu ümmete her yüzyılın başında dinini yenileyecek bir yenileyici/müceddid

gönderecektir."24 Bu bağlamda Devvâni Uzun Hasan'ı "el-mebusu el-mie el-tis'a" (Hicri 9. yüzyılın) müceddidi kabul etmektedir.25 Aslında müceddid hadisi İslam tarihi boyunca siyasi ve sosyal gerekçelerle konjonktürel olarak yorumlanmıştır. Uzun Hasan Bey'in bu sıfatı kullanma nedeni ayrı bir araştırma konusudur.

Akkoyunlu Hanedanı'nın yönetim felsefesi ve devlet anlayışının felsefi/teorik temelleri Devvâni tarafından ortaya konmuştur. O, Uzun Hasan Bey'in ricası üzerine oğlu Sultan Halil için Ahlak-ı Celâlî adlı eserini kaleme almıştır.26 Devvâni, yönetim felsefesini esasen kitabın Siyasetü'l-Mudûn adını taşıyan üçüncü bölümünde işlemektedir. Burada İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi Devvâni de dünya hayatının düzeni için şeriat (kanun), imam (siyasi yönetici) ve servet olmak üzere üç şeyi gerekli görmektedir. Ona göre, bunlara sahip olan bir topluluk dünya ve ahiret mutluluğunu elde edebilir. İnsanları her bakımdan mükemmelliğe yöneltebilecek kabiliyetli kişi olan imam, Allah'ın yeryüzünde halifesi ve Hz. Peygamber'in vekilidir. Yönetimin esası adalettir, adil olmayan iktidar baskıcıdır. Adaletin hüküm sürdüğü faziletli ülkede rütbe ve mevki bakımından yükselmede geçerli değerler kabiliyet, ehliyet ve liyakattir. Toplum, alimler, askerler, tüccar-sanatkâr-işçiler ve çiftçiler olmak üzere dört zümreden oluşur. Bu zümreler adaletle yönetildiğinde dünya saadeti için gerekli olan servet biriktiği gibi, ahiret mutluluğu da elde edilir.27

Devvâni, İslam yönetim esaslarını tartışırken özelde Uzun Hasan, genelde bütün Müslüman önderler için şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Hükümdar, tekil insanları mükemmelliğe yöneltmek ve işlerini düzene koymak üzere ilahi destekle temayüz etmiş kişidir. Filozoflar bu kişiyi "mutlak yönetici", kanunlarını da "devlet idaresi" olarak nitelendirirler. Yenilikçiler ona "imam", işine ise "imamet" derler. Eflatun onu "dünyanın denetçisi" olarak nitelendirirken Aristo ise "sivil insan", yani devlet

görevlerini etkinlikle yerine getiren kişi olarak tanımlar. İşlerin denetimi böylesi yüksek gönüllü insanların elinde olduğunda, bütün ülkede ve tebaa arasında iyi talih ve bereket olur. Böylece Allah'ın inayetiyle ve 'Yayı imalatçısına ver' atasözüne uygun olarak, insanlığın işlerinin düzenlenmesi muzaffer cihangirin güçlü ellerine bırakılmıştır…. (burada Uzun Hasan'ın adaletini öven bir bölüm bulunmaktadır) Dünyanın denetçisinin ilk kaygısı, şeriat hükümlerinin işlerliğidir. Ne ki, özgül ayrıntılarda, fiilleri şeriatın genel ilkelerine ters düşmedikçe, çağının kamu yararına uygun davranma yetkisini elinde tutar. Böylesi bir insan gerçekten de Allah'ın gölgesi, halifesi ve Peygamber'in vekilidir."28

"Din ve mülk ikiz kardeştir" ilkesini kabul eden Devvânî, Akkoyunlu Fars Valisi Sultan Halil'in geçit törenindeki asker ve ümerayı maddi ordu, din uluları ve ulemayı da manevi ordu olarak saymaktadır.29 Din ve mülkün ikiz kardeş olduğu fikri Hz. Muhammed'e atfedilen şu hadise dayandırılmaktadır: "İslam ve sultan (güç, kudret elinde olan ve halkın işini üzerine alan) ikiz kardeştirler. Bunlardan birinin salahı ancak arkadaşı vasıtasıyla olur. İslam esas, sultan onun koruyucusudur. Esası olmayan yıkılır, yerle bir edilir; koruyucusu olmayan da kaybolur gider."30 Bu hadise Gazalî imametin vücubu bahsinde önemli bir yorumu getirmektedir. "Dünyanın düzenlenmesinin, insanlar, mal ve mülk için güven ve huzurun sağlanmasının, ancak kendisine itaat edilen bir sultanın varlığıyla mümkün olacağını" ifade eden Gazali, aksi takdirde fitne fesadın ortalığı kaplayacağına dikkat çekmekte ve şöyle devam etmektedir: "İşte bundan dolayı dendi ki 'din ile sultan ikiz kardeştir.' Yine bundan dolayı dendi ki 'din esas, sultan koruyucudur.' Esası, temeli bulunmayan bina yıkılmaya mahkum olduğu gibi, koruyucusu olamayan bir şey de yok olmaya mahkumdur…. Bu da bize gösteriyor ki, dünya düzeni zorunlu olduğu gibi, ahiret saadetini kazanmak için de din düzeni zorunludur."31

Akkoyunlu hâkimiyet anlayışı ve yönetim esasları hakkında Kitab-ı Diyarbekiriye'nin satır aralarında işaretler bulmak mümkündür. Tihrânî eserine Allah'ın sonsuz hâkimiyet ve iktidarını vurgulayan "Mutlak hükümranlık elinde olan Allah yüceler yücesidir. Ve O'nun her şeye gücü yeter" (Mülk suresi 67/1) ayetiyle başlamakta ve klasik İslam hâkimiyet teorisinin en önemli dayanaklarından olan "Allah'a ve Resulü'ne ve sizden olan emir sahiplerine (idarecilere) itaat edin" (Nisa 4/59) ayeti ile "Kim zamanının imamını tanımadan ölürse…"32 hadisini zikretmektedir.33 Buna göre müminlere düşen esas yükümlülük, Allah'a ve Peygamberi'ne itaatten sonra, yöneticilere itaattir. Bu yaklaşıma öteden beri İslam siyaset teorisinde başvurulmuştur. Tihrânî, toplumdan itaati aldıktan sonra yöneticiyi, kendisine düşmanlık besleyene Allah'ın savaş açacağı bir veli kul ilan etmekte, daha sonra da zamanın imamını/sultanını tanımayanın bâğî olduğunu belirtmektedir.

Tihrânî, "Mülkün gerçek sahibi olan Allahım! Sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden geri alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik Senin elindedir. Gerçekten Sen her şeye kadirsin" (Al-i İmran 3/26) ayetini iktibas ederek gerçek mülk/iktidar sahibinin Allah olduğu ve onu dilediğine verdiğini vurgulamaktadır. Kuşkusuz, ona göre, Allah'ın mülk verdiği kişilerden biri de Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan Bey'dir.

Tihrânî, hâkimiyet ve yönetim ile ilgili en önemli noktayı şöyle ifade etmektedir: "Ve öyle bir hâkim ki, küçük ve büyük alemi hıfz ve gözetiminin gölgesi ile rehberlik ve yönetimin kanununca (siyaset ve riyaset kanunu) ayakta tutmuştur; mülk ve velayet sancağını namdâr sultanların, ilim ve dirayet bayrağını dindâr ulemanın omuzlarına yerleştirmiştir. Ta ki, birinciler sayesinde yeryüzü, kargaşa ve ihtilalden korunmuş; ikincilerin irşadı vesilesiyle de din yok olmaktan emin olsun. Böylece bu iki fırka şu

iki yolla yani su verilmiş kılıcın ve tatlı dil yardımıyla halkı doğru ve kamil yola ulaştırarak ülkeleri de fitne ve fesadın kılıcından muhafaza etsinler…. Ve bu görkemli iki topluluğu Hz. Risaletpenah'ın (sas) emir ve yasaklarına tabi kıldı."34 Bu ifadelere göre dünya siyaset ve riyaset/yönetim kanunu ile yönetilir. Bu yönetimin iki ayağı a. Mülk/iktidar ve vilayet sancağı namdâr ümera, b. İlim ve dirayet bayrağı dindâr ulemadır. Ümeranın görevi, keskin kılıcı ile ülkeyi kargaşa ve ihtilalden korumak, ulemanın görevi de tatlı dilli irşadı ile dini yok olmaktan kurtarmak, halkı doğru ve kamil yola ulaştırmaktır. Bu iki grubun rehberi ve uyacağı esaslar da berrak semavi suyun kaynağı Kur'an ummanı ile yüce ahlakı kendinde toplamış bir ülke, şirk ve nifaktan korunmuş bir şehir olan Hz. Muhammed'in emir ve yasaklarıdır. Tihrânî yönetim geleneğinde Hz. Muhammed'i daha da merkeze alarak "Onun muhabbet ve dostluk (velâ) gölgesi olmaksızın dünya ve ahiret saltanatı ele geçemez" hükmünü vermektedir.35

Tihrânî, bu esas değerlendirmeler yanında, genelde bütün yönetimler, özelde Akkoyunlu yönetimi için istişare/danışma ilkesine "Padişahların ve serdarların, görüş ve tedbir sahiplerine danışarak (meşveret) ülke işlerini yapmaları… gerekir."36 ifadesiyle dikkat çekmektedir. Günümüzde siyasi hayatın temel değeri olan katılımcılığın ve ifade özgürlüğünün de esası olan istişare Kur'an'da "Onlarla istişare edin" (Al-i İmran 3/159) ayetiyle Müslüman yöneticilere tavsiye edilmiştir. Bu bağlamda mesela, Uzun Hasan Bey önemli kararlar almak ve kimi konuları görüşmek için sık sık Divan'ı toplamıştır.37

Uzun Hasan Bey, kendisi de komşu hükümdarlarla yazışmalarında özellikle şeriat ve adalet ilkelerine uyduğunu belirtmiştir. Söz gelişi, o, Rebiulahir 875/Eylül 1470'te Fatih Mehmed'e yazdığı bir mektupta yönetiminin şeriat ve adalet ilkeleri üzerinde yükseldiğini belirtmiş, Karakoyunlular zamanından kalma zina, livata, fuhuş, işret, içki, kutsal

mekanlara saygısızlığı kaldırdığını, bunun yanında hayır-hasenât, hayrât ve vakıfları teşvik ettiğini, camilerde dindârların çoğaldığını, medreseleri desteklediğini hatırlatmıştır.38 Uzun Hasan ve diğer sultanlar kişisel servetlerinden harcayarak yaptıkları hasenat ile İslam ilkelerine bağlılıklarını ve topluma olan sevgilerini göstermeye çalışmışlar, halktan da itaat istemişlerdi. Aynı zamanda bu faaliyetler devlete sosyal bir nitelik kazandırmıştır.

Bunun yanında, seyyidler, şerifler ve ulemaya tanıdıkları sosyal, siyasi ve ekonomik ayrıcalıklarla kamuoyu desteğini kazanmaya çalışmışlardır. Uzun Hasa Bey, ulema ile daima istişarede içinde olmuş, yönetimin önemli birimlerinde ulemayı istihdam etmiştir. Akkoyunlu yönetimi halka yaklaşmak ve yanına çekmek için keşif erbabından da yararlanmıştır. Uzun Hasan Bey, hayatı boyunca, Şii eğilimli Safeviyye ile Sünni nitelikteki Gülşeniyye Halvetiyye, Nurbahşiyye, Nakşibendiyye ve Bayramiyye gibi, ayrım gözetmeden her meslek ve meşrepten tarikata kucak açmıştır.

Uzun Hasan Bey’in hâkimiyetini ve başarılarını müjdeleyen keşif erbabından bazıları kaynaklarda zikredilmiştir. Söz gelişi, tâcu’l-ârifîn/tacü’l-meczubin Baba Abdurrahman Şâmî zaman zaman sarayda yemekleri beraber yiyecek derecede Uzun Hasan’ın sevgi ve saygısını onun zaferleri konusunda da çok tebşiratta bulunmuş

tur.39 Uzun Hasan Bey’in gelecekteki zaferleri ve başarılarını müjdeleyen keşif erbabından biri de Hüseynî Seyyid Abdülgaffar Tabatabaî’dir. O, 872/1467’den önce Akkoyunluların Azerbaycan’ı alacağını müjdelemiş; fetihten kısa bir süre önce rüyasında, Azerbaycan’daki bazı şeyh ve dervişlerin Uzun Hasan Bey’i Tebriz tahtına oturtmak için toplandıklarını gördüğünü ileri sürmüştür.40 Uzun Hasan Bey’in hâkimiyetini ve başarılarını müjdeleyen tasavvufi zümrelerden biri de Kübreviyye tarikatı mensupları olmuştur.41

Uzun Hasan Bey zamanındaki bu İslamî eğilim Sultan Yakup zamanında da devam etmiştir. Fadlullah, Bayındırların üstün nitelikleri ve faziletlerini sayarken onların daima tevhid inancına sahip olduklarını, Şiilik, ilhad, zındıklık, bid'at, rafizilik, mutezile gibi sapık ve batıl yollara sapmadıklarını, şeriata uymak için ictihad ehli ulemadan fetva aldıklarını vurgulamaktadır.42

Tıpkı babası gibi, Sultan Yakup da İslami hâkimiyeti vurgulayan unvanlarla anılmıştır. O "zaman-ı imam" ve "İslam sınırlarının koruyucusu"43 Devvâni'ye göre Sünni Müslümanların başkanı idi.44 Yakup'u Fadlullah "imam", "gıyasu'l-hilafet ve'l-saltanat"45 olarak nitelendiririrken, Kadı Hüseyin Meybudî onu Hulefa-i Raşidin denen İlk Dört Olgun Halife'ye denk tutmakta, hâkimiyetini bin yılın başlangıcı ve mev'ud'un (vadedilen kurtarıcın) gelişinin müjdesi gibi değerlendirmektedir.46 Benzeri düşünce ve mülahazaları daha da ileri götüren Fadlullah, iman tazeleme görevini biraz daha özele indirgeyerek Bayındır aşiretinin Uzun Hasan koluna yüklemekte böylece başta Sultan Baysungur olmak üzere taht mücadelesi veren Uzun Hasan Bey'in oğullarına yol açmaya çalışmaktadır. O Baysungur'u, İslamî meşrulaştırma ilkesi olan halifeliği öne alarak, "Halifenin sığınağı, Allah'ın gölgesi, Oğuz Han zaferlerinin, Enu Şirvan'ın adaletinin varisi" şeklinde nitelendirmektedir.47

Fadlullah, Bayındır Hanedanı'nın üstün nitelikleri ve faziletlerini sıralarken, onların atalarının asla gerçek inanç veya ilahi tebliğ sahipleri/peygamberlere karşı çıkmadıklarını, İslam gelmeden önce, zamanın peygamberlerine inanıp itaat ettikleri gibi İslam gelince onu hemen kabul ettiklerini, Zındıklık, Mutezile, Şiilik, Rafizlik ve ilhad gibi sapık dini akımlar ve bid'ata yanaşmadıklarını; Akkoyunlu hükümdarlarının İslamî duyarlılık içinde olduklarını, "şeriatı anlamak ve fermanlar çıkarmak için

ilim yolunda çaba harcadıklarını (muhtemelen Uzun Hasan Bey’e atıf), bu niteliklerin zayıfladığı zamanlarda ictihad sahibi ulemanın fetvalarına uymaya çalıştıklarını”48 belirtmektedir.

Akkoyunluların hâkimiyetinin manevi dayanaklarından biri de Hicaz’a gönderdikleri mahmil/hac kervanlarıdır. Müslüman hanedanlar arasında mahmil gönderme bir ara nüfuz savaşına dönüşmüş;49 buna Uzun Hasan Bey de katılmıştır. O, hâkimiyeti ve cihangirliğinin İslam dünyası, özellikle Mekke şerifleri tarafından tanınmasını sağlamak için Hicaz’a çeşitli tarihlerde mahmil göndermiştir. Akkoyunlu hâkimiyet telakkisi açısından en önemlisi ise 877/1473’te gönderilen mahmildir. Akkoyunlu şehzadelerinden Rüstem Bey, emirü’l-hacc sıfatıyla Ahmed b. Dihye’yi yanına alarak bir mahmil ile Hicaz’a girmiş, Medine’de bir Cuma hutbesinde ısrarlı ve cesaretli davranarak “es-sultanu’l-adil, hadimu’ül-haremeyni’l-şerifeyn Hasan et-Tavil” (Adil sultan, iki şerefli belde Mekke ve Medine’nin hizmetçisi Uzun Hasan) ibaresinin okunmasını sağlamıştır. Ancak hemen Mekke şerifinin adamları bunları tutuklayarak zincire vurup Kahire’ye göndermişlerdir.50

Türk-İslam devletlerinin saltanat ve hâkimiyet alametlerinden olan altın kılıç, kemer, hil’at, çetr, sancak ve bayrak Akkoyunlularda da varlığını korumuştur.51

B. hâkimiyetin Manevi Dayanakları

1. Gazâ İdeali

Akkoyunlu hâkimiyet mefkûresinin önemli kaynaklarından biri de gazâ ideali idi.52 Akkoyunlular da ortaya çıkışlarından itibaren gazâ idealini daima vurgulamışlar, başlangıçta Trabzon Rum kafirlerine karşı, daha sonraları Gürcülere karşı gazâ seferleri düzenlemişlerdir. Akkoyunlu hükümdarlarının unvanları arasında gâziliğe özel önem verilmiştir. Söz gelişi, yukarıda değindiğimiz gibi, Uzun Hasan’ın en önde gelen sıfat ve

unvanlarından bir gâzilik idi. Tihrânî Uzun Hasan Bey için doğrudan veya dolaylı olarak gâziliği çağrıştıran “Ebu’n-Nasr ve’z-Zafer” ve “Sultan Hasan Bahadır”53 unvanlarını kullanmıştır.

Ona, döneminin alimleri ve şairleri de bu unvanı layık görmüşlerdir. Örneğin, mutasavvıf ve şair Câmî, onu “sultanu’l-guzât” (gâziler sultanı) olarak anmakta,54 Devvânî de “el-gâzi fi sebilillah el mücahid li ilâyı kelimetillah” (Allah yolunda gâzi, Allah’ın adını yücelten mücahid) şeklinde nitelendirmiştir.55 Bu bağlamda gazâ, Uzun Hasan Bey için cihanşümul bir imparatorluk kurma yolunda İslamî temellendirme vasıtası idi.

Akkoyunlular, Müslümanlara saldırırken de onları dalalet ve bidata batmak, şeriatı ihlal etmek, ahlaksızlığa dalmak, zulüm yapmak ve fuhuşa yönelmek gibi hususlarla suçlamışlardır.56

2. Merkezileştirme Siyaseti

Akkoyunlular özellikle Uzun Hasan Bey’den itibaren merkezileştirme siyaseti takip etmeye başladılar. Bunun başlıca sebepleri Osmanlılar örneğinde olduğu gibi, zamanın yönetim anlayışının bu yöne doğru kayması yanında imparatorluklarını parçalanmaktan koruyarak ömrünü uzatmaktı.

Akkoyunlu Devleti başlangıçta siyasi, sosyal ekonomik ve kültürel sebeplerden dolayı adem-i merkeziyete dayanan bir yapıya sahipti. Her şeyden önce bir Türkmen aşiretleri konfederasyonu idi. Akkoyunlularda adem-i merkeziyeti gerekli kılan hususlardan biri de yaylak-kışlak hayatı yaşayan Türkmenlerin bağımsız hareket etme geleneği ve göç yollarını kontrol etmenin güçlüğü idi. Akkoyunlu merkezi yönetimini zaafa düşüren uygulamalardan biri de ikta ve suyurğal sistemi idi. Akkoyunlu Hanedanı’nda da iktidar geleneksel Türk ülüş usulüne tabi idi. Kutlu Bey,

Kara Yülük Osman Bey ve Uzun Hasan Bey ülkeyi hanedan üyeleri arasında paylaştırmıştı. Bu sistem hükümdar güçlü olduğu sürece, katılımcılık ve istikrarı sağlıyor, hükümdarın ölümü veya zayıflığı durumunda ülkenin parçalanması ve devletin çökmesine yol açabiliyordu. Nitekim Kara Yülük 839/1435'te vefat ettiğinde tahta geçmeyi belirleyecek kesin bir yasa veya gelenek olmadığı için Akkoyunlular yaklaşık yirmi yıl iç savaş ve bölünme tehlikesi yaşamışlardır. Bu tehlike Akkoyunlularda birkaç defa görülmüş, birincisinden Uzun Hasan, ikincisinden Yakup kurtarmışsa da sonuncusunda devlet yıkılmıştır.

Akkoyunluların, toprak yönetimine yeni bir düzen getirme çabaları merkezileştirme siyasetinin bir tamamlayıcısı idi. Uğurlu Muhammed'in 1475'te isyanı üzerine geç de olsa ikta sisteminin gözden geçirilmesi ve merkezi yönetimin güçlendirilmesi acil hale gelmişti. Merkezi iktidar topraklar üzerinde hâkimiyetini tam olarak kurmak ve mahalli güçlerin isyan etme veya bağımsız hareket etme imkanlarını ortadan kaldırmak istiyordu. Uzun Hasan'ın merkezileştirme çabalarının en önemli ve kalıcılarından biri yayınladığı kanunlardır.57 O, hazırlattığı kanunlarla, hanedan üyelerini merkezi yönetime bağlarken, aynı zamanda, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da uzun dönemler bölgeyi harap eden aşiret, otlak ve yaylak kavgalarını sona erdirmeye çalıştı. Benzeri uygulamalara Sultan Yakup zamanında 894/1489'da ve Göde Ahmed'in iktidarında da başvuruldu. Osmanlı merkezi devlet sistemini öğrenen Ahmed Bey, Tebriz'e geldiğinde merkezi hükümeti güçlendirmek için bu girişimi başlattı.58

Akkoyunlular, söz konusu tedbirlerle merkezileştirmeyi gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu siyaset çerçevesinde imparatorluğun esas bölgeleri sultanın güvendiği yakınlarından veya güçlü aşiret reislerinden birinin denetimine verilmiştir. Bölgesel özerklik hevesleri ve

isyanı önlemek için görevler ve imtiyazlar kısa tutulmuş, valiler sık sık görevden alınmıştır. Bölgesel yöneticilerin askeri birliklerini, kısa sürede yerel güçlerle birleşebilecek tek bir aşiretten oluşturmak yerine birkaç aşiretten kurma yoluna gidilmiş, böylece denge kurulmaya çalışılmıştır.

II. Yönetim Yapısı

Akkoyunlular devlet yapısında büyük ölçüde İlhanlılardan etkilenmişlerdi. Yönetim birimlerinin çoğu İlhanlılar zamanında var olanların devamı veya kısmen değiştirilmiş şekli idi. Biz burada hükümdarlık kurumu yanında, merkezi yönetim birimlerinden saray ve divan teşkilatı ile taşradaki vilayetlerin yönetimini söz konusu edeceğiz.

1. Hükümdarlık Kurumu

Akkoyunlularda devletin ve ulusun başına geçecek hükümdar/beyin seçiminde aile ve konfederasyonu oluşturan aşiret reisleri söz sahibi idi.

Akkoyunlu Devleti'nin kurucu boyu Bayındırlu/Bayındıriyye adını, Oğuz Han'ın oğullarından Gök Han'ın büyük oğlu Bayındır'dan almıştır. "Daima nimetle dolu olan yer" anlamına gelen Bayındır kaynaklarda Oğuzların Üçok kolunun birinci boyu olarak sayılmakta, ongunu Sungur ve şölenlerdeki payı koyunun sol kürek kemiği olarak belirtilmektedir.59 Tihrânî, Hz. Adem'den Uzun Hasan'a ulaşan Oğuz boyu Bayındır'ın şeceresine yetmiş kuşak yerleştirmektedir:60 Oğuzlar devlet ve imparatorluk kuran Türklerden idiler. Geleneksel anlayışa göre, Türklerde taht A-shi-na/Oğuz Han oğullarına aittir.61

A. Akkoyunlu Hükümdarlarının

Unvanları

Akkoyunlu hükümdarlarına Hazret-i A'lâ veya A'lâ Hazret şeklinde hitap edilirdi.62 Öte yandan Akkoyunlu sikkelerinde sultan unvanı kullanılmıştır. Mesela, Hamza Bey "sultan-ı adil Hamza Bahadır" ifadesiyle para bastırmıştır.63

Akkoyunlu hükümdarları genel olarak beg/bey, sultan, melik, adil, bahadır gibi unvanlar almışlar, Uzun Hasan Bey ile birlikte bunların sayısı zirveye ulaşmıştır. Tarihçiler, Uzun Hasan Bey'i geleneksel Türk-İslam hükümdarlarında bulunan unvan ve niteliklerle tavsif etmişlerdir. Bu bağlamda, onu başlıca zeki, makul, kararlı, cesur, adil, muzaffer, güzel ahlaklı, ilim dostu, alimlerin himayecisi gibi niteliklerle anmışlardır. Diyarbakır Ulu Cami'de Uzun Hasan Bey'e ait 874/1469-70 tarihli kitabede "Mevlanâ es-Sultan, el-Melik, el-Âdil, el-Âlim, el-Âbid, el-Müeyyed, el-Muzaffer, el-Mansur, el-Bayundur, Hüsamü'd-dünya ve'd-din, Sultanü'l-İslam ve'l-müslimin, kaatiliü'l-fücret ve'l-mütemerridin"64 unvanları kullanılmıştır. Buna ilaveten Tihrânî de onun için dinî ve dünyevî şu unvanlara yer vermiştir: Hilafet sahibi, hilafetin muini, imamet sıfatlı, zıllullah, Ebu'n-Nasr ve'z-Zafer, saltanatın koruyucusu, imameti beklenen (el-imamu'l-muntazır), ahir zamanda adaleti gözlenen, sahip-kıran, Sultan Hasan Bahadır,65 mevud (söz verilmiş) kişi."66

Uzun Hasan Bey de "hilafet sahibi," "hilafetin muini" gibi unvanlarla anılmıştır. Devvâni de Uzun Hasan'a "halife" unvanı layık görmüştür.67 Ancak Uzun Hasan'ın bu unvanı kullanması, Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmed ve elinde kukla Abbasi halifesini bulunduran Memlüklere karşı bir meydan okuma olarak de

ğerlendirebilir. Fadlullah'ın Sultan Yakup'u "hilafet-penah" şeklinde nitelendirmesi,68 Akkoyunluların bu iddiayı uzun zaman sürdürdüklerini göstermektedir. Uzun Hasan Bey'in unvanları arasında yer alan İmamu'l-muntazar, İmamu'l-mev'ud Şii imamet/devlet başkanlığı teorisinin en önemli unsurlarıdır. Şiilere göre, Hz. Ali evladından devam eden imamet On İkinci İmam Muhammed el-Mehdi b. Hasan el-Askeri'nin 873'te gizlenmesiyle kayıp dönemine girmiştir. O Kıyamet'ten önce ortaya çıkarak dünyayı adaletle doldurup zulümden temizleyecektir. Bu imam, Şii imamet

teorisinde imam el-muntazar (beklenen imam), mehdî-i muntazar (beklenen mehdi), imam el-mev'ud (söz verilmiş imam) veya mehdi el-mev'ud (söz verilmiş mehdi) olarak adlandırılmaktadır.69 Uzun Hasan, "öteden beri İslam için imameti beklenen (el-imamu'l-muntazır)", "tüm insanlar tarafından ahir zamanda adaleti gözlenen" gibi ifadelerle belki de hâkimiyeti altındaki Şii inancına sahip tebaasına mesaj vermekte, tartışmasız onların da önderi ve imamı olduğunu ihsas ettirmektedir. Akkoyunluların imamlık iddiasının da epeyce sürdüğü anlaşılmaktadır. Devvâni'ye imamın kim olduğu sorulduğunda "Şiiler için Hasan b. Muhammed, Sünniler için Yakup b. Hasan Türkmen" şeklinde cevaplandırmış70 Fadlullah da onu imam olarak anmıştır.71

Orta Çağ İslam dünyasının hâkimiyet kavramları olan Sünnilere ait hilafet ve Şiilere ait imamet unvanlarını şahsında birleştiren Uzun Hasan Bey, hâkimiyeti altındaki inanç coğrafyasına uygun olduğunu belirtmekte, tebaasına mezhep farkı gözetmeksizin yaklaştığı ve herkesin hükümdarı olduğu izlenimi vermektedir. Bu da onun evrensel hâkimiyet iddiasının bir parçası olarak değerlendirilebilir.

B. Şehzadeler ve Lalalar

Her Türk hanedanı gibi Bayındırlar da varlıklarının ve iktidarlarının devamı olarak gördükleri şehzadelerinin temel dini ve dünyevi bilgileri almaları için özel hocalar tutarak eğitmişler, genç yaşlarda vilayet valiliği ve ordu komutanlığı gibi görevlere getirerek siyasi, askeri ve idari yönlerden tecrübe kazanmalarını sağlamışlardır. Belli bir yaşa gelen her şehzade, lalasıyla, kendisine ikta olarak verilen bir vilayete vali olarak gönderilirdi. Şehzade yetişinceye kadar vilayet lala tarafından yönetilirdi. Bu nedenle lalaların şehzadeler üzerinde büyük nüfuzları vardı. Hatta bu nüfuz zaman zaman iktidar/taht kavgalarında etkili olurdu. Şehzadeler, isyan veya muhalefet etmedikçe görevlerinden alınmazlardı.72

Daha önce değindiğimiz gibi Bayındırlılar verasette ekberiyeti göz önünde bulundurmuşlarsa da kendisini tahta varis gören her şehzade iktidar mücadelesine girişmiştir. Bu tutum Akkoyunlu Devleti'nin yıkılmasına yol açan etkenlerden biri olarak görülmektedir.

2. Merkezi Yönetim Birimleri

A. Saray: Devlethane / Dergâh

Akkoyunlularda da İlhanlılar ve Timurlularda olduğu gibi yönetim merkezine "Devlethâne veya "Devlethâne-i Padişahî" denirdi.73 Burada sultan ve vezirler yanında pek çok saray görevlisi bulunurdu. Bunların başlıcaları kullıkcılar/kullukçular, inaklar ve mühürdârlar idi.

a. Kullukçular: Kullukçular şu birimlerden oluşuyordu: 1. Yasavullar (teşrifatçı, yasakçı, muhafaza memuru olarak görev yaparlardı), 2. Bukâvullar, 3. Kuşcular (hükümdarı av kuşlarını yetiştirmek ve bakmakla yükümlü idiler), 4. Parsçılar, 5. Piyadeler (hükümdarın ayak işlerine bakarlardı), 6. Azaplar (haberci idiler), 7. Rikapdarlar (at koşumları ile ilgilenirlerdi), 8. Yamçılar (posta işlerinden sorumlu idiler), 9. Meşaleciler, 10. Mutfak hizmetçileri, 11. Has ahır hademeleri, 12. Çobanlar, 13. Nekkâreciler (bando heyeti) ve Ehl-i tarab (musiki heyeti), 14. Matbah-ı hümayûn hademeleri, 15. Şıracılar (şarapdârlar), 16. Ferraşlar (dayayıp döşeyenler), 17. Ayakçılar, 18. Cerrahlar, 19. Çarçılar (münâdi, dellal, asker haberci), 20. Kütüphane hizmetçileri, 21. Sanatkârlar,74 22. Eşik ağası (kapucu başı, mabeyinci), 23. Emir-i ahur (hükümdarın atının dizginlerini tutmakla görevli).75

Devvânî Şehzade Halil'in Şiraz'daki saray maiyetini şöyle saymaktadır: Yasavul 186, bukâvul 244, kuşçu 86, parsçı 28, piyade 378, azablı 186, nakkareci 50, rikabdâr 34, yamçı 38, meşâledâr 26, feyc 28, matbah hademesi 72, ferraş 110, has ahır hademesi 168, kütüphane memuru 58 musikişinas 98, çarçı ve kırıkçı 56, erbab-ı hiref 86, ayakçı (şarabdâr) 36.76

b. Mühürdâr: Hem sultanın hem de valilerin mühürdârları bulunurdu. “Mühürdar beg” adıyla çağrılan bu görevliler daima hükümdar veya vali ile beraber bulunurlar ve mühürlerini taşırlardı.77

c. Tevkiciler: Akkoyunlu hükümdar fermanlarına, tevkî, yarlığ veya yarlığ-ı hümayûn; bunları yazmakla görevli kişilere tevkici adı verilirdi.78 Akkoyunlu yazışmalarında kullanılan yazıya “tevkî” veya “divanî” yazı denirdi. Bu yazı Osmanlılarda daha da geliştirilerek kullanılmıştır.

Akkoyunlu Devleti’nde resmi dil Farsça idi. Akkoyunlulardan kalma Farsça çok sayıda belge günümüze kadar ulaşmıştır. Özellikle ülke içindeki resmi işlemlerde daima Farsça kullanılırdı. Topkapı Sarayı’ndaki belgeler arasında ve Feridun Bey’in Münşaat’ı ile diğer münşaat mecmualarında Akkoyunlularla ilgili Farsça çok sayıda belge bulunmaktadır. Bunun yanında bazı

belgelerde Uygur harfleri ile Türkçe yazışmalar da yapılıyordu.79

d. İnaklar: İnaklar, hükümdarın refakatçisi durumunda idiler. İnak, yerine göre değişiklik göstermekle birlikte esasen “mutemed”, “musahib” ve “nedim” anlamına gelmektedir.80 Özel ulaklık ve elçilik görevleri de üstlenen inaklar belli bir askeri birliğe de komuta edebiliyorlardı.81

B. Divan

Baş divana “Divan-ı ‘Alâ”,82 başkanına “sahib-i divan”, “emir-i divan,” “emir-i ‘azam,” “emir-i kübrâ” gibi unvanlar verilirdi. O divan mührünün sahibi idi.83 Divan emiri, saltanat naibi gibi, hükümdardan sonra gelen yüksek ve etkin bir mevkiye sahip, diğer ümeradan ileride idi. Eyalet valilerinin divanlarında da divan emiri bulunurdu.84

Sahib-i Divan’dan sonra bugünkü bakanlar gibi sahib-i a’zam denilen vezirler/diğer divan sahipleri vardı. Bunların bir kısmı doğrudan doğruya hükümdar ailesi ve sarayın hizmetlerine bakarken diğerleri ekonomik, askeri ve hukuki işlerden sorumlu idiler. Divan-ı ‘Alâ’ya bağlı

Akkoyunlu divanlarının başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz: 1. Divan-ı imarât,85 2. Divan-ı vezarât,86 3. Divan-ı memâlik (Yüce divan, devlet divanı),87 4. Divan-ı pervaneci,88 5. Divan-ı müstevfî,89 6. Divan-ı leşker,90 7. Divan-ı tavacı,91 8. Divan-ı erzak-ı cünd.92

Akkoyunlu divanlarının görev ve yetkileri ayrı ve geniş bir araştırma konusudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu divanlardan bazıları hakkında kaynaklarda sınırlı bilgi bulunmaktadır. Söz gelişi, Divan-ı ‘Alâ’da fermanları yazanlara pervaneci-i hümayûn veya pervaneci denirdi. Münşi-i memalik olarak da adlandırılan pervaneci bir bakıma devlet sekreteri gibi idi.93 Bu birime bağlı olarak her divanın bir veya daha fazla münşisi bulunurdu. Pervaneciler başlarına “otağa” adı verilen sorguç takarlardı.94 Divanı-ı Müstevfî de mali işlerden sorumlu divan idi. Emrindeki müstevfî adı verilen maliyeciler ile devletin gelir giderlerini kontrol ederdi.95

Akkoyunlularda askeri bürokrasi Türklerden oluşuyordu. Dinî, malî ve idarî bürokrasinin üst düzeyinde Farslar görev yapıyorlardı. Farsların durumu, Karakoyunlu ve Timurlu saraylarında hizmet veren aslı Fars olan Azerbaycan Kuzizîleri, Irak-ı Acem Sâvecîleri, Irak-ı Acem ve Fars Sâidîleri, Irak-ı Acem ve Geylan Deylemîleri ve Horasan Beyhakîlerinin Akkoyunlu Devleti’nin idarî, malî ve dinî işlerini ellerine almalarıyla daha da güçlendi.96

Sivil bürokrasideki bu yapılanma zaman zaman asıl unsur Türkmenler ile yönetim arasında, Kadı İsa Saveci ile Türkmenler arasındaki sürtüşme örneğinde olduğu gibi, soğuklukların yaşanmasına yol açıyordu. Bu gelişme bir anlamda devlet ile halkın arasındaki iletişimin kopması ve yönetimin kamuoyu desteğini kaybetmesi demekti.

C. Adliye / İlmiye Teşkilatı:

Sadaret / Kadıaskerlik

Unvanları arasında adil kavramına yer veren Akkoyunlu sultanları da mülkün ancak adalet ile payidar olacağının bilincinde olmuşlar ve bu kuruma değer vermişlerdir. Sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel fonksiyonları olan adli kurumların başında İslam'ın yorumcuları ve kısmen uygulayıcıları durumundaki ulema bulunuyordu. Ulema, sadrlık, kadıaskerlik, kadılık, muhtesiplik, müftülük, imamlık, müezzinlik, muallimlik ve müderrislik gibi görevleri üstlenmiştir.

Akkoyunlularda, yüksek ulema, verdikleri hizmet karşılığında aldıkları ücrete ilaveten suyurğal ve vakıflardan da pay alıyorlardı.97 Alt düzey ulemanın başlıca gelirleri zekat, fitre, hatim, hediye vb. kalemlerden oluşuyordu. Akkoyunlularda ulema, yöneticiler ile halk arasında bir köprü konumundaydı. Başka bir ifade ile yönetimin isteklerini halka aktarırken halkın beklentilerini de yöneticiler indinde seslendiriyordu. Bu bakımdan yöneticiler üstünde büyük etkileri ve yaptırım gücü vardı. Ulemanın doğrudan yönetici olarak görev yaptığı da oluyordu. Dini ve adli görevlerin dışında vilayetlerde hâkimlik (valilik) makamına getirilen ulama kökenli yöneticilere rastlanıyordu.

Akkoyunlular iktidarlarının meşruiyet vasıtası olan dini kurum ve şahsiyetlere büyük saygı göstermişlerdir. Gülşenî'nin Uzun Hasan Bey huzurunda ulema hakkında yaptığı bir konuşma bu topluluğun o dönemdeki değerini ve gücünü ortaya koymaktadır. Gülşenî, ulemanın verese-i enbiya ve dinin direği olduğunu hatırlatıp, devlet ve toplum için önemine değinmiştir.98

Aynı şekilde Fars hâkimi Sultan Halil'in 881/1476'da yaptırdığı geçiş töreninde de ulema ve dini şahsiyetlerin mevkiini açıkça görmekteyiz. Din ve mülk ikiz kardeştir ilkesinden hareketle Sultan Halil, leşker-i manevi adını verdiği dini şahsiyetleri a'lam ve mealimleri ile, orduya kutsallıkları ulaşsın diye söz konusu geçiş töreninde hazır bulundurmuş, diğer orduyu

onların önünden geçirmiştir. Leşker-i manevi’ye dahil olan kişiler başlarında sadr olmak üzere şunlardır: Erbâb-ı medâris, erbâb-ı havânik, e’azım, erbâb-ı ‘amâyim (sarık giyenler), sadât-i ‘azam, meşâyıh, erbâb-i kulûb ve ehli tarikatler.99 Geçiş töreninde ülkenin çeşitli yerlerinden gelen seyyidler, kadılar, imamlar, mollalar, şeyhler, e’ali (yüce şahsiyetler) dervişan vs.’den oluşan 4.000 kişi hazır bulunmuştur. Sultan Halil törenin başlamasından hemen önce ferman çıkararak dini şahsiyetlerin yerini özel olarak ayırmış, onlara kimselerin ulaşıp zarar veremeyecekleri yüksekçe bir yer tahsis etmiştir. Onlar da ellerinde Seyyid Ahmed b. İmam Musa Rıza’nın tabl ve bayrakları ile geçiş yapmışlardı.100

Ulemanın beyaz sarık dışında özel bir kıyafetinin olup olmadığını bilemiyoruz. Ünlü alim Devvâni, Sultan Yakup’un zulume meylettiği kanısıyla sarığını çıkarmış ve onun ölümüne kadar takmamıştı.101 Belki de bu tavır ulemanın siyasi otoriteye gösterdiği bir tepki şekliydi.

D. Sadaret / Kadıaskerlik

Akkoyunlu Devleti’nde en yüksek dini teşkilat sadrlık/sadâret/divan-ı sadâret/kadısakerlik adlarıyla anılan kurum idi. Bu kurumun başındaki şahsa sadr-ı âli, kâdı’l-kudât veya kadıasker denirdi.102 Yetki, statü ve sorumluluk bakımından sadr-ı âlî klasik dönem İslam devletlerindeki kâdı’l-kudât, Osmanlılardaki şeyhulislamın karşılığı idi. O etki ve yetki bakımından emir-i azam’a eşit durumdaydı.

Merkezi yönetime çok yakın olan sadr-ı âlî belli konularda sultan dahil olmak üzere üst düzey yetkilileri zaman zaman bilgilendirirdi. Siyasi nitelikte ki bu hizmet yanında esas olarak Adliye, zabıta, eğitim, cami hizmetleri ile seyyid ve şerifler de Sadarete bağlı idi.103

Sadr unvanı taşıyan görevliler vilayetlerde de bulunmaktaydı. Sultan Halil’in Şiraz valiliği zamanında bu görev aynı unvanla Mevlana Alaaddin Beyhakî tarafından yürütülmekteydi.104

Sadrlık makamını genellikle Farslar ellerinde tutmuşlardır. Bununla beraber, Akkoyunlularda Türklerin de sadaret makamına getirildikleri görülmektedir. Söz gelişi, Uzun Hasan Bey, Tebriz'e girdiğinde mevcut umur-i şeriye sadâret başkanının insafsızlık ve zulümlerini duyup azlederek bir Türkü atamıştır.105 Akkoyunlu sadr-ı âlîlerinin hepsinin adını bilemiyoruz. Bazıları hakkında kaynaklarımızda kayıtlar bulunmaktadır. Uzun Hasan Bey zamanında sadr-ı ali Seyyid Alauddin Ali Beyhakî idi.106 Bu makama Sultan Yakup zamanında Savuçbulaklı Kadı İsa Sâcevî atanmıştır.107

3. Vilayetlerin Yönetimi

Akkoyunlularda ülke başlıca Fars, Yezd, Isfahan, Bağdad, Diyarbakır, Erzincan ve Şarki Karahisar vilayetlerine bölünmüştü. Vilayetler hem ikta hem de yönetim olarak hükümdar ailesinden olanlara ve emirlere tahsis edilirdi. Buraları, kalabalık maiyetleri ve düzenli saray teşkilatları ile şehzadeler yönetirlerdi. Şehzade Halil'in Fars Valiliği dönemindeki bir geçit resmi bir vilayetin saray/yönetim teşkilatı hakkında yeterli bilgi vermektedir. Valiler iktanın büyüklüğü ve gelirine göre hazır askeri kuvvet beslemekle yükümlüydüler. Ayrıca yanlarında aşiret kuvvetleri bulunurdu.108

Vilayetlerdeki Başlıca

Üst Düzey Yöneticiler

a. Daruga: Vilayetlerde şehzade ve emirden sonra, askeri sınıftan "Daruga" denilen bir amir bulunurdu. İlhanlılarda ve onların varisleri Türk devletlerinde görülen "herhangi bir şehrin veya idari bir sahanın idare ve inzibat işlerine bakan büyük memur"109 olan daruga, vali naibi veya sancakbeyi makamında vilayetin ikinci yetkili ve güçlü şahsı durumundaydı.110

b. Kutval: Vilayetlerin önemli askeri emirlerinden biri kutval idi. Bu emir büyük yönetim merkezlerindeki askeri amir ve kale komutanı idi. Bazen kutval ile daruga aynı şahıs olabilirdi.111

c. Mutesaddî-yi Hükümet: Vilayette görev yapan mutesaddî-yi hükümet, vali muavini konumundaydı. Söz gelişi Şehzade Halil'in bulunamadığı zamanlarda Bekir Bey Musullu adındaki kişi Şiraz'da bu görevi yürütmüştü.112

Ayrıca vilayetlerde belediye ve zabıta işleriyle meşgul tuşmal/tuşimal (mutemet, masraf katibi)113 kethuda, muhassıl/muhassal (vergi tahsildarı)114 ve tahvildar (muhasebeci, veznedar)115 bulunuyordu.

Sonuç

Akkoyunlu Devleti, Oğuzların Bayındır boyu tarafından kurulmuş bir 15. yüzyıl Yakın Doğu Türkmen İmparatorluğu'dur. Akkoyunlular, Karakoyunluları ortadan kaldırmışlar, Timurluları kendilerine tabi bir devlet haline getirmişler, Osmanlılar ve Memlükler ile bölgede hâkimiyet mücadelesine girişmişlerdir. Akkoyunlu hâkimiyet anlayışı başlangıçta geleneksel Türk değerlerine dayanırken Uzun Hasan Bey'den itibaren İslamî unsurlarla beslenmiştir.

Akkoyunlu dönemi siyasi, kültürel ve toplumsal bakımından Türk tarihinin en önemli dönüm noktalarından biridir. Büyük Türk aşiretlerine dayanan Akkoyunlu Devleti'nin nizam ve teşkilatı Türk-İslam tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Akkoyunlu kültür unsurlarının pek çoğu, genelde bölgeyi, özelde Türkleri etkilemiştir. Söz gelimi, Akkoyunlu kanunnâmeleri Osmanlılar ve Safeviler tarafından uygulanmıştır. Bu durum, daha sonraları bir dünya devleti haline gelen Osmanlı Devleti'nin yapılanmasındaki Akkoyunlu etkisini göstermekte, aynı zamanda Türk hukuk ve kurumlar tarihine Akkoyunlu katkısını ortaya koymaktadır.

Akkoyunlular aynı zamanda, Avrupa devletleri ile siyasi ve ekonomik işbirliği ve ittifaklar kurmuş bir Türk hanedanıdır. Bu hanedanın Avrupa ile olan bu işbirliği tecrübesi, günümüz Türkiyesi'nin benzeri girişimine ışık tutabilecek unsurlar içermektedir. Söz konusu tecrübe Doğu-Batı yakınlaşması ve işbirliği ile iki medeniyetin eski zamanlarda başlayan ilişkilerinin yeni bir aşamasıdır.

Akkoyunlu hâkimiyeti bugünkü Yakın Doğu'nun beşeri, kültürel ve siyasi coğrafyasını belirleyen etkenler arasındadır. Azerbaycan Türkleri bir yönüyle Akkoyunlu iktidarının kendi tarihlerinin bir parçası sayarken İran bu dönemi Safevi Devleti'nin kuruluşunu hazırlayan dönem olarak değerlendirmektedir. Akkoyunluların yıkılmasıyla İran'da Safeviler gibi bir Şii devletin ortaya çıkması, üzerinde düşünülmesi gereken konulardandır. Öte yandan Akkoyunluların başkentlerini Diyarbakır'dan Tebriz'e taşımaları, Anadolu'daki demografik yapıyı etkilemiş, Doğu Anadolu'da yaşayan çok sayıda Türkmenin İran'a göçmesine yol açmıştır. Ancak bu göç o İran'da Türkmen hâkimiyetinin yeniden kurulmasını sağlamış, bu 20. yüzyılda Kacar Hanedanı'na kadar devam etmiş; Azerbaycan'da Türk nüfusunun artmasına yol açmıştır.

KAYNAKLAR

1 Bkz. Halil İnalcık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, XIV/1, 1959, 73-87; İbrahim Kafesoğlu, Türk Bozkır Kültürü, Ankara, 1987, 37 vd.; Ögel, Bahaddin, Türklerde Devlet Anlayışı Ankara, 1982.

2 Reşat Genç, “Karahanlılarda hâkimiyet Anlayışı”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, ed. H. Dursun Yıldız, İstanbul, 1989, ss. 164-181. Selçuklu sultanları gibi, Osmanlı hükümdarlarından Yıldırım Bayezid de iktidarını sağlamlaştırmak için, Mısır’daki Abbasi halifesinden, Sultanu’r-Rum unvanını istemiştir. İnalcık, 77.

3 Bernard Lewis, “İslam Devlet Müessese ve Telakkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri”, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, II/2-4, 1958, 209-230.

4 İnalcık, 78, 80.

5 Öğütnâme’yi, 9/15. yüzyıl tarihçilerinden Yazıcızade Ali’nin Tevârih-i Âli-i Selçuk (Oğuznâme) adlı eserinde (Topkapı Sarayı Müzesi Revan Köşkü ktp, no1390, v. 15a 16-17a 15) Merhum Kara Osman dahı bu öğüdü oğullarına verirmiş başlığıyla kaydetmiş. Bu eser, İbn Bibi’nin el-Evâmirü’l-Alâ’iye fi’l-Umûri’l-Ala’iye (Selçuknâme) adlı Farsça eserinin serbest çevirisidir. Mürsel Öztürk, el-Evamir çevirisi, Ankara, 1996, giriş, 11. Bu Öğütnâme’yi, “Osman Beg’in Oğullarına Öğüdüdür!” başlığıyla F. Sema Barutçu Özönder yeni Türk harflerine aktarıp kısmen sadeleştirerek yayınlanmıştır (KÖK Araştırmaları, Osmanlı Özel Sayısı, 2000, 11-23). Akkoyunlu tarihinin önemli uzmanlarından J. E. Woods onun Akkoyunlu Beyliği’nin kurucusu Kara Yülük Osman Bey olduğunu belirtmektedir. Woods, John E. The Aqqoyunlu, Clan, Confederation, Empire, A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics, Minneapolis, Chicago, 1976, 97. Barthold ve Togan Kara Osman’ın Osmanlı Beyliği’nin kurucusu Osman Bey olduğu kanaatini taşımaktadır. V. V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, haz. H. D. Yıldız, Ankara 1990, 486. Z. V. Togan Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, 106. Bununla beraber, Osmanlı tarihlerinde Osman Bey’e ait bir vasiyetname metni yer almakta, başka bir öğüt veya nasihatten bahsedilmemektedir. Bkz. Aşıpaşazade, Tevârih-i Âl-i Osman,

İstanbul, 1332, 32; Mehmed Neşrî, Kitab-ı Cihannümâ, haz. F. R. Unat-M. A. Köymen, I, Ankara 1949, 73; Hüseyin Algül, "Osman Gazi'nin Oğlu Orhan Gazi'ye Vasiyet ve Nasihatlarına Kuruluş Devri Osmanlı Devlet Felsefesi açısından bir Bakış", İslami Araştırmalar, XII/3-4, 263-267. Algül'ün de vurguladığı gibi Osman Bey'e atfedilen vasiyet ve öğütlerde İslami nitelik çok bariz bir şekilde görülmekte, yasa gibi Türk ve Moğol değerlerinden söz edilmemektedir.

6 "Oturak olmazsanız beylik Türkmenlik ve Yörüklük edenlere kalır." (Madde 1) Bu anlayış daha sonra da sürmüştür. Sultan Yakup'un (1478-1490) tarihçilerinden Fazlullah Hunci 15. yüzyıl sonlarında göçebeliği Bayındır boyunu hâkimiyete çıkaran erdemler arasında sayarak şöyle demektedir: "Onlar (Bayındırlar), Horasan, Fars ve Kirman hâkimlerinin çoğunda olduğu gibi pis alışkanlık eseri olan yerleşik hayata geçmeyip mevsimine göre yaylak ve kışlaklara gittiler. " Fadlullah-Minorsky, Tarih-i Alem-ara-yı Emini (Persia in Ad. 1478-1490), London, 1957, 20. Bilge Tonyukuk da Göktürk yönetimini, etrafı çevrili şehirlerde oturmanın Türklere getireceği zarar konusunda uyarmıştı. Kafesoğlu, 49, 112.

7 Uzun Hasan, toprak düzenlemeleri başta olmak üzere vergilerle ilgili olarak yaptığı kanunlara, söz gelişi, "Defter-i yasaha-i vilayet-i Diyarıbekir, " "Defter-i yasahâ-i livâ-i Mardin", "Defter-i yasahâ-i livâ-i Ergani" gibi yasak adını vermiştir. Barkan, "Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey'e ait Kanunlar", Tarih Vesikaları, I/2, 1941, 91 vd.

8 Ögel, 349-351, 357-359.

9 Reşiduddin'in (ö. 1310) kayıtlarına göre Oğuzların Üçok kolunun birinci boyu olan, Bayındırların şölenlerdeki payı koyunun sol kürek kemiğidir. Faruk Sümer, Bayındır" DİA, V, 245. Akkoyunlularda ülüş geleneği uzun süre devam etmiştir. Kutlu Bey, büyük oğlu Ahmed'i Palu'ya, diğer oğlu Pir Ali'yi Kiğı'ya en küçük oğlu Kara Yülük Osman'ı

Ergani’ye hâkim olarak atadı. Kara Yülük Osman da topraklarını bir çeşit ikta gibi oğulları ve yeğenleri arasında paylaştırdı. Silvan ve Tercil’i Bayındır’a, Harput’u Ali Bey’e, Erzincan ve Kemah’ı önce Yakup Bey, sonra Hamza Bey’e, Erzurum’u Şeyh Hasan’a, Karahisar (Şarki) ve Tercan’ı yeğeni Musa Bey’e, Bayburd’u yeğeni Kutlu Bey’e ve Urfa’yı yeğeni Tur Ali Bey’e olarak verdi. Uzun Hasan Bey (1453-1478) de Bağdad’ı Maksut Mirza’ya, Fars’ı da Halil Mirza’ya verdi. İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara 1988, 270.

10 Akkoyunlu beylerinden Kutlu Bey’in (791/1389) Sinur’deki, Pir Ali’nin (815/1431) Kiğı’daki mezar kitabelerinde de Bayındır Han’ın torunları olduğu ifade edilmektedir. Baygu, Erzurum, 255-56. Bu kitabelerin daha sonraki dönemlere ait olduğu iddia edilse de Akkoyunlu sikkelerinde de aynı vurgu bulunmaktadır. Woods, 67.

11 Bernard Lewis, “İslam Devlet Müessese ve Telakkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri”, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, II/2-4, 1958, 222-223.

12 Mesela, Ehl-i hal ve’l-akd Ali Bey’in veliahdlığı hususunda ittifak etti ve ona tabi oldu. Tihrânî, I, 115, çev. Mürsel, 81; Faruk Sümer, “Ak Koyunlular”, Türk Dünyası Araştırmaları, S. 40, Şubat 1986, 15.

13 Kara Osman Bey’in oğulları arasında çıkan iktidar kavgasının sona erdirilmesi için Harput’ta 840/1436 yazında toplanan Bayındır şurasında iç çatışma ve anlaşmazlıklara son verme kararı çıktı. Birliği sağlama çerçevesinde aile büyükleri Erzincan’daki Cafer b. Yakub ile yapılan görüşmede ekberiyet ilkesi zikredildi. Tihrânî, I, 126, çev. Öztürk 86.

14 Bu ayetlerin iniş sebepleri hakkında kaynaklarda kayıtlar yer almaktadır. Rum suresinin 3-4. ayetleri Bizans İmparatorluğu ile Fars İmparatorluğu arasındaki bir mücadeleye işaret etmektedir. 610’lu yıllarda iki imparatorluk arasında çıkan savaşta ateşe tapan müşrik Farslar ilahi bir

dine mensup Rumların (Bizans) topraklarının önemli bir kısmını işgal ederek büyük bir galibiyet kazanmışlardı. Kur'an Rum suresinin ilk ayetleri ile Bizanslıların/Rumların birkaç yıl içinde (bid'i sinin) galip gelecekleri müjdesini vermiş ve gerçekten de kısa süre sonra onlar kaybettikleri topraklarını geri almışlardı. İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut 1980, III, 422-428; Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1979, VI, 3795-3800. Aynı şekilde Fetih suresinin 3. ayeti de 628 yılında Mekkeli müşrikler ile Hz. Muhammed arasında yapılan Hudeybiye Barış Anlaşması'na (6/622) işaret etmektedir. Bazı Müslümanların bu anlaşmayı bir yenilgi olarak algılamaları üzerine Allah bunun çok yakın zamanda bir fethe ve galibiyete dönüşeceği müjdesini vermiştir. İbn Kesir, IV, 182-184; Yazır, VI, 4405-4408.

15 Woods, 115.

16 Fazlullah b. Ruzbehan Hunci Isfehani, Tarih-i Alem-ara-yı Emini, İngilizce çev. Persia in A. D. 1478-1490, çev. V. Minorsky London 1957, 22.

17 el-Gıyasi, Abdullah b. Fethullah el-Bağdadi (ö. 891/1486) Tarihu'l-Gıyasi, ed. Marianne Schmidt-Dumont, Freiburg, 1970, 29-31. Gıyâsî burada cifr ilmi kuraları ile çeşitli alimlerin Uzun Hasan'ın galibiyetini müjdelediklerini anlatmaktadır. Gıyâsî 51-52. sayfalarda da Uzun Hasan'ın Karakoyunlular üzerinde 872'deki galibiyetini Kur'an ayetleri ile desteklemektedir.

18 Bekir Sıtkı Baykal, "Uzun Hasan'ın Osmanlılara Karşı Kati Mücadeleye Hazırlıkları ve Osmanlı-Akkoyunlu Harbinin Başlaması", Belleten, XXI/81-84, 1957, 275.

19 Tihrânî, II, 406, çev. Şükürova 215-216.

20 Woods, 180.

21 Woods, 181.

22 Fadlullah-Minorsky, 38-39.

23 Devvani, Celaleddin, Levamiü’l-İşrak fi Mekarimi’l-Ahlak/Ahlak-ı Celali, Lucknow, 1866-67, 9.

24 Ebu Davud, Melahim 1.

25 Devvânî, Arzname, yay. Kilisli Rifat, Milli Tetebbular Mecmuası, II/5, İstanbul, 1331/1913, 285.

26 Bu eser genelde İslam yönetim anlayışı, özelde Akkoyunlu devlet felsefesini yansıtan önemli kaynaklardan biridir. Devvâni, kitabını Farâbî’nin Medinetü’l-Fâzıla ile es-Siyâsetü’l-Medeniyye, N. Tûsî’nin Ahlak-ı Nâsirî, İbn Miskevey’in Tezhibu’l-Ahlak ve Gazalî’nin Ihya-ı Ulumu’d-din adlı eserlerine dayandırmıştır.

27 Erwin I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline, Chambridge, 1958.

210-223; M. Nazif Şahinoğlu, “Ahlak-ı Celali”, DİA, II, 16. Tihrânî de bu dörtlü tasnife yer vermektedir. Bayındır Hanedanı’nın şeceresinin altmışıncı sırasına yerleştirdiği Lakmek (Cemşid)’i anlatırken onun halkı 1. alimler ve bilginler (dâniyân ve debîrân), 2. askerler (leşkeriyân), 3. çiftçiler (zigîrân ve erbâb-ı zürra’ ve gares) ve 4. sanat ve hüner erbabı (erbâb-ı hiref ve sanâyi’) şeklinde ayırdığını belirtmektedir. Tihrânî, I, 29; çev. 28. Bu bağlamda üstü kapalı olarak Akkoyunlu toplum sistemindeki dörtlü yapının Bayındır Hanedanı’nın bir mirası olduğu ileri sürülmektedir.

28 Devvânî, Ahlak, 235-236.

29 Devvânî, Arznâme, 285.

30 El-Muttaki, Kenzu’l-Ummal, Halep 1391, VI/, hadis no 14613.

31 Gazalî, İtikad’da Orta Yol (el-İtikad fi’l-İktisad), çev. Kemal Işık, Ankara 1971, 177.

32 Bu hadisin tam metni şöyledir: “İmam’sız (imama beyatsız) ölen bir kimse cahiliye üzere ölür”. el-Muttakî, I, 463-464.

33 Tihrânî, 1, çev. Öztürk 13.

34 Tihrânî, 2, çev. Öztürk 14.

35 Tihrânî, 2, çev. Öztürk 14.

36 Tihrânî, I, 124, çev. Öztürk 85.

37 Tihrânî, I, 263, çev. 147. Bunun örneklerinden birini Uzun Hasan ile ilgili bir kayıtta görüyoruz. Budak Münşî’nin kayıtlarına göre, Hasan Padişah, sabah namazından sonra, davul çaldırarak divanı toplar, kendisi de sırtında bir derviş abası, bir gocuk ve belinde bir yün kuşak olduğu halde tahtına oturarak divana katılırdı. Sağ ve solunda şehzadeler ve emirler yer alırdı. Davaları dinler ve hükmünü verirdi. Divanda bulunan katipler hükmü hemen kaydederler, bir kopyasını da davacıya verirlerdi. Bu hükümler mutlak olup hiçbir şekilde değiştirilemezdi. W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran’ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi, çev. Tevfik Bıyıkoğlu, Ankara 1992, 104-105.

38 Gıyâsî, 57; Woods, 118.

39 Tihranî, çev, Öztürk, 155, 170, 237, 241, 251, 254, 288, 293, 338.

40 Woods, 119.

41 Woods, 119.

42 Fadlullah-Minorsky, 20-21.

43 Woods, 151.

44 Fadlullah-Minorsky, 3, n. 2.

45 Fadlullah-Minorsky, 3.

46 Woods, 152.

47 Fadlullah-Minorsky, 23, 50 n. 1.

48 Fadlullah-Minorsky, 20-21.

49 Müslüman hükümdarlar 13. yüzyıldan itibaren bağımsızlıklarını kendi ülkeleri yanında İslam dünyasında da kabul ettirmek için hac ibadetini bir fırsat olarak görmüşler ve birbirleriyle yarışırcasına Mekke'ye çeşitli hediyelerle dolu, süslü mahmiller göndermişlerdir. Daha önceleri Şerif Ebu Numay'ın bu adeti ihdas ettiği söylenmekle beraber Memlük Sultanı Barsbay'ın 670/1271-2'de böyle bir mahmil gönderdiği kesin olarak bilinmektedir. Bu uygulama ona "hâdimu'l-Haremeyni'l-Şerifeyn" (İki şerefli belde Mekke ve Medine'nin hizmetçisi) unvanını kazandırmıştı. Fr. Buhl, "Mahmel", İA, VII, 151-152; Woods, 185.

50 İbn Iyas, III, 88, 90, 191-192; Woods, 120.

51 Tihrânî, I, 119, çev. 74; Uzunçarşılı, Medhal, 271.

52 Türkler gazâ düşüncesini gelenek ve karakterlerine uygun bularak hâkimiyet iddialarında daima kullanmışlar; 13. yüzyıl sonu ile 14. yüzyıl başlarında Batı Anadolu'da Bizans ile sınır olan uc boylarında faaliyet gösteren Türkmenler için hem motivasyon hem de meşruiyet kaynağı olmuştur. Cemal Kafadar, "Gazâ", DİA, XIII, 427; Abdülkadir Özcan, "Gazâ", DİA, XIII, 443.

53 Tihrânî, 7, çev. 16.

54 Ali Asgar Hikmet, Cami Hayatı ve Eserleri, çev. N. N. Gencosman, İstanbul, 1994, 36-37.

55 Devvâni, Arznâme, 275.

56 Tihrânî, I, 270-271, çev. 150, II, 419, çev. Öztürk 253, çev. Şükürova, 223, II, 459-60, çev. Öztürk, 278-79.

57 Barkan, "Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey'e ait Kanunlar", Tarih Vesikaları, I/2, 1941.

58 V. Minorsky, "The Aq-qoyunlu and Land Reforms", Iranica Twenty Articles, Tehran, 1964, 238-239.

59 Faruk Sümer, "Bayındır" DİA, V, 245.

60 Tihrânî, I, 11-30, çev. Öztürk, 20-34. Tihrânî'ni şeceresi ile İlhanlı tarihçisi Reşiduddin, Timurlu tarihçisi Şerafeddin Ali Yezdi, Osmanlı tarihçisi Hasan Bayatî ve Bayburtlu Osman'ın şecerelerinin karşılaştırması için bkz. Woods, Ek-A, 307-24. Ayrıca bu listenin doğruluğu hakkındaki tartışmalar için bkz. Sümer, Kitab-ı Diyarbekiriye'nin önsözü, XVIII.

61 İnalcık, 76. Anadolu'da 9/15. yüzyılda yükselen değer olan Oğuzculuğa II. Murad zamanında Osmanlı sarayı da katılmıştır. Paul Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına", çev. Halil İnalcık, Belleten, VII/27, 1943, 582-83; İnalcık, 78.

62 Fadlullah-Minorsky, 15; Uzunçarşılı, Medhal, 271.

63 Ahmed Tevhid, Meskukat-ı Kadime-i İslamiye Katoloğu Kısm-ı Rabi, s. 447-519.

64 Woods, 215 dipnot, 67; Basri Konyar, Diyarbakır Kitabeleri, II, Ankara 1936, 145; Sözen, 64-65.

65 Tihrânî, I, 6, çev. 16.

66 Tihrânî, II, 455, çev. Öztürk 276.

67 Devvâni, Ahlak 3, 9. Gülşenî de bir Divan toplantısında istihza yoluyla kendisine "gel padişahım otur!" diye hitapta bulunanlara "Padişah Allah Taala'dır ve halife hâlâ Sultan Hasan'dır" diye cevap verir. Muhyi Gülşenî (ö. 1026/1617), Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî, Arap harfleri ile yayınlayan Tahsin Yazıcı, Türk Tarih Kurumu yay., Ankara 1982, 27.

68 Fadlullah-Minorsky, 3. n. 2.

69 Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik, Ankara 1990, 161, 275.

70 Fadlullah-Minorsky, 3, n. 2.

71 Fadlullah-Minorsky, 3, n. 2.

72 Yukarıda değindiğimiz Kara Yülük Osman örneğinde olduğu gibi Uzun Hasan Bey de oğullarından Uğurlu Mehmed'i önce 874/1469'da Fars, daha sonra Isfahan valiliğine, Maksut Mirza'yı Bağdad, Halil Mirza'yı da Fars valiliklerine atamıştı. Benzeri uygulamaya daha sonraları da rastlamaktayız. Yusuf Bey'in oğlu Mirza Elvend, lalası Şerefuddin Mehmed Can ile Fars valiliğine, Yakup Bey, Süleyman Bicen Bey ile Diyarbakır valiliğine, Baysungur Mirza da lala Sofi Halil Bey ile önce Fars daha sonra da Gence valiliğine atanmıştı. Uzunçarşılı, Medhal, 273.

73 Fadlullah-Minorsky, 103; Uzunçarşılı, Medhal, 274.

74 Devvânî, Arznâme, 302; Minorsky, Arzname, yay. Kilisli Rifat, Milli Tetebbular Mecmuası, II/5, İstanbul, 1331/1913, ss. 273-305, düzeltmeler 385-6; Arzname'nin özet İngilizce çevirisi, "A Civil and Military Review in Fars in 881/1476", BSOAS, X/1, 1938, 159-163; Uzunçarşılı, Medhal, 274.

75 Uzunçarşılı Medhal, 272.

76 Devvânî, Arznâme, 302.

77 Devvânî, Arznâme, 291, 299; Fadlullah-Minorsky, 84.

78 Devvânî, Arznâme, 285; Uzunçarşılı, Medhal, 272, 279.

79 Uzun Hasan'ın Uygur harfli Fetihnâmesi bunu göstermektedir. Uzunçarşılı, Medhal, 281. Fatih Sultan Mehmed de, Otlukbeli Savaşı sonrasında Akkoyunlu topraklarına gönderdiği fetihnâmeyi Uygur harfleri ile kaleme aldırmıştı. R. R. Arat, Makaleler, I, haz. O. F. Sertkaya, Ankara, 1987, "Fatih Sultan Mehmed'in Yarlığı", 783-820.

80 Uzunçarşılı, Medhal, 275 n4.

81 İlhan Erdem, "Akkoyunlu Ordusunu Oluşturan İnsan Unsuru", DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi, XV/26, 1990-1991, 90.

82 Tihrânî, 54, 533, 540, çev. 304. Fadlullah'da bu konuda şu ifade bulunmaktadır: "Divan-ı 'ala ba emaret-i kübra mensub şuda ve ber sadr-ı umera müh-zade". Fadlullah-Minorsky, 100.

83 Tihrânî, 296, 321, 353, 360, 426, 540; Fadlullah-Minorsky, 100; Uzunçarşılı, Medhal, 275.

84 Devvânî, Arznâme, 296, Tihran, 208, 540.

85 Tihrânî, 439.

86 Tihrânî, 439.

87 Fadlullah-Minorsky, 41.

88 Fadlullah-Minorsky, 101.

89 Uzunçarşılı, Medhal, 279.

90 Tihrânî, 439.

91 Fadlullah-Minorsky, 28.

92 Fadlullah-Minorsky, 106.

93 Fadlullah-Minorsky, 99.

94 Uzunçarşılı, Medhal, 280.

95 Uzunçarşılı, Medhal, 279.

96 Bkz. Woods, 186 vd., 238. Mesela, Uzun Hasan'ın dört vezirinden biri Kirmanlı, biri Şirazlı, diğer ikisi de Farslı, Sultan Halil'in vezirlerinden İmadeddin Selman da Farsların yoğun olarak yaşadıkları Deylemli idi. Öte yandan Uzun Hasan'ın mühürdarlarından Şeyh Ali Bey, Hısn-ı Keyf Kürtlerinden, imrahoru ise bir Türkmendi. Hinz, 87-88.

97 Uzunçarşılı, Medhal, 284.

98 Gülşenî, Menâkıb, 52-53.

99 Devvânî, Arznâme, 285; Minorsky, Rewiev, 150.

100 Devvânî, 290, Minorsky, Rewiev, 152-153.

101 İbnü'l-Mübarek Kazvinî, Heştbehişt, varak 114, Uzunçarşılı, Medhal, 284, n. 4'ten naklen.

102 Arznâme'de sadr-ı âli veya kâdı'l-kudât, (Devvânî, 301); Fadlullah'da sadr (Fadlullah-Minorsky, 29) İbnu'l-Mübarek Kazvini de

kadıasker, Tuhfe-i Sâmî de sadaret (Uzunçarşılı, Medhal, 283) Gülşenî'de kadı askerlik olarak geçer. (Gülşenî, 144).

103 Devvânî, Arznâme, 285.

104 Devvânî, Arznâme, 285.

105 Tihrânî, II, 524, çev. Öztürk, 317.

106 Hinz, 87. Seyyid Alaaddin Ali Beyhaki için bkz. Tihranî, 415-416, 477-78, 545, 552.

107 Uzunçarşılı, Medhal, 283. Anadili Farsça olan Kadı İsa'nın Türkçe bilmediği anlaşılmaktadır. Bu durum onun, Türkmenler ile olan münasebetlerini ve verdiği hizmetleri de olumsuz yönde etkilemiştir. Bir keresinde "Terakime ulemasından otuz kırk nefer Mevla Şeyh (Gülşenî)'ye gelüp 'hayr mukaddem deyüp' arz-ı ahval edüp dimişler ki 'biz Farisi bilmeziz ve sadr olan Kadı İsa Türki bilmez, bizim ahvalimize ve meratibimize muttali' olmadığından sabah Vezir-i A'zam Süleyman Bey'e vardık halimizi arz eddikte vaad etti ki İkindi Divanı'nda Sultan Yakup'a biz şikâyet ettikde Kadı İsa'yı azl eddürüp ve Kadı Ali'ye adam göndermiş, getürüp kadı asker ide ve ulema Şeyh'e demişler ki Çünki siz teşrif ettiniz bizim ahvalimiz siz görün ki cümleden tevkılerimiz için Kadı İsa bir katip koydu ki her birimizin tevkıı için meratibine göre nice bin dirhem alur. Deyince Şeyh ulemaya demiş ki 'siz dua ile meşgul olun ben ol katibi azl ettiririm, amma eğer Kadı İsa azl olursa sultanın hocasıdır, yine kadı asker olursa caizdir ki size intikam kasd edüp zarar ede. Pes muradınız olan nasihati ettim. Siz dahi ol dahi asude olasız. Çün Kadı İsa Sultan'dan gelür, Şeyh evvelen tahvif edüp asr divanında vezir-i ulema ile ittifak edüp azl olucağın Beyan eder. Kadı İsa der ki 'madem ki siz bundasız bize azl yoktur. Pes emrunuz nedir? Buyurun ona göre amel edeyim. Şeyh buyurur ki mühür ile tevkiini bana ver ve katibini azl edüp bir Türki bilür adamı katip eyle deyince mühür ile tevkıi öpüp Şeyh hazretlerinin önüne kor." Bu

sonuçtan memnun olan Türk uleması yerlerine döndüler. Gülşenî, Menâkıb, 66-67.

108 Uzunçarşılı, Medhal, 281.

109 F. Köprülü, “Daruga”, İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul 1983, 250.

110 Tihrânî, 109, 286; Fadlullah-Minorsky, 39, 40, 41; Uzunçarşılı, Medhal 282.

111 Fadlullah-Minorsky, 28, 55; Köprülü, 251.

112 Fadlullah-Minorsky, 29.

113 Tihrânî, 253, 255; Uzunçarşlılı, 282 n 2.

114 Tihrânî, 329, 356, 495; Fadlullah, 58.

115 Fatih Sultan Mehmed Yarlıgı, satır 189 Uzunçarşılı, Medhal, 282, n. 2.

KAYNAKLAR

Ahmed Tevhid, Meskukat-ı Kadime-i İslamiye Katoloğu Kısm-ı Rabi, İstanbul, 1321.

Algül, Hüseyin, “Osman Gazi’nin Oğlu Orhan Gazi’ye Vasiyet ve Nasihatlarına Kuruluş Devri Osmanlı Devlet Felsefesi Açısından bir Bakış”, İslami Araştırmalar, XII/3-4, 263-267.

Arat, R. Rahmet, Makaleler, I, haz. O. F. Sertkaya, Ankara, 1987.

Barkan, Ö. Lütfü, “Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey’e Ait Kanunlar”, Tarih Vesikaları, I/2, 1941.

Barthold, V. V., Moğol İstilasına Kadar Türkistan, haz. H. D. Yıldız, Ankara 1990.

Baygu, A. Şeref, Erzurum Tarihi I-II, İstanbul, 1936.

Baykal, Bekir S., “Uzun Hasan’ın Osmanlılara Karşı Kati Mücadeleye Hazırlıkları ve Osmanlı-Akkoyunlu Harbinin Başlaması”, Belleten,

XXI/81-84, 1957.

Buhl, Fr., “Mahmel”, İA, VII.

Devvani, “Arzname”, yay. Kilisli Rifat, Milli Tetebbular Mecmuası, II/5, İstanbul, 1331/1913, ss. 273-305, düzeltmeler 385-6; İngilizce özet çev., “A Civil and Military Review in Fars in 881/1476”, çev. V. Minorsky, BSOAS, X/1, 1938, 159-163.

Devvani, Celaleddin, Levamiü’l-İşrak fi Mekarimi’l-Ahlak/Ahlak-ı Celali, Lucknow, 1866-67.

Ebu Bakr-i Tihrânî, Kitab-i Diyarbakıriyya, Ak-Koyunlular Tarihi, yay., N. Lugal-F. Sümer, Ankara 1962-1964, çev. M. Öztürk, Ankara, 2001.

Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, İstanbul 1979, VI.

Erdem, İlhan, “Akkoyunlu Ordusunu Oluşturan İnsan Unsuru”, DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi, XV/26, 1990-1991.

Erwin I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline, Chambridge, 1958.

Erzi, Adnan Sadık, “İbn Bibi”, İA, V/2.

Fazlullah b. Ruzbehan Hunci Isfehani, Tarih-i Alem-ara-yı Emini, V. Minorsky tarafından İngilizce çev. Persia in A. D. 1478-1490, London 1957, 22.

Fığlalı, Ethem Ruhi, Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik, Ankara 1990, 161, 275.

Gazalî, İtikad’da Orta Yol (el-İtikad fi’l-İktisad), çev. K. Işık, Ankara 1971.

Genç, Reşat, “Karahanlılarda hâkimiyet Anlayışı”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, ed. H. Dursun Yıldız, İstanbul, 1989, ss. 164-181.

el-Gıyasi, Abdullah b. Fethullah el-Bağdadi (ö. 891/1486), Tarihu’l-Gıyasi, ed. Marianne Schmidt-Dumont, Freiburg, 1970.

Hikmet, Ali, Asgar, Cami Hayatı ve Eserleri, çev. N. N. Gencosman, İstanbul, 1994.

Hinz, W, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran’ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi, çev. T. Bıyıkoğlu, Ankara, 1992.

İbn Bibi’nin el-Evâmirü’l-Alâ’iye fi’l-Umûri’l-Ala’iye (Selçuknâme), çev. M. Öztürk, Ankara, 1996.

İbn Kesir, Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim, Beyrut, 1980, III.

İnalcık, Halil, “Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi”, Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, XIV/1, 1959.

Kafadar, Cemal, “Gazâ”, DİA, XIII.

Kafesoğlu, İbrahim, Türk Bozkır Kültürü, Ankara, 1987.

Konyar, Basri, Diyarbakır Kitabeleri, II, Ankara, 1936.

Köprülü, Fuat, İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul, 1983.

Lewis, Bernard, “İslam Devlet Müessese ve Telakkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri”, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, II/2-4, 1958, 209-230.

Minorsky, V, “The Aq-qoyunlu and Land Reforms”, Iranica Twenty Articles, Tehran, 1964, 238-239.

Muhyi Gülşenî, Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî, Arap harfleri ile yayınlayan Tahsin Yazıcı, Ankara, 1982.

Muttaki, Kenzu’l-Ummal, Halep, 1391, VI.

“Osman Beg’in Oğullarına Öğüdüdür!”, yay. F. S. Barutçu Özönder, KÖK Araştırmaları, Osmanlı Özel Sayısı, 2000, 11-23.

Ögel, Bahaddin, Türklerde Devlet Anlayışı Ankara, 1982.

Özaydın, Abdülkerim, “İbn Bibi”, XIX, DİA.

Özcan, Abdülkadir, “Gazâ”, DİA, XIII, 443.

Sümer, Faruk, “Bayındır” DİA, V.

Sümer, F., "Ak Koyunlular", Türk Dünyası Araştırmaları, S. 40, Şubat 1986.

Şahinoğlu, M. Nazifi "Ahlak-ı Celali", DİA, II.

Togan, Z. V., Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul, 1970.

Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara, 1988, 270.

Wittek, P., "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına", çev. Halil İnalcık, Belleten, VII/27, 1943.

Woods, John E., The Aqqoyunlu, Clan, Confederation, Empire, A Study in 15th/9th Century Turko-Iranian Politics, Minneapolis, Chicago, 1976.

Akkoyunlular Devlet Teşkilatı / Kâzım Paydaş [s.212-220]

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi / Türkiye

Anadolu'nun doğusunda politik bir organizasyon olarak ortaya çıkan Akkoyunlu Devleti1, Oğuzların Bayındır kolu tarafından oluşturulmuştur. Bundan dolayı da Akkoyunlu hanedanı Bayındır ve Bayındırlı adları ile de anılmaktadır.2 Akkoyunlular XIV. yüzyılın ikinci yarısı süresince kuzeyde Bayburt, güneyde Urfa ile Fırat ve Dicle'nin olduğu Diyarbakır civarında yaşamaktaydılar.3 Akkoyunlular bu dönemde yazlık ve kışlaklar arasında göç ederek 4 her tarafa akınlar ve garetler yaparak faaliyet göstermekteydiler.5

Akkoyunlularda düzenli bir saray teşkilatı ilk olarak Uzun Hasan Bey zamanında oluşturulmaya başlanılmıştır.6

A. hâkimiyet Anlayışı

Akkoyunluların yönetim anlayışında, Orta Asya Türk devlet geleneğinin ağırlığı mevcut idi. Buna göre, hükümdarlık yetki ve kudreti Tanrı tarafından bağışlanmıştı.7 İl ve ulus ise, Bayındır Hanedanı'nın ortak malı sayılırdı. Ailenin en yaşlısı veya aile tarafından baş olarak seçilmiş olan en nüfuslu hükümdar olurdu.8 Bazen de devletin hanedanın ortak malı olması anlayışından hareket eden bir hanedan üyesi, rakiplerini yenerek hükümdar olabilirdi. Örneğin Yakub Bey 1478 tarihinde Sultan Halil'in ordusunu yenerek Akkoyunlu tahtını ele geçirdi.9

Akkoyunlular'da hükümdara "Hazreti Ala", "Ala Hazret"10 veya "Sahip Kıran"11 olarak hitap edilmekte idi ki, son hitap şekli Timurlulardan esinlenilmişti.12 Akkoyunlular'ın başlarındaki yöneticinin asil bir nesepten gelmiş olması üstünlük vasfı oluşturmakta idi. Bu sebeple, Uzun Hasan Bey Dönemi'ni anlatan Kitab-ı Diyarbekriyye'de Akkoyunlu Uzun

Hasan'ın nesebi Oğuz Han'a dayandırılmaktadır.13 Akkoyunlu hâkimiyet anlayışında seçkin bir nesebe mensup olmak yönetici ailede olması gereken vasıflardandı. Bu anlayışın bir sonucu olarak da Bayındır Hanedanı'nın seçkin bir nesep olduğunu gösteren altı hasleti sayılmaktadır ki, bunlar sırasıyla şunlardır:

1) Onların atalarının tümünün hükümdar oldukları ve soylarının düşük sınıflı insanlarınkine kadar gitmediği.

2) Bir fatihin elinin asla onların (Bayındırlıların) koca veya karılarına dokunmadığı onların hiçbiri köle bir kızdan doğarak gözden düşürülmedikleri.

3) Onların ataları, peygamberler ile devamlı savaşmış Yemenliler, Farslılar ve Arap kralları gibi hak dolu kanunlara asla karşı olmadıkları.

4) Onların arasında delaletin olmadığı; Büveyhilerdeki gibi Şii, Abbasilerdeki gibi Mutezile, Mervaniler arasındaki gibi yanlış dini eğilimlerin yayılmadığı.

5) Bayındırlıların Kirman, Fars ve Horasan'ın birçok yöneticilerinde olduğu gibi kirli alışkanlıklar ile kasabalarda oturarak etkilenmedikleri.

6) Onların askeri güce maruz kalmadıkları ve kendi kılıçlarının keskin ikna edici gücünü kullanarak kendi ayakları üzerinde durdukları, ayrıca bazı halifeler ve daha sonra Cengizilere benzemeyerek onların daima kendi kabilelerinde (il-ulus) rütbece üstün olduklarıdır.14

Akkoyunlular bu üstünlüklerini her vesile ile dile getirmişlerdi. Bu anlayışın özellikle, Uzun Hasan Dönemi'nde en açık bir şekli ile ortaya çıktığı görülmektedir. Osmanlılar ile mücadeleye girişirken, kuvvet ve azametini her vasıtaya başvurarak ve muhtelif vesilelerle Osmanlılara anlatmak isteyen Uzun Hasan, büyük bir ihtimalle kendisi tarafından yazdırtılarak, Sivas Beylerbeyi Hamza Bey'e gönderilen mektupta, Uzun Hasan'ın üstün vasıfları sayılarak O'nun Timur'dan üstün olduğu

anlatılmıştır. Mektuba göre; Timur bir kuyumcunun oğludur, Uzun Hasan ise yüksek bir soydandır. Hesap ve nesebinde padişahlık olan Uzun Hasan, huzuruna gelenlere değerine göre şefkat ve merhamet gösterir.15

Mektupta, Osmanlıların Timur karşısında uğradıkları felaket zımnen hatırlatılmakta, maddi ve manevi kuvvet bakımından çok daha üstün olan, O'ndan çok daha büyük işler başarmış bulunan Akkoyunlu hükümdarına karşı Osmanlılar ikaz edilmekte, aynı zamanda göz dağı verilmektedir. Gerek soy sop bakımından gerekse şahsi kabiliyet bakımından Uzun Hasan'ın bütün Türklerin hükümdarı olmaya en fazla layık bir şahsiyet olduğu da aynı mektupta ayrıca belirtilmektedir.16 Verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi, Akkoyunlu hâkimiyet anlayışında asil bir nesepten gelme yöneticilik için önemli vasıflardan birini oluşturmakta idi.

Akkoyunlular Orta Asya Türk Devlet geleneğinden etkilendikleri kadar, eski Orta Doğu devlet ve yönetim anlayışına da sahip bulunuyorlardı. Timuriler ile yakın ilişkide olduklarından onlardan da etkilenmişlerdi. Timurlular zamanında, yönetici hâlâ dünyaya bağlı olarak Tanrı'nın gölgesi olarak kabul ediliyordu ve yargılama ile cezalandırma kurallarının Tanrı'nın gölgesi olan bir hükümdarın varlığında sürdürüldüğü inanışı mevcut idi.17 Bunun yanında Akkoyunlular'ın hâkim oldukları bölgelerin konumu itibarı ile Hint-İran geleneğinin tesirine de maruz kalmışlardı.

Sâsâni Devleti'nin son zamanlarında hükümdarlara iyi bir devlet idaresinin esaslarını öğretmek gayesini güden nasihat kitapları Andarznâme veya Pendnâme adı altında çok yayılmış bulunuyordu.18

Akkoyunlular bu geleneği Selçuklulardan almış oldukları etki ile sürdürdüler ve Uzun Hasan'ın isteği ile Celaleddin Devvani devlet yönetimi ile ilgili nasihatleri içeren Ahlak-ı Celaliye'yi yazmıştır.19 Devvani'ye göre, dürüst hükümdar imamdır ve her dürüst yönetim ayrıcalıklarla yetkilendirilmiştir. Bununla Celâleddin imam olarak kendi hükümdarı Uzun

Hasan'ı göstermekte idi. Egemenlik seçkin bir adam üzerinde ihsanda bulunulan mükemmel bir hediye idi. O'na göre egemenlik yeryüzünde Tanrı'nın gölgesi idi. Geçici hâkimiyet kendi yerlerinde çeşitli sınıfların sürdürülmesinden oluşmuştu. Bu durumda yönetici kamildi ve yönetici kurumun gücü izne gerek duymazdı.20

Akkoyunlu devlet yönetimi için öğütler içeren Ahlâk-ı Celâli'ye çağdaş olan bir çalışmada Herat'ın Timuri Prensi Hüseyin Baykara için, Hüseyin Kassafi tarafından 1494-95 tarihinde yazılan Ahlâk-ı Muhsin'dir. Kasafi benzer olarak bir kanunun insanların işlerini düzenlemek için ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmüştür. Hükümdarın Tanrı'nın gölgesi olduğu ve hükümdarın risaletinin Peygamberliğin asaletine yakın olduğunu Necmeddin Razi de ileri sürmüştür. O'nun sergisinde merkez görüntü dünyada Tanrı'nın gölgesi sultandı.21 Hükümdarın Tanrı'nın gölgesi olduğu anlayışı Akkoyunlu Şehzadesi, Sultan Halil'in yaptırdığı bir geçit töreninde, Sultan için dile getirilen bir duada da görmekteyiz. Bu duada Akkoyunlu hükümdarı bütün Müslümanların sultanı olarak görülmekte ve onun adaletinin sonsuz gölgesini sunması için sultana izin verilmesi dileğinde bulunulmaktadır.22

B. Hükümdar

Akkoyunlularda ideal hükümdar tipi, Türk devlet geleneğine uygun olarak yüksek ahlâki değerleri ve soyluluk gibi diğer üstün vasıfları şahsında bulunduran şahsiyettir. Bu anlayışın bir sonucu olarak Akkoyunlu hükümdarları şu özelliklere sahiptiler:

1. Cesur ve Kahraman

Akkoyunlularda Hükümdarın cesur olması devletin gelişmesinin yanında hükümdarın başarılı olması için de gerekli idi. Uzun Hasan cesareti sayesinde büyük kardeşi Cihangir'i yenerek, saltanatı ele geçirmişti.23 Daha sonra da bu üstün cesareti sayesinde Karakoyunlu Cihanşah'ı ve

Horasan-Türkistan Hükümdarı Ebû Said'i yenerek beyliğini bir imparatorluk haline getirdi.24 Uzun Hasan'ın oğlu Yakub Bey de cesareti ve kahramanlığı sayesinde saltanatı ele geçirerek ülkesini genişletme imkanı bulabilmişti.

2. Akıllı ve Bilge

Akkoyunlularda hükümdardan beklenen özelliklerden biri olan akıl ve bilgelik, doğal olarak hükümdarın başarısının teminatı idi. Akıl ve bilgelikte üstün olan hükümdarların zamanında ülke en parlak dönemini yaşamıştı. Şark tarihçileri Akkoyunlu Devleti'ni bir imparatorluk haline getiren Uzun Hasan'ın akıllı, bilge ve karar sahibi bir şahsiyet olduğunu yazarlar.25

3. Cömert

Cömert olmak, Orta Çağ tarihi boyunca hükümdarların saltanatının sürmesi için gerekli vasıflardan biri idi. Akkoyunlu hükümdarlarından Yakub Bey kadı, şair ve alimlere bolca mal vererek cömertliğini sergilemişti.26

4. Adaletli ve Kanun Yapıcı

İlk Türk devletlerinden itibaren bir hükümdardan istenen onun adil olması idi. Bu özellik, Akkoyunlu hükümdarlarından da beklenen en önemli vasıflardandı. Uzun Hasan Bey, adil 27, halka karşı şefkat ve merhamet hisleri ile dolu idi, kendisinden önce konulmuş bazı vergileri haksız sayarak iptal etmiş ve vergilerin adil bir şekilde tarh ve tahsil edilmesi için bir kanunname hazırlamıştı ki 28, bu kanunname, Osmanlılar ve Safevîler zamanında da uzun süre kullanılmıştı.29

5. Dirlik ve Düzen Sağlayıcı

Türk devlet geleneğine bağlı olarak, Akkoyunlu Devleti'nde hükümdar tebasının dirlik ve düzenini sağlamak zorundaydı. Bunu da en iyi şekilde mümkün kılmak ancak kanunlar yapmak ve bu kanunları adaletle tatbik

etmekle olabilirdi. Bu durumun farkında olan Uzun Hasan yaptığı kanunlarla kumar gibi bazı kötü alışkanlıkları ülkesinde yasakladı.30 Ayrıca, ülke sınırları içerisinde toplanılan verginin miktarını düzenleyerek tebaası arasında meydana gelen anlaşmazlıkları çözmek için bir kanunname yazdı.31

C. Hükümdarlık Alametleri

1. Unvan ve Lakab

Akkoyunlular'da unvan ve lakablar, başlıca hükümdarlık alâmetleri arasında bulunmakta idi. Akkoyunlu hükümdarlarının kullandıkları unvanlar Han32, Sultan33 ve padişah'tı.34 Lakapları ise sahip kıran35, ebu'l-nasır 36, ebu'l-muzaffer37 ve abû'l-farac'dı.38

2. Hutbe

Türkler İslâmiyet'i kabul ettikten sonra, hükümdarlık alameti olarak yeni bir yer tutan hutbe, başta Selçuklular olmak üzere Orta Çağ Türk-İslâm devletlerinin çoğunda hâkimiyet alâmeti olarak görülmüştür. Hükümdarlığın önemli manevi unsurlarından olan hutbe hükümdarın hâkim olduğu bölgelerdeki camilerde Cuma namazları esnasında adının, unvanlarının ve lakaplarının zikredilmesidir. Uzun Hasan büyük kardeşi Cihangir'den Diyarbakır'ı alınca39 ahali de Uzun Hasan'ın hâkimiyetini tanıyarak onun adına hutbe okuttu. Çünkü bu dönemde Akkoyunlu payitahtı olan Diyarbakır'a hâkim olan Uzun Hasan aynı zamanda Akkoyunlu hükümdarı da olmuştu.40

3. Sikke

Akkoyunlu hükümdarları da diğer Türk hükümdarları gibi bağımsızlık alameti olan sikke bastırmışlardır. Akkoyunlular'da ilk sikke bastıran Tur Ali Bahadır'dır.41 Akkoyunlular bastırdıkları paraların üzerinde kendi damgalarını da kullanmışlardır.42 Uzun Hasan adına bastırılan bir sikkenin

arka yüzünde El Sultan El Melik El adil Ebu’l feth Hasan Bahadır yazılıdır.43

4. Taht

Hükümdarlığın en önemli maddi unsuru olarak taht, hâkimiyet sembolü olarak başta gelir. Hükümdar olmanın en önemli belirtisi tahta oturmakla ilan edilir.

Uzun Hasan vefat ettiği zaman, en büyük oğlu Sultan Halil Şiraz’dan Tebriz’e gelerek tahta çıkma törenini gerçekleştirdi. Bu tören Sahib Abad meydanında yapıldı. Sultan Halil’den yaşça çok küçük olan kardeşi Yakub Bey yanına oturmuş, diğer şehzade ve emirler ise kendi derecelerine göre sırada durmuşlardı.44 Sultan Halil’in tahta çıkma törenini Tebriz’deki olağanüstü derecedeki soğuğa rağmen gerçekleştirmek istemesi, tahtın hükümdarlık alameti olarak önemini göstermektedir.45

5. Çetr ve Sancak

Hükümdarların başlarında saltanat şiarından olan çetrleri ve muhtelif tabirlerle zikredilen sancakları vardı. Akkoyunlular’ın bayraklarının rengi Bayındırlıların bayrağı olan beyaz renkti.46

6. Nevbet

Akkoyunlular’da diğer Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi hükümdarlar bağımsızlık alameti olarak nevbet çaldırırlardı. Akkoyunlu ordusunda ise hükümdarlarla şehzade ve emirlerin maiyetlerindeki kuvvetlerin Tablhane ve Nekkare denilen bandoları vardı.47

D. Saray Teşkilatı

Akkoyunlular kendilerine has bir idari teşkilat kurmaya çalışmış olmakla birlikte, M. Halil Yınanç’a göre Karakoyunlu Devleti gibi, Celâyir ve Timur Devleti’nin teşkilatını taklit etmişlerdir.47 Devletler birbirinden doğal olarak etkilenmişlerdir. Kurumların oluşturulmasında

kurulan yeni bir devlet kendisinden önceki devleti örnek almıştır. Fakat zaman içersinde ihtiyaçtan doğan değişiklikler yapıldığı gibi bazen bir önceki devlette görülen bir kurumun kendisinden sonraki devlette çok farklı bir şekilde icrası da olabilmekteydi.

Akkoyunlu Devleti'nden sonra onun hâkim olduğu topraklarda kurulan Safevî Devleti49 direk olarak Karakoyunlu ve Akkoyunlular'ın takipçileri idiler. Açıkça, Safevîler İran'daki Türkmen hâkimiyetinin üçüncü safhasını oluşturmuşlardır. Safevîler, Şah Abbas'a kadar Akkoyunlu kurumlarını aynen kullanmışlardı, ancak bundan sonra bazı değişiklikler yapmışlardı. Şah İsmail Akkoyunlu Elvend ve Murad Beyleri yendiği askeri gücünü aynen Akkoyunlu ordusu gibi düzenlemişti.50

Akkoyunlu Devleti'nde İlhaniler ve Timurilerdeki gibi Dergâh veya Devlethane denilen saray teşkilatı görülmektedir.51 Başlıca Akkoyunlu saray memurları ise şunlardı:

1. Bukâvul

Yemek tadan, çaşnigir anlamında olan Bukâvul; hükümdarın mutfağında çalışan ve bilhassa yemeklere zararlı şeylerin katılmamasına nezaret eden memurların

unvanıdır. Fakat Akkoyunlularda Bukâvulların bu asli görevden başka birçok görevler de icra ettikleri görülmekte. Karakoyunlularda da mevcut olan Bukâvullar tıpkı Akkoyunlular'daki gibi asli vazifelerinin dışındaki görevlerde de kullanılmaktaydılar. Örneğin, Cihanşah Mirza tarafından Uzun Hasan'a Aynal adındaki bir Bukâvul elçi olarak gönderilmişti.52 Bundan başka Cihanşah Mirza Horasan üzerine yapacağı sefere asker toplamak, araç gereç hazırlamak için elçiler ve Bukâvullar göndermişti.53

2. Emîr-i Ahur

Sarayın ve hükümdarın hayvanlarına bakan saray memuruydu. Mirahurda denilen Emîr-i Ahur'un emri altında hademe, seyis ve sair vazife

sahipleri vardı.54

Akkoyunlular’da Emîr-i Ahur vazifesine Uzun Hasan’ın maiyetinde bulunan ve Kitab-ı Diyarbekriyye’ye göre Akkoyunlular’ın meşhur yiğitlerinden olan Hüseyin Emîr-i Ahur’un şahsında rastlamaktayız ki Emîr-i Ahurluk, Hüseyin için ya daha önceki vazifesi olduğundan bu unvanı kullanmış veya Emîr-i Ahurluk yanında askeri vazifeler de icra etmekte idi.55 Emîr-i Ahurlar, Akkoyunlular’da askeri gözcü gibi görevlerde de bulunmaktaydılar.56

3. İnak

Hükümdarın musahipleri olup, yolculuk ve eğlencelerde tatlı sözlerle onları meşgul ederlerdi. Akkoyunlu Devleti’nde mevcut olan İnak’ın manası yerine göre değişebilmekteydi.57 Fakat genel olarak Akkoyunlular’da İnaklar hükümdarın nedimi olarak görev yapmışlardı. İnaklar sürekli hükümdarlarla birlikte olmalarından dolayı askeri yeteneklerinin de olduğu görülmekte. Buze oğlu Ahmed adındaki İnak’ın Akkoyunlu hükümdarı Sultan Hamza’nın nedimi olarak görev yapması, bu görevin Akkoyunlular’da hükümdar nedimi olarak icra edildiğini göstermekte.58

4. Yasavul

Yasakçı, yasak memuru, muhafaza memuru olarak görev yapan Yasavullar Akkoyunlu saray memurlarındandı.59 Yasavullar Akkoyunlular’da teşrifatçı olarak görev yaptıkları60 gibi korucu vazifesini de ifa etmekteydiler.61

5. Eşikağası ve Kapucu

Akkoyunlular’da Eşikağası ve Kapucu unvanlarıyla vazife sahipleri de bulunmaktaydı. Eşikağası, Kapucubaşı demektir. Kapucu ise, Eşikağası’nın maiyyeti olan kapıcılardır.62 Eşikağası önemli beyler ve onların oğullarından seçilirdi. Eşikağası, Kapucular ile birlikte sarayın hareminin

kapısında gece ve gündüz görev yaparak yabancıların girişlerine izin vermezlerdi.63

6. Kuşçu ve Parsçı

Av esnasında hükümdarın yanında bulunan kuşçu ve parsçı; av köpekleri, doğanlar, atmacalar gibi avda kullanılan kuş ve diğer hayvanların bakımıyla ilgilenirlerdi. Türk devletlerinin pek çoğunda fazlasıyla ehemmiyet verilen av tertibatı ve teşkilatının önemli vazifelileri olan kuşçu ve parsçı Akkoyunlu Devleti'nde aynı öneme sahip bulunduğundan saray memurları arasında yer almaktaydılar.64

7. Ayakçı ve Nekkareciler

Ayakçılar sarayın düzenlemiş olduğu düğünler ve eğlenceler esnasında içeceklerin dağıtılması ile ilgilenirlerdi. Akkoyunlu Devleti'nde vazife icra ettikleri görülmekte.65

Nekkareciler ise kös, davul, zurnacıdan oluşan bir bando takımıydı. Nekkareciler, Nevbet çalınmasında görev yaptıkları gibi savaş esnasında da görev yaparlardı. Uzun Hasan Diyarbakır'ı aldığı zaman, onun yanında bulunan Nakkareci boru çalmış ve geride kalan askerler, borunun sesiyle fethin haberini almışlar ve acele ile at sürerek şehirde toplanabilmişlerdi.66

8. Ferraş

Döşeyip, dayayan anlamında olan Ferraş, Akkoyunlu saray memurları arasında yer almaktaydı.67 Uzun Hasan, oğullarından Sultan Halil Mirza, Muhammed Bey ve Zeynel Mirza'nın sünnet düğünleri için büyük bir ziyafet düzenlemiş ve bu düğünün gereçlerini düzenlemek için de Ferraşları görevlendirmişti. Sarayın Ferraşları da o eğlence meclisinin zeminini döşeyip, çadırları güzelleştirmişlerdi.68

E. Divan

Akkoyunlularda idari teşkilatın merkezi büyük divandı. Divanın reisi divan beyi veya sahib-i divan denilen zattı.69 Sahib-i divanda divanın

mührü bulunur ve icap eden vesika ve hükümler bununla mühürlenirdi. Hükümdarlar, verdikleri Tevkilerin başlarına isim ve elkablarını ve sonunda mühürlerini basarlardı. Örnek olarak, 1470 Tarihli Uzun Hasan Bey tarafından Hemedan'da Sadât'tan Esseyyid Şemseddin Mehmed adındaki birine verilen Nişanı Hümayun suretinin sonunda ve sol kenarında "Mevzii Mühri Hümayun" ibaresi yazılmıştır; yine bu nişanın arkasının sağ tarafında iki yerde "Mevzii Mühri Miri Divan" ve bunun altında da "Mevzii Mührü

Vüzera" diye hükümdarın, vezirlerin ve divanın mühür yerleri gösterilmiştir. Bu vesikalardan anlaşıldığına göre, hükümdarların mühürleri vesikaların sonuna basılmaktadır. Vesikanın arkasındaki divanın ve vezirin mühürleri bu Berat'ın divan heyetinin mesuliyeti ve kontrolü altında bulunduğunu gösteriyor ki, Gazan Han zamanındaki kontrol ve mesuliyet usulünün Akkoyunlular'da da devamını ispat etmektedir.70

Akkoyunlular'a Timuriler ve Karakoyunlular'dan geçen71 divan emirliği vazifesi de vardı, Divan Emiri hükümdardan sonra saltanat naibi gibi büyük bir mevkiye sahip bulunmakta idi.72

Akkoyunlular'da mali işlerle ilgili olarak İstifa divanı vardı. Başında da Müstevfî-i Memalik, yani bugünkü anlamda maliye bakanı bulunurdu. Uzun Hasan döneminde bu vazife Hoca Şükrüllah'a verilmişti.73 Baş Müstevfi'nin maiyetinde de Divanı Alâ Müstevfileri denilen maliyeciler vardı74.

Tuğra (Nişan) Divanı75, hükümdarların kendi ülkelerindeki eyaletler ve dış devletler ile olan haberleşmeyi sağlardı. Tayin, ferman, berat gibi vesikalar bu divandan çıkardı. İdris-i Bitlisi Akkoyunlu sarayında Sultan Yakub, Rüstem ve Elvend Bey dönemlerinde Nişancılık yapmıştı.76

F. Devlet Ricali

Akkoyunlu Divanı'nda, Sahib-i Âzam denilen bugünkü vekiller makamında vezirler vardı. Akkoyunlular, Selçuklu geleneğini sürdürerek, sivil idareyi Farslılar'a vermişlerdi. Uzun Hasan'ın dört vezirinden birisi Kirmanlı, ikincisi Şirazlı ve diğer ikisi de yine İranlı idi.77

Sultan Yakub'un veziri de alim ve hâkim Şerefüddin Mahmud Cânı Deylemi78 ve Hoca Efdal Kirmani idi. Şah İmamüddin Selmânı Deylemi ise Sultan Halil zamanında vezir idi.79

Hükümdarın çocuklarının terbiyesi ile uğraşan ve gönderildikleri eyaletleri onların adlarına idare eden kişilere ise lala denilirdi. Akkoyunlular'da iktidar mevkiinde bulunan hükümdarların oğulları doğup biraz yetiştikten sonra, bunlara ikta olarak bir vilayet verilir ve maiyetlerine lala olarak tayin olunan bir emirle vilayetine gönderilirdi. Bu yüzden, lalaların şehzadeler üzerinde büyük etkisi vardı. Harput'un alınmasından sonra Habil Bey, şehri lalasına yağmalatmıştı.80

Yakub Bey'in lalası olan Bayındır Bey, Sultan'ın beğenisini kazandığından kendisine İsfehan eyaleti verilmiş, fakat Bayındır Bey bu nimetleri az bulduğundan Yakub Bey'e isyan etmişti.81 Lalaların sultana bile karşı gelebilmeleri onların genel olarak nüfuzlu kişilerden seçilmiş olmalarından ileri gelmekte idi. Lalalar bu güçlerini kullanarak şehzadelerin hükümdarlığa geçmelerini de sağlarlardı.82 Örneğin Yakub Bey'in oğlu Baysungur, Lalası Sufi Halil Musullu'nun çabaları ile sultan olabilmişti.83

G. Askeri Teşkilat

Akkoyunlu Devleti'nin temelini ordu oluşturmakta idi. Çünkü Akkoyunlu Devleti de kendisinden önce kurulmuş olan birçok Türk devletleri gibi bir askeri organizasyonun sonucu oluşturulmuştu.

1. Akkoyunlu ordusunu oluşturan en önemli unsurlar

A. Hükümdar

Akkoyunlu Devleti’nde hükümdar, harp ve sulhde başkomutan idi.84 Savaşlarda orduyu bizzat idare ederdi. Hükümdar iyi bir savaşçı olmak zorundaydı. Aksi durumda tahtını kaybederdi.

Bir akına çıkılacağı veya düşman saldırısı anında, ülkedeki bütün mevcut kuvvetler hükümdarın emrine girerdi. Hükümdarın sadece kendi kuvvetleriyle sefere çıktığı da olurdu. Savaşa girmeden önce hükümdarın ümeraya danışması adettendi. Akkoyunlular’ın imparatorluğa yükseldikleri devrede hükümdarın nüfuz ve yetkisi tabi olarak öncekine nazaran büyük ölçüde artmıştı.85

B. Şehzadeler

Hükümdardan sonra ordu komutasında şehzadeler gelmekte idiler. Akkoyunlu Devleti’nde diğer Türk devletlerinde olduğu gibi devlet hanedanın ortak malı sayıldığından her şehzade hükümdar olmaya adaydı ve dolayısıyla başkomutan olmaya da. Karayülük Osman Bey şehzadeliğinde, büyük kardeşi Ahmed’in hizmetinde olarak Akkoyunlu düşmanlarına karşı savaşarak onları yenilgiye uğratmış, onun bahadırlığından dolayı da Akkoyunlu aşiretleri tarafından hükümdar ve başkomutan yapılmıştı.86

Akkoyunlular’da şehzadeler vali olarak atandıkları eyaletlerde kendilerine mahsus bir orduya sahiptiler. Örneğin, Uzun Hasan’ın oğlu Fars Valisi Sultan Halil’in bir eyalet ordusu mevcuttu.87

C. Emirler

Akkoyunlu askeri teşkilatında emirler yetki ve nüfuz bakımından hükümdar ve şehzadelerden sonra gelmekteydiler. Hanedan azası emirlerin yanında hanedan dışından da emirler mevcuttu. Emirler savaş zamanlarında valisi oldukları yerin ordusuyla hükümdara katılırlardı. Savaş esnasında ise hükümdar veya şehzadenin emrinde savaşırlardı.88 Emirler kendi aralarında emir-i Buzurg, emir-i Kebir gibi isimler almakta idiler.89

D. Tavacılar

Bunlar meslekten asker olmamakla birlikte askeri işleri tanzim eden kişilerdi. Bunların yaptıkları iş savaş zamanı askerin silah altına çağrılması, askerin toplanması, toplanma yerinin tayini, ordunun iaşe ve bakımının sağlanması ve nizamının korunmasıdır.90

Tavacıların başında bulunan şahsa emir-i tavacı veya Tavacıbaşı denilmekte idi. Tavacıların bir divanı olup, bütün askerin defterlerini bunlar tutardı. Her emirin ne kadar askeri olduğu ve bunların isim, künye ve mevkileri de bu defterlere müracaat edilerek bilinirdi.91

E. Nökerler

Aslında Moğolca olan "nöker" ve bundan türeyen "nökerzâde" tabiri, muayyen bir askeri sınıf veya tabakçı adı olarak Moğol ve Türk devletleri teşkilatında oldukça uzun bir gelişme sahası bulmuştur.92 Akkoyunlu ordusunun çekirdeğini oluşturan nökerler onların ilk devirlerinden itibaren mevcuttular. Nökerler Akkoyunlular'da kendi boy ve kabilelerinden meydana geliyordu. Nökerler savaşta ve barışta efendilerinin yanında bulunurlardı.93 Nöker, bütün varlığı ile bağlı bulunduğu reisinin karargahında uşak, harb veya akın zamanlarında savaşan asker, av merasimlerinde en yakın muavin, dost ve müşavir idi. Buna mukabil reis de nökerlerini beslemek ve silahlandırmakla mükellefti.94

F. Eyalet Kuvvetleri

Akkoyunlu devlet nizamı kurulduktan sonra buna paralel olarak tımarlı eyalet kuvvetleri oluşturuldu. Bunların bakım ve iaşeleri sahip oldukları tımarın geliriyle sağlanıyordu. Bu tımarlara Akkoyunlular'da "Tiyul" denirdi. Her eyalet kuvvetinin başında bir şehzade veya büyük emir bulunuyordu. Eyalet kuvvetleri Akkoyunlular'ın imparatorluk devrinden itibaren ordunun en kalabalık ve en önemli kısmını oluşturmuşlardır.95

2. Akkoyunlu Askeri Yapısı

İlk beyliğin yapısında göçer Türk unsurlar üstündü. Bu Karayülük Osman Dönemi'ndeki Akkoyunlu askeri örgütlenişinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Ordu on, elli, yüz, bin ve on biner kişilik aşiretlerin toplumsal yapısıyla örtüşen sipahi birliklerinden oluşmakta idi. Bu birlikler, aşiretin devlet içindeki konumuyla bağlantılı olarak ordunun sağ yada sol kanatlarına yerleştirilirdi. Bu ayrımlar muharebe alanında olduğu kadar, ziyafet sofrasında da geçerliydi.96

Harpte ordunun en ileride bulunan ucuna karakol, pişdar kısmının hepsine mangalay denilirdi. Mangalay muharebe esnasında ordunun merkez kısmının ilerisinde bulunurdu. Ordunun merkez koluna Uluğ kol, sağ koluna Barangar veya Brangar, sol koluna Cuvangar denilirdi. Harpte ordunun hattı ric'atini temin için karargâh ile ihtiyat kuvvetleri asıl ordudan iki üç gün geride bulunurdu ve bu ihtiyat ordu karargâhına Uruğ ismi verilmişti.97

Akkoyunlu birlikleri Uzun Hasan Dönemi'nde daha çok yay, kılıç ve kalkanla teçhiz olunmuştu. Uzun Hasan'ın ordugahını gezen Venedik Elçisi Barbaroya göre; Akkoyunlu ordugahında 10000 ağır ok atma aleti, 5000 kalkan, 1000 mızrak, ileri gelen Türkmenlerin güzel işlenmiş başlıkları ve zırh gömlekleri bulunurdu; 2000 beygir için de yere kadar uzanan levhacıklardan yapılmış zırh örtüleri vardı. Zengin olmayan muhariplerin savaş atları ok işlemeyecek kadar kalın deri, ipek yahut keçe ile sarılmıştı. Hemen hiç topçuları yoktu.98 Akkoyunlular Sultan Yakub'un Gürcistan seferi esnasında Ahıska'yı muhasara ederken top kullanmışlardı. Bunlardan başka kılıç, şeşpeş (altı dilimli topuz), hançer, gürz de kullanılıyordu. Ordunun başkumandanına Emirülümera veya Melikülümera denilirdi; diğer kumandanlar emirî âzam veya sadece emir unvanlarıyla anılırlardı.99

H. Adliye Teşkilatı

Akkoyunlu Devleti'nde adli ve dini işlere kadılar bakarlardı. Sadr, sadâret ve kadıaskerlik diye anılan en yüksek makamda Uzun Hasan Bey zamanında Alâüddin Ali Beyhakî Sadrı Ali, yani kadilkuzat idi. Daha sonra Yakub Bey Devri'nde bu makama hocası olan Kadı İsa Saveci geçmiştir.100

Uzun Hasan adalete verdiği büyük önemden dolayı, vezirlerinden Şemseddin Muhammed İbn-i Seyid Ahmed Burhaneddin Abdülmecid el Kirmani ve Mecdeddin İsmail el-Şirazi'ye adaletle ilgili raporlar düzenletmişti.101 Uzun Hasan Bey adaletin timsali idi. O, sabah namazını tamamladığında, temyiz mahkemesinin toplanmak üzere olduğunu duyuran davullar çalmaya başlardı. Burada, deve tüyü bir kuşak ve deri kenarlı düz, kuzu yününden bir hırkadan oluşan derviş giysisi içinde bizzat boy gösterirdi. Altın bir tahta yerleşir, beyler ve şehzadeler de sağında ve solunda yerlerini alırlardı. Yoksul ve muhtaç durumundaki davacılar, bundan sonra çağrılarak aracıları olarak hareket eden bir kamu görevlisi aracılığıyla davalarını sunarlardı. Davalar hemen sonuca bağlanır ve mevcut katipler kararları yazıp yayınlarlardı. Davacılar mahkemeden değiştirilmesi olanaksız hükümlerle ayrılırlardı.102

Akkoyunlu adliye teşkilatı diğer kurumlarda olduğu gibi imparatorluk döneminde belirli bir sisteme oturtulmuştu. Kadılkuzat'ın nezareti altında adli ve şer-i işlere bakan ve Divânı Sadârat denilen bir meclis oluşturulmuştu. Kadımuasker denilen ordu kadısı, orduya yani askere ait dava ve sair hukukî işlere bakardı.

Vilayetlerde adli işlere bakan kadılar ve dini işlere bakan müftüler vardı. Medreselerin nazaret ve teftişi de Divânı Sadârat'a aitti. Gerek adli sınıf ve gerek ulema sınıfı yani medrese ve Danişmendler itibar ve imtiyaz sahipleri idiler.103

I. Maliye Sistemi

Akkoyunlular’da en büyük para ölçüsü, kesin olarak kıymeti pek belli olmayan Tümen idi. Fakat 1571 yıllarında, bir Tümen 20 duka karşılığı olduğu halde bundan yüz yıl önce bir emir veya sadrın yılda bir Tümen aylık aldığı öğrenilince Tümen’in kıymeti hakkında ortalama bir fikir edinmek mümkün olabilmekte.104

Akkoyunlular kendilerinden önceki hükümdarların almış oldukları vergiyi hafifletmişlerdir. Hatta Uzun Hasan ülkesinin her yerinde ticaret vergisi olan Tamga’yı kaldırmaya çalışmış, fakat bu amacını gerçekleştirememiş, ancak yirmi dirhemden bir dirheme indirebilmişti. Böylece O, kendisinden önceki hükümdarlardan çok daha az vergi almaya başlamıştı.105

Karakoyunlular, bilhassa Cihanşah zamanında, arazi vergisini yüksek tuttukları halde Akkoyunlular bu vergiyi hafifletmeye çalışmışlardır. Uzun Hasan, şehir ahalisinden alınacak vergiler hakkında kendi adını taşıyan Kanunname-i Hasan Padişah’ı yapmıştı. Bu kanun o kadar uygundu ki kendisinden sonra Safeviler, XVI. Yüzyılda bile hâkimiyet sahalarında onu devam ettirmişlerdi. Halil, hükümdar olunca (1478), zengin Fars vilayetine uygun bir miktar olarak 5000 Tebriz Tümeni vergi koyduğu halde ondan sonra gelen kardeşi Yakub bu yükü azaltmaya çalışmıştı.106

İ. Toprak

Akkoyunlular diğer bazı teşkilatlarda olduğu gibi bunda da İlhanlıları örnek aldıkları anlaşılmaktadır. Arazinin zaman zaman tahriri için divan emirlerinin memur edildiğini görmekteyiz. Tahrir esnasında divan emirlerine yardım etmek üzere araziyi ölçen mesahacılar da görülmektedir ki, bu usulün Gazan Han zamanında tatbik edilen tarzın aynı olduğuna şüphe yoktur.107

İlmi ve içtimai müesseselerin masraflarına karşılık olarak tahsis olunan araziye vakıf arazi denilmekteydi. Bu arazinin geliri, gerektiği surette sarf

olunurdu. 1488 tarihli Yakub Han’a ait bir fermanda Sultan, bir evliyanın kabrini kendi ismi ile kaydetmek ve bir medresenin bakımı için vakıf olarak bağışladığının onayı ile, Akkoyunlu Devleti’ndeki vakıf arazi ile ilgili işlerin diğer Türk-İslâm devletlerindeki gibi olduğunu göstermekte.108

Bir kısım devlet adamlarına, devlet hizmeti görülenlere bir miktar arazinin mülk olarak verilmesi Akkoyunlular’da hükümdarın bir ihsanı olarak verilen suyurgaldı.

Suyurgal tabiri ile bir arazi kastedilmiştir. Bununla suyurgal sahibi bütün vergi ve resimlerden muaf tutulmuştu. Bu müessese zamanla veraset yolu ile intikal eder hale gelmiş din adamları ve ibadet yerleri içinde verilmişti.109 Timurilerden Akkoyunlular’a geçmiş olan suyurgal, Moğollar Devri’nde büyük arazi tasarrufunu temyiz eden ihsan ve in’am suretiyle verilmiş olan mülk tımar usulü idi. Suyurgalın alameti ferikası irsen intikal etmesinden dolayı idi. Bu suyurgallı arazi mülk halindeydi; bir başka deyişle verilen kimsenin malı idi.110

Uzun Hasan, Şiraz’ı aldıktan sonra buradaki eşrafa, kadılara, ulema ve salihlere suyurgallar vererek onların bağlılıklarını güçlendirmeye çalışmıştı.111

J. Medeni ve Kültürel Faaliyetler

Akkoyunlu hükümdarlarının çoğu ilim ve kültüre büyük önem vermişlerdi. Uzun Hasan hem Herat, İstanbul ve Kahire’den geri kalmamak için ve hem de şahsen kendisinin ilim meselelerine karşı duyduğu alaka ve merak dolayısıyla birçok alimlere bol atiyyelerle sarayına çekmeye çalışmıştı.112

O, ilim ve sanatı yayma hususunda çok istekli idi. Irak alimleri ve İran edebiyatçılarını çağırarak Tebriz’i değişik bir sanat ve ilim merkezi yaptı. Çeşitli ilimlerin tahsili için birçok medreseler açtı. Müderrislere görevler tahsisi ederek onlara aylıklar bağladı.113

Uzun Hasan milli duygularının kuvvetli olmasından ötürü öz diline de önem veriyordu. Kuran'ı Kerim'i Türkçeye çevirtmiş ve huzurunda okutmuştu.114

Sultan Yakub da ilim ve kültür hayatına büyük önem verdi. O, Heşt Behişt adıyla bilinen sarayı yaptırmış ve zamanının bir bölümünü şâirlerle sohbete ayırmıştı.115

Akkoyunlu hükümdarları kimsesizlere yardımda bulunmayı da ihmal etmemişlerdi. Tebriz'de bulunan Sahib-Âbad Meydanı'nda Uzun Hasan Camii'nden sadece bir duvarla ayrılmış bulunan büyük bir hastane mevcuttu. Uzun Hasan ve Yakub Bey zamanında hastanede binden fazla muhtaç ve sakat insana bakılmakta idi. Ayrıca hastaneye bitişik mutfaktan saray hesabına fakirlere yemek dağıtılırdı. Uzun Hasan'ın kardeşi Cihangir'in Mardin'de yaptırdığı hastanenin yanında da bunun gibi bir aşhane ve misafirhane vardı.116

Büyük bir devlet kuran Uzan Hasan Bey, memleketinde ilim ve fennin yayılmasına da çok ehemmiyet verdiğinden her tarafta medrese, imâret ve sâir hayırlı müesseselerle Tebriz ve diğer şehirleri ihya etmekte, Irak, İran ve Mâveraünnehir ve Türkistan'ın âlim, şâir ve ediplerini dâvet ile etrafında toplamakta idi.117

Efendisi Uluğ Bey'in, katlinden sonra oğlundan yüz çevirerek hacca gitmek bahanesiyle yola çıkan meşhur riyaziye ve heyet âlimi Ali Kuşçu, Tebriz'den geçerek Uzun Hasan Bey'in rica ve ısrarıyla orada alıkonulmuştu. Yine yüksek ilim adamlarından olan ve aynı zamanda iyi bir şâir olan Celâlüddin Devvani de bu hükümdarın pek çok ihsan ve iltifatına nâil olmuştu. Meclisinde ilmi mübahaselere pek ziyade kıymet verip bunlardan hoşlanan, vukuf ve ihata kabiliyeti yüksek olan Uzun Hasan Bey ile oğulları Halil ve Yakub Hanlar namlarına da ilmi eserler yazan Celal Devvani, Halil Sultan namına, kelâmdan tecrid üzerine Hâşiye-i

Kadime'yi ve Yakub Han adına da Risâle-i Adâlet isimlerindeki eserlerini telif etmişti. Uzun Hasan Bey zamanına ait vekayii "Kitab-ı Diyarbekriyye" ismiyle kaleme alan Tahranlı Mevlâna Ebubekir, yüksek riyazetçi olan Mahmud Can, âlim ve edib Kadı Mesihüddin İsâ Sâveci, Celâl Devvani ve Ali Kuşçu, İdris Bitlisî ile beraber Uzun Hasan Bey sarayının müdavimlerinden bulunuyorlardı. Uzun Hasan Bey'in kendi kütüphanesindeki vazife sahiplerinin adedinin elli sekiz olduğu nazarı dikkate alınacak olursa bu büyük şark hükümdarının ilme karşı gösterdiği hürmetin derecesi anlaşılır. Musikiyi de ihmal etmeyen ve seferlerinde bile beraberlerinde Ehli Tarab ismi verilen saz heyeti bulunduran Uzun Hasan Bey'in maiyetindeki bu heyetin mevcudu doksan sekiz kişi idi.118

Hasan Bey'in oğlu Yakub Han zamanında (vefatı 1490) babasının devrindeki ilim, şiir ve musiki hayatı daha mükemmel olarak devam etmiştir.

Güzel yazısı ve Türkçe, Farsça şiirleri olan, edip, şâir ve musikişinasları himaye ile namına pek çok kasideler yazılan Yakub Han Devri, bu ailenin ilme verdikleri yarım asırlık en parlak devir addedilmelidir.

Hükümdarın mahremi olup kıymetli bir âlim ve yüksek bir şâir olan Kadı İsa Saveci ile Şeyh Şerefüddin Mahmud Dergüzinî ahfadından Necmüddin Mesud, divân kâtipliği ve nişancılık eden meşhur İdris Bitlisî ve (Tarih-i Âlem Aray-ı Emini müellifi) Fazlullâh b. Ruzbihan ve Celâl Devvanî ve Ebubekir Tahrani'nin oğlu âlim ve şâir Mevlâna şah Mahmud ve Yakub Han'ın pek ziyade teveccühünü kazanmış olan şâir Mevlâna Hurremî ve şâirlerden Emîr-i Humâyun, Harezmli Mevlâne Enisi, Habibî-i şarkî, Derviş Dihkî daha bir hayli edip ve şâirler bu devirde yüksek varlıklarını göstermişlerdir. Bunlardan Fazlullah b. Ruzbihan'ın Tarih-i alem ârâ'sı Yakub Bey zamanına âit bir tarih olup onun emriyle yazılmıştır. Fazlullah'ın babası Ruz Behan, Akkoyunlu ümerasından olup Yakub Han'a

Semere-t-ül-eşcar isimli eserini ithaf etmiştir. Akkoyunlu âilesinden olup Mardin'de hükümet eden Cihangir'in oğlu Kasım Bey'in bir kütüphanesi olduğunu biliyoruz. Bunlardan Göde Ahmed Bey zamanı (vefatı 1497) Yakub Han Devri'nin devamı ve sonu addedilir.119

DİPNOTLAR

1 H. Dursun Yıldız, "Akkoyunlu", A Short History of Turkish-Islamic States, Translated by Ahmet E. Uysal, Ankara 1994, s. 367.

2 M. Çetin Varlık, "Akkoyunlular", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, c. VIII, Konya 1994, s. 407; R. Quring-Zoche, "Aq Qkoyunlu", Encyclopedia İranica, C. II, London ve Newyork 1987, s. 163.

3 H. R. Roemer, "The Türkmen Dynasties", The Cambridge History of İran, ed. Peter Jackson and Lourence Lochort, C. VII, Cambridge 1986, s. 154.

4 R. Quring-Zoche, a. g. m, s. 163.

5 M. H. Yınanç, "Akkoyunlular", İ.A. , C. I, s. 253.

6 M. H. Yınanç, a. g. m, s. 260.

7 İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1986, s. 236.

8 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, Ankara 1988, s. 199 (Beylikler).

9 John E. Woods, The Aqqoyunlu, Clan, Confederation, Empire, Mineneapolis ve Chicago 1976, s. 141; Türkçeye çev. Sibel Özbudun, 300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular, İstanbul 1993, s. 234.

10 Fazlullâh b. Rüzbihan Hunci-i İsfahani, Tarih-i Alem Aray-ı Emini, Persian text edited by John E. Woods, Royal Asiatic Society 1992, s. 32.

11 Ebu Bekr-i Tihrani, Kitab-ı Diyarbekriyye, Yayınlayanlar Necati Lügal-Faruk Sümer-Ankara 1983, s. 8-11. v.d.

12 Bkz. A. Nimet Kurat, “Timurîlerden Sultan Ebu Said Kürkânın Uzun Hasan’a Bitiği” Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altınordu, Kırım ve Türkistan Hanlıklarına Ait Yarlık ve Bitikler, İstanbul 1940, s. 126.

13 Ebu Bekr-i Tihrani, a.g.e., c. I, s. 11 vd.

14 V. Minorsky, Persia A.D. 1478-1490, (An Abridged Translation of Fadlullâh b. Rüzbihân Khunji’s Tarikh-ı Âlam-Ârâ-yı Amini), London 1957, s. 20 (Tarih-i Emini).

15 Selâhattin Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed’in Siyasi ve Askeri Faaliyeti, Ankara 1999, s. 302.

16 Bekir Sıtkı Baykal, “Uzun Hasan’ın Osmanlılara karşı kati mücadeleye Hazırlıkları ve Osmanlı Akkoyunlu Harbi’nin Başlaması”, Belleten, Sayı: 82, Ankara 1957, s. 268.

17 A. K. S. Lambton, “Some Reflections on The Persian Theory of Government I”, Studia Islamic, V, s. 145 (Government I).

18 Halil İnalcık, “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Seri: I-Sayı: A2, Ankara 1966, s. 261.

19 Bkz. Celâleddin Devvâni, Ahlâk-ı Celâli, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 1438, 218/b-299/b.

20 A. K. S. Lambton, Government I. , s. 146.

21 A. K. S. Lambton, Government I. , s. 147.

22 V. Minorsky, “A Civil and Military Review in Fars in 881/1476”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, C. X, 1939, s. 162 (A Civil).

23 V. Minorsky, Tarih-i Emini, s. 22; Walther Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, Çeviren: Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara 1992, s. 59.

24 V. Minorsky, Tarih-i Emini, s. 23.

25 Abbas al-Azzâvî, Tarih ul-Irak, el-Hukûmât ut-Türkmâniyye, c. III, Bağdad 1939, s. 255.

26 Abbas al-Azzâvî, a.g.e., s. 277.

27 Abbas al-Azzâvî, a.g.e., s. 252.

28 Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), İstanbul 1999, s. 170.

29 A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, London 1953, s. 106 (Peasant).

30 Abbas al-Azzâvî, a.g.e., s. 254.

31 V. Minorsky, “The Aq-qoyunlu and Land Refoms”, BSOAS, XVII, 1955, s. 450 (Land).

32 Fazlullah b. Ruzbihan, a.g.e., s. 30.

33 Fazlullah b. Ruzbihan, a.g.e., s. 72.

34 John E. Woods, a.g.e., s. 119; Türkçesi, s. 185.

35 Ebubekr-i Tihrani a.g.e., C. I, s. 8-29 vd. Türkçesi Mürsel Öztürk, Ankara 2001, s. 18-20-91-92 vd.

37 Abbas al-Azzavi, a.g.e., s. 252.

38 Fazlullah b. Ruzbihan, a.g.e., s. 39.

39 İbrahim Artuk, a. g. m, s. 630.

40 John E. Woods, a.g.e., s. 91; Türkçesı, s. 145.

41 Walther Hinz, a.g.e., s. 25.

41 İbrahim Artuk, “Sikke”, İ.A. , C. X, İstanbul 1967, s. 630.

42 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara 1988, s. 272 (Medhal).

43 Şerafettin Erel, Nadir Birkaç Sikke, Sayı; 3, İstanbul 1970, S, 35.

44 Hüseyin Mircağri, Tarih-i Timuriyan ve Türkmanan, İsfehan 1375, s. 376.

45 V. Minorsky, Tarih-i Emini, s. 26.

46 Rıza Rızazede Lengurdi, “Akkoyunlu”, Dairetü’l-Ma’arif-i Bozorg-i İslami, c. I, Tehran 1374, 502; İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 271.

47 Celâleddin Devvani, Arznâme, Millî Tebebbular Mecmuası, Yayınlayan: Kilisli Rıfat, C. 2, İstanbul 1331, s. 304; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 289.

48 M. Halil Yınanç, “ Akkoyunlular”, İ.A, c. I, s. 263.

49 Faruk Sümer, Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1992, s. 23.

50 A. K. S. Lambton, Peasant, s. 106.

51 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 274.

52 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., C. II, s. 385; Türkçesi, s. 232.

53 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., C. II, s. 347; Türkçesi, s. 209.

54 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 37.

55 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., C. I, s. 181.

56 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., C. I, s. 264.

57 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 274.

58 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., C. I, s. 148.

59 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 274.

60 H. Dursun Yıldız, a.g.m, s. 367.

61 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., C. I, s. 202; Türkçesi, s. 126.

62 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 275.

63 V. Minorsky, Teskiretü’l-Mülük, London 1943, s. 63.

64 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 274.

65 Celâleddin Devvani, Arzname, s. 303.

66 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., C. I, s. 231; Türkçesi, s. 142.

67 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 274.

68 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., C. I, s. 245.

69 M. Halil Yınanç, a.g.m, s. 263.

70 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 275-276.

71 Karakoyunlu Hasan Ali’nin isyanından sonra Tebriz’i tekrar ele geçiren Cihanşah Mirza, Arapşah’ı kendisine Emir-i Divan yapmıştı. Bkz. Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., C. II, s. 360; Türkçesi, s. 217.

72 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 278.

73 Walther Hinz, a.g.e., s. 88.

74 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 279.

75 M. H. Yınanç, a.g.m, s. 263.

76 Mehmet Bayrakdar, Bitlisli İdris, Ankara 1991, s. 6; Abbas al-Azzavi, a.g.e., s. 291.

77 Walther Hinz, a.g.e., s. 87.

78 Fazlullah b. Ruzbihan, a.g.e., s. 128.

79 Celaleddin Devvani, Arzname, s. 301; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 279.

80 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., c. I, s. 104.

81 Abbas al-Azzavi, a.g.e., s. 265.

82 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 273.

83 Abbas al-Azzavi, a.g.e., s. 284.

84 Walther Hinz, a.g.e., s. 91.

85 İlhan Erdem, “Akkoyunlu Ordusunu Oluşturan İnsan Unsuru”, A. Ü. D. T. C. F. Dergisi, Cilt: XV-Sayı; 26-19991’den ayrıbasım, Ankara 1992, s. 86.

86 Münecimbaşı, Câmiü’d-Düvel (Sahâifü’l-Ahbar), c. III, İstanbul 1285, s. 154-155.

87 Bkz. V. Minorsky, A. Civil, s. 154-155.

88 İ. Erdem, a.g.m. , s. 87.

89 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., c. I, s. 107; Türkçesi, s. 75.

90 İ. Erdem, a. g. m, s. 88.

91 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 286.

92 Ahmet Caferoğlu, “Türk tarihinde Nöker ve Nökerzâdeler Müessesesi”, IV. Türk Tarih Kongresi, c. IV, Ankara 1952, s. 253.

93 İ. Erdem, a. g. m, s. 89.

94 A. Caferoğlu, a. g. m, s. 256.

95 İ. E. rdem, a. g. m, s. 91.

96 John E. Woods, a.g.e., s. 68; Türkçesi, s. 99.

97 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 287.

98 Walther Hinz, a.g.e., s. 93; Minorsky, A. Civil, s. 168.

99 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 168.

100 Abbas al-Azzavi, a.g.e., s. 277; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 283.

101 Abbas al-Azzavi, a.g.e., s. 252.

102 John E. Woods, a.g.e., s. 122; Türkçesi, s. 187.

103 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 284.

104 Walther Hinz, a.g.e., s. 83.

105 Abbas al-Azzavi, a.g.e., s. 254.

106 Bkz. Ö. Lütfi Barkan, “Osmanlı Devrinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey’e Ait Kanunlar”, Türkiye’de Toprak Meselesi Toplu Eserler, İstanbul 1980, s. 545; Walther Hinz, a.g.e., s. 88, 89.

107 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Medhal, s. 282.

108 V. Minorsky, “A Soyurghal of Qasim b. Jahangir Aq-qoyunlu”, BSOS, c. IX, 1939, s. 952.

109 İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 112.

110 İ. H. Uzunçarşılı, Medhal, s. 236.

111 Ebubekr-i Tihrani, a.g.e., c. II, s. 529.

112 Walther Hinz, a.g.e., s. 99.

113 Abbas al-Azzavi, a.g.e., s. 254.

114 Faruk Sümer, “Az Tanınmış Bir Türk Hükümdârı Uzun Hasan Bey”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, 1988, sayı: 19, s. 20.

115 Abbas al-Azzavi, a.g.e., s. 267.

116 Walther Hinz, a.g.e., s. 95-96.

117 İ. H. Uzunçarşılı, Beylikler, s. 224.

118 İ. H. Uzunçarşılı, Beylikler, s. 225.

119 İ. H. Uzunçarşılı, Beylikler, s. 226

OTUZDOKUZUNCU BÖLÜM:

TÜRKİYE SELÇUKLULARI ve BEYLİKLER DÖNEMİNDE TOPLUM ve EKONOMİ

Türkiye Selçuklu Döneminde Toplum ve Ekonomi / Prof. Dr. Tuncer Baykara [s.223-257]

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türklerin, doğrudan Türk adıyla batıya göçlerini ve sonradan dünyayı etkileyecek Avrupa ile temaslarını sağlayan olaylardan birisi, Selçukoğullarının İç-Batı Asya'da bir devlet kurmaları ve bunun gelişerek Bizans Devleti'nin askerî gücünü 1071'de büyük ölçüde yok etmesidir. Bunun sonrasında, Rum diyarı denilen bu ülkeye Türk beylerinin akın edip kalelere ve ülkeye sahip olmaları kısa bir zaman almıştır. Danişment, Saltuk, Mengücek ve Artuk Gazilerin kısa bir sürede bazı yörelerine sahip oldukları bu harekete de, Selçukoğullarının, o sıradaki iktidara küskün bir bölümü de katılmış idi. Büyük Selçuklu Sultanlığı için mücadele edip, canını bu yolda kaybeden Kutalmış'ın oğlu Süleyman Bey, Rum diyarının önemli bir kesimine de sahip olmuştu. Kutalmışoğlu Süleyman Bey, daha geniş ufuklu olmuş, bu harekâtında doğrudan İstanbul'u da hedef almış, İznik'i de ele geçirmiş idi.

Türkiye tarihinin bir dönemi, eğer bütün olayları Selçuklu ailesinin tarihi açısından görmezsek, doğrudan Türk beylerinin hâkimiyeti dönemidir. Kutalmışoğulları bu dönemde Rum diyarında hâkimiyet kuran Türk beylerinden sadece önemli birisidir. Diğer Türk beylerinin de, "kılıç hakkı" olmak üzere bu diyarda, yüksek Selçuklu hâkimiyetini tanıyarak kurmuş oldukları kendi idareleri vardır. Bu sebeple, 1071 sonrası zamanın bir kesimini, Beylikler Dönemi diye de alabiliriz. Bu devri, genelde Bizans karşı saldırısının kesinlikle durdurulduğu 1176'dan itibaren muhtelif tarihlere kadar çıkarmak imkânı vardır. Önemli Danışmentli Beyliği'nin etkinliğinin giderilmesi de hemen bu yıllara rastlar. Bununla birlikte, Selçukoğullarına Danışmentliler kadar hasmane bir tavır içinde olmayan öteki beylikler de göz önüne alındığında bu dönemi yüzyılın sonuna, hatta 1211'e kadar götürmek imkânı vardır. Bu zaman teklifleri arasında II. Kılıçarslan'ın vefatı olan 1192 ile, oğlu Gıyaseddin Keyhusrev'in şehit düştüğü 1211 tarihi de söz konusu olabilir. Biz bu dönemi, daha sade olarak anlamak üzere XII. yüzyıl olarak belirleyecek, bu zamanı, Birinci Beylikler Devri olarak alacağız.

Gıyaseddin Keyhusrev'in ardarda Selçuklu sultanı olan iki oğlu, İzzeddin Keykâvus (1211-1220) ve Alâeddin Keykubad (1220-1237) dönemi ile Selçuklu idaresinde açık ve kesin bir yeni dönem başlamaktadır. Diyar-ı Rum, büyük ölçüde birliğe kavuşmuştur. Gerçi bu birliğe batı kesimi dahil değildir ama, 1260'a kadar bu sahada barış vardır ve dolayısıyla genel bir iktisadî bütünlük de oluşmuş gibidir. Onların, daha önceki dönemin de birikimi üzerine oluşturdukları harekette şehirleşme de dikkate değer bir yer tutar. Şehirleşme, aynı zamanda yeni imar hareketleri demektir. Yeni imar ve yapılanma ile, Diyar-ı Rum'un çehresi değişmekte, hem kesin olarak hem de ana çizgileriyle Türk ve Müslüman özelliğini kazanmaktadır.

Diyar-ı Rum’daki bu imar ve yapılanma hareketi 1243 ve sonraki olaylarla da durmaz. 1271 senesinde Sivas şehrinde aynı senede üç dev medrese yapılabilmesi, büyük servet birikimi yanında mühendis, mimar, usta ve işçi imkânlarının da çokluğunu gösterir.

Selçuklu Devleti’nin XIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra giderek İlhanlı etkisine girmesiyle, eski süreç devam eder. Fakat giderek çözülen Selçuklu ordusu, yüzyılın sonlarına doğru neticelerini gösterir. Bir kısım Türk boylarının beyleri, eskiden Selçuklu ordusu içinde, aralarından birisinin Beylerbeyliği’nde gördükleri hizmetleri görememenin etkisiyle, kendi askerî güçlerini oluşturmuşlardır. Böylece, kısmen 1261’den başladığı ifade edilirse de 1275’lerden sonra beylikler askeri güçlerini oluşturmaya başlamışlardır.

Bu hareket, iki yönlü bir gelişmeyi doğurmuştur. Selçuklu sultan ailesi, etkili ve adeta birer diktatör olan yöneticilerin (Muineddin Pervane gibi) de etkisiyle beyler ve halk üzerindeki etkinliğini gidermeye başlamıştır. Zaten Selçuklu sultan ailesi de İlhanlı Devleti yoluyla büyük kağana tâbi sayılıyordu. Kimi Türk beyleri, aradan Selçuklu idaresini çıkarıp doğrudan İlhanlılara bağlanmayı denemiş, daha sonra da bu yola başvurmuş idiler.

Selçuklu sultanlarının siyasi iktidarlarının kaybolması, fiilen XIII. yy. sonlarında, fakat isim olarak XIV. yy. başlarında, 1308’dedir. Netekim 1299’da kurulduğu ifade ve iddia edilen Osmanlı Beyliği’nin kurucusu Osman Gazi de, ilk idarî yetkiyi, Selçuklulardan almış idi. Osmanlı Beyliği için bu türden bir yetki, doğru olabileceğinden öteki beyliklerin de XIII. yüzyıl sonları ile XIV. yy. başlarında oluşmaya başladıkları muhakkaktır. Bu sebeple bu dönem için XIII. yüzyıl demek tam olarak doğrudur.

XIV. yüzyılın ilk yarısında, beyliklerin kendi iç idare yetkileri açık ve kesin olarak mevcuttur. Fakat dış siyasette böylesine bir bağımsızlık söz konusu olamaz. 1350 tarihinde dahi Orhan Gazi başta olmak üzere

Aydınoğullarının ve Denizli beylerinin İlhanlı hazinesine vergi verdikleri kesinlikle biliniyor. Ancak 1356'da İlhanlı Devleti de tamamen çözülmüş ve boş bıraktığı yer için Temür Beğ dahil bir büyük mücadele ve çekişme başlamış idi. Böylece XIV. yüzyılın ilk yarısında iç siyasette etkili, fakat yüzyılın ikinci yarısında doğrudan siyasi olarak da açık ve kesin bir Beylikler Devri başlamış bulunmaktadır.

XIV. yüzyıl dendiğinde, Türkiye tarihinde adeta İkinci Beylikler Devri etkinlikle anlaşılabilir.

Bu dönemin bitişi için Yıldırım Bayezid'in artık Anadolu adını da alan ülke bütünlüğünü sağlama çabası, XIV. yy. sonları kabul edilebilir. Temür Hareketi ve Ankara yenilgisi ile beylikler yeniden canlanmış ise de, tarihin akışı içinde bunlar birer birer söneceklerdir. Bu sebeple bize göre XV. yüzyıl, ilk yarısı itibariyle Osmanlıların, öteki beylikler özellikle Karamanoğulları ile etkili mücadelesine şahit oluyor ise de, II. Murad Gazi'nin dikkatli ve etkin siyaseti ile Osmanlı Devleti çok büyük bir güç sahibi olacaktır. 1453 ise, Osmanlı Devleti'nin birleştirici gücünün zirvesidir ve zaten çok geçmeden bütün Ön Asya, özellikle batı kesimi Osmanlı idaresinde birleşecektir.

Bu sebeple biz Beylikler Devri'ni, XIV. yüzyıl olarak ele alacak, XV. yüzyılın özellikle ilk çeyreğindeki fikir ve bilim hareketini de önceki yüzyılın bir uzantısı olarak kabul edeceğiz.

Kısaca şöyle diyeceğiz:

1. 1071-1176?/1211: Beylikler Devri,
2. 1211-1308: Türkiye Selçuklu Devleti
3. 1308-1400?/1453: Beylikler Devri (2.)

Meseleyi, sosyal ve kültürel açıdan ele aldığımızda, bu devrin kendi içinde de üç ana kesime bölündüğü kesinlikle görülecektir. İlk kesim,

Bizans uzantısı-Türk çabaları, ikinci kesim Türk özelliklerinin oluşması, üçünçü kesim ise beylik özellikleri ve Osmanlı kuruluşu.

Türklüğün en büyük devletlerinden birisi olan Osmanoğulları, şu halde doğrudan bir beylik olarak Selçuklu dünyasının içinden gelmektedirler. Aynı zamanda bu idare, İlhanlı etkilerini de taşıyabilir. Bütün bunlar Türk devlet geleneklerinin hem zaman hem de mekan olarak devamlılığının en açık göstergeleridir.

A. Ülke ve Fetih

1. Ülke

Türkler XI. yüzyılın son çeyreğinde büyük kitleler halinde batıya doğru akmaya başladıklarında, Romalıların Asia Minoru, yani bir bakıma Küçük Asyası, İslamlar veya Ön Asya kavimleri tarafından Romalıların Ülkesi, Romaoi=Diyar-ı Rum olarak anılıyordu.

En eski zamanlardan beri bu ülkede insanlar yaşamış, gerek bunların nesilleri, gerekse dışardan gelenler yurt tutmuşlardır. Hititlerin merkezi devleti sonrasında, küçük krallıklar kurulmuş, daha sonra Doğudan İranlılar, batıdan da Yunanlılar bu ülkeyi istilâ etmişlerdi. İran-Yunan mücadelesi İskender zamanında batının kesin zaferi ile neticelenmiş, İskender İç Asya'ya kadar uzanan, merkezi şimdiki Bağdad dolaylarında olan bir yeni büyük bütünlüğün batı kanadını oluşturmuştu. İskender sonrasında kurulan küçük devletlerin siyasî çekişmeleri sonrasında ülkenin batı yakası Romalıların, doğu kesimi ise İranlıların hâkimiyetine girdi. Böylece ülkenin büyük bir kısmı, yazılı kaynakların çoğaldığı bir dönemde artık Romalıların ülkesi konumunda idi.

Roma'nın ikiye ayrılması ve Doğu Roma'nın Bizans diye de anılması bu adı etkilemedi. Ülkenin büyük bir kesimi VII. yüzyıl başlarında İslamiyet'in çıkması, İslam ordularının kuzeye ve hatta İstanbul'a kadar ilerlemesi döneminde de Romalıların ülkesi=Diyar-ı Rum idi.

Bu türden adlar, sonraki dönemlerde de devam etmiştir. XII. yüzyıldan itibaren bu ülkede hâkimiyet kuran bey ve hükümdarların kitâbelerinde, hükmettikleri yerler, bir gelenek olarak sıralanırken, oldukça farklı isimler de görülebilmektedir. Böylece biz, XI. yüzyıl sonrasında Türklere miras kalan yöre ve ülke adlarını tespit edebiliyoruz.

1. Rum: Romalıların ülkesi anlamında en yaygın bir kavramdır. Mülk-i Rum, Diyar-ı Rum, bir bakıma Roma çağının Asia-Minore'si ile özdeş gibi de sayılmıştır. Fakat bu genel isim içinde daha birçok alt isim de dikkatimizi çekmektedir.

Rum ülkesi; Rum diyarı, XIII. yüzyıl sonrasında artık Roma=Rum çağrışımı yaptırmayacak kadar değişti ve bir Türk diyarı oldu. Aşağıda da göstereceğimiz gibi burası zaten Avrupa kaynaklarında Turkae=Türklerin ülkesi diye adlanır olmuştu. Böylesine bir değişikliğe uğrayan Rum diyarı, XIV. yüzyılda tanımı da değiştirdi; Rum-eli, yani Romalıların=Rumların ülkesi, artık Avrupa yakasına denmeye başladı. Eski Diyar-ı Rum için yeni bir kavram, Anadolu öne çıkmaya başladı.

Rum, Artuklu, Saltuklu, Mengücekli ve Selçuklu yazıtlarında çok rastlanan bir kavramdır. Muhtemelen eski Romalıların ülkesini, yani Fırat nehrinin batısını kasdetmiştir. Bununla birlikti Arz-ı Rum, veya Erzen ür-Rum (=Erzurum) ifadesinden de anlıyoruz ki Erzurum da Rum diyarından sayılıyordu.

Rum bir coğrafya adı olarak, etnik bir özellik taşımaz. Rumî, Rum ülkesinin insanı olarak, mesela Mevlana Calâleddin Rumî'de, Rum asıllı olduğunun anlaşılmaması gerekir.

2. Yunan: Yunan diyarı, şimdiki bilgilerimize göre Avrupa yakasında ise de XII. yüzyılda Konya-Ankara yöresine denmiş olmalıdır. 1192 tarihli Ankara İçkalesi'nde, gerçekte Alaeddin Keykubad'ın amcasına ait olmakla

birlikte, yaygın Alaeddin ismiyle anılan camideki yazıt, Mesud-şah'ın Mülk-i Rum ve Yunan ülkesine hükmettiğini belirtir.

Konya yöresine (şehrine değil) Yunan diyarı denilmesi, XII. yüzyıldan sonra da devam etmiştir. Beylikler Dönemi'nde böyle kullanıldığı gibi, klasik Osmanlı döneminde, yani XVI. yüzyılda da buraya İklim-i Yunan denilebiliyordu.

3. Ermen: "Yukarı iller" anlamında olan Ermen ile, adlarına günümüzde çok rastladığımız Ermenileri aynılaştırmamak gerekir. Diyar-ı Ermen, Van Gölü kuzeyi ve dolaylarına verilen bir coğrafî addır. Buradan çıkılarak oluşturulan Ermenî, Ermen ülkesinin insanı anlamında yaygınlaşmıştır. Oysa kökende bu insanlar doğrudan Türk veya Müslüman da olabilir. Nasıl ki Ermen-şahlar, bu yörede hâkim olan bir Türk ve Müslüman sülâlesidir.

4. Efrenç: XII. yüzyıl yazıtlarında, Türkiye Selçuklularının hükmettiği yerler arasında Efrenç deyimi de geçmektedir. Muhtemelen Çukurova taraflarında bir zaman için Haçlıların hâkim olduğu yöreler kasdedilmiş olsa gerektir.

5. Şam: Şam ismi günümüzde, Türkçemizde nedense Dimeşk/Damascus şehrinin ismi olarak yaygınlaşan bir kavram olmuştur. Oysa Şam gerçekte, Romalıların Suriye dediği ülkenin ve geniş bir coğrafyanın adıdır. Kuzeyde Maraş ve Malatya'ya kadar uzanır; netekim Yıldırım Bayezid'in Malatya'ya hâkim olması Şam'a hâkim olması biçiminde algılanmıştır.

Şam, XII. yüzyıldan itibaren Türkiye Selçukluları ve Artukoğulların yazıtlarında, hâkim oldukları coğrafyanın bir adı olarak kullanılmıştır. Osmanlılar döneminde de Şam bir geniş coğrafyayı içermekte olup, Arabistan diye de anılıyordu. Sonradan kuzey kesimlerinin özellikleri değişmiş, bu arada kurulan Halep Beylerbeyliği ile iki ana kesime de bölünmüştür. XIX. yüzyıl sonlarında, Avrupa etkisiyle, bu yöreler için

Suriye terimi kullanılmaya ve münevverler arasında yaygınlaşmaya başlamıştır.

6. Diyar-ı Bekr, Diyar-ı Mudar; El-Cezire. Bu kavramlar, XII. yüzyıldan itibaren şimdiki Diyarbekir (eski Âmid) ile Silvan'a (eski Meyyafarıkîn) hâkim olan Türk beylerinin hükmettikleri yerlerin adları olarak geçmektedir. Fırat ve Dicle arasındaki yerlerin genel adı olan El-Cezire, meselâ bir yer adında da devam etmektedir: Cizre. Burasının batısı, şimdi aynı adı almış olan Diyarbakır, Diyar-ı Bekir olarak bilinmektedir. Merkezi olan şehrin adı ise Âmid'dir. Batıdaki topraklar ki merkezi Urfa=Ruha'dır, Diyar-ı Mudar olarak bilinmektedir.

Türkiye Selçukluları ve Beylikler Dönemi'nde, şimdiki Türkiye topraklarının Türkler elindeki kesimleri (Trabzon dolayları hariç), ülkenin sahipleri tarafından yukardaki adlarla anılmaktadır. Ülkenin sahibi sayılan Selçuklu, Artuklu veya öteki Türk hanedanları yaptıkları eserler üzerine koydukları yazıtlarda, kesinlikle bu isimleri kullanmışlardır.

Bu arada XII-XV. yüzyıllarda kullanılan iki isim daha var ki, bunları doğrudan yazıtlarda göremiyoruz. Ancak bunlar da bu ülkeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Bunlardan ilkini Batılılar, özellikle Avrupa'dan gelenler kullanmışlardır. Ötekisini de, bir cihan devleti olma yolunda olan Osmanlı Devleti mensupları, kullanacaklardır.

1. Turchae=Turkae: Günümüzde, Türkiye Cumhuriyeti'nin adında yaşamaya devam eden bir kavramın en eski şekli, Selçuklu topraklarının dışında, Bizans kaynakları tarafından mesela Göktürk ülkesi için de kullanılmış idi. Ancak burada asıl etkili kullanılışı XII. yüzyıldan sonra, Romalıların ülkesinin yeni durumu hakkındadır. Doğu kaynaklarının (Arap, Fars veya Süryani) Rum=Romalıların diyarı olarak bildikleri bu ülkeye gelen Avrupalılar, XII. yüzyıldan itibaren artık burasının Türklerle dolu olduğunu görünce, Türklerin ülkesi anlamında Türkia'nın o zamanki

Latince şekillerini kullanmışlardır. Kimi zaman ise, Türkmenlerin memleketi demek olan Turkomania da denilmiştir.

Turkia esaslı ad sonraki yüzyıllarda da çok yaygın olmuştur. XII. yüzyıldan sonraki zamanlarda da, bu ad mesela Osmanlı ülkesi için de kullanılmaya devam edecektir. Türkomonia ya gelince bu isim, XIV. ve XV. yüzyıllarda özellikle bu ülkenin Doğu kesimleri için kullanılıyordu. Turkomonia esaslı kelime, XVII. ve XVIII. yüzyıl Avrupa haritalarında doğu Anadolu için kullanılır ve bu XIX. yy. ortalarına, Ermenilerin etkili karşı propagandalarına kadar devam eder.

Bu ülke için Avrupalıların verdiği Türkiye adı, ilk örneklerini XII. yüzyılda, Haçlı seferleri sırasında göstermiş olduğundan en eski kavramlardan birisidir. Bu sebeple bu ülkedeki Selçuklu Devleti’ne, Türkiye Selçukluları Devleti demek daha doğrudur.

2. Anadolu: Anadolu, doğrudan Grekçe bir kelime olup, güneşin doğduğu yer, yani doğu anlamındadır. XII. ve XIII. yüzyılların tamamında, XIV. yüzyılın ilk yarısında bu kavrama hiç rastlamıyoruz. Çünkü, İznik veya Konya merkezli bir devlet ve halkı için, “doğu” ile ilgili doğrudan çağrışım yaptıracak bir durum yoktur.

Beylikler Devri’nde gerek Aydınoğlu Gazi Umur Bey’in XIV. yüzyılın ilk yarısı sonlarında, gerekse Osmanoğlu (Orhan oğlu) Gazi Süleyman Bey’in hemen aynı yıllarda Avrupa yakasına geçmeleri ile, “doğu”daki topraklar bir anlam kazanmaya başladı. Özellikle Osmanlıların 1352’de Gelibolu’yu almaları ile denizin öte yakasında da Türk hayatı başladı. Akdeniz’in batı yakasındaki Türkler gittikçe çoğaldılar ve neticede XV. yy. ortalarında İstanbul’un da alınıp devlet merkezi olmasıyla, Doğu ve Batı bir anlam kazandı. Böylece Devlet’in doğusundaki topraklar için Anadolu genel adı kullanılmaya başlandı. Bu kavram, eski Rum diyarını karşılayan anlamını, Osmanlı Devleti’nin Asya ve Afrika’daki sınırlarının

genişlemesiyle kırdı. Osmanlı Dönemi'nde artık Anadolu, Devlet'in bütün Asya topraklarını içine alır olmuştur.

Sonuç olarak Anadolu kavramı, XII, XIII ve hatta XIV. yüzyılın ilk yarısının olayları için kullanılmasa iyi olacaktır. Çünkü Anadolu kavramı ancak XV. yüzyıldan itibaren bir anlam ve yaygınlık kazanmıştır (Baykara, Tarihî-coğrafya).

2. Bizans'ın Fetih ArifesindekiDurumu

Bizans İmparatorluğu, Roma'nın mirasçısı olarak ortaya çıkmış, fakat daha sonra ülkenin doğu kanadı ile yetinmek zorunda kalmıştı. Bu arada Sasanî İranı ile başlayan büyük mücadelede de epeyce hırpalanmış idi. Bu mücadele yıllarında güneyde gelişen İslamiyet'in doğurduğu İslam devleti, VII. yy. ortalarından itibaren Bizans topraklarına doğru da harekete geçmiş, önemli başarılar sağlamıştı. İslam ordu ve donanması İstanbul'a yönelerek şehri birkaç kere kuşatmasına rağmen, şehri alamamışlardı. Bununla birlikte sonraki yüzyıllarda da İslam orduları, hemen her yaz Çukurova veya Malatya'daki hareket noktalarından İstanbul veya Anadolu içlerine akınlara devam etmişlerdir.

Gerek Sasani ordularının Anadolu içlerine kadar istilası, gerekse İslamların akınları sebebiyle, Anadolu'daki Bizans şehirleri veya yerleşik nüfusu önemli kayıplara uğramıştı. Bizansın dış güvenliği sağlıyamaması üzerine halk, derin ve yalçın vadi içlerine çekilmişti. Şehirlerin halkı da sarp ve kayalık tepeler üzerine yaptıkları kalelerde oturmuşlardır.

Efesos'un Bizans Devleti'nin hemen başlarında oldukça küçüldüğü bilinmektedir. Çünkü şehrin eskiden hayli geniş olan savunma surlarına yetecek kadar asker çıkaramayan şehir yönetimi surları daha dar bir alanda yenilemiştir. Bu yeni dar alandaki şehir halkına da burası geniş gelerek güvenlik içinde yaşıyamamış, neticede halk, geride, 5-6 km mesafedeki bir tepe üzerinde tesis ettikleri yeni kaleye sığınmışlardır. Efesos adı bu yeni

yerleşimde değişmiş Türk devrindeki adının göstereceği gibi Aya-sulug (Ayios Theologos) olmuştur.

Özellikle Anadolu'nun batı kesimindeki canlı Roma Dönemi şehirleri, yeni Bizans Devri'nde, eski parlak hayatlarını devam ettirememişlerdir. Çünkü bu şehirler Roma'ya giden deniz yoluyla bağlantılı idiler. İslamların Akdeniz'e açılarak Roma deniz gücüyle mücadeleye başlamaları yanında, artık bütün yolların Roma'ya açılmaması da etkili olmuştur. Çünkü Anadolu için yeni merkez artık Eis-tin-polis, yani İstanbul'dur. İstanbul'un devlet merkezi olarak ortaya çıkmasıyla, eski Roma bağlantılı yol düzeni ve bu yolların geliştirdiği şehirler de gerilemişlerdir.

İstanbul, V. ve VI. yüzyıldan itibaren yeni bir yol düzeninin merkezi olmuştur. Bu düzenin yakın neticesi Batı Anadolu şehirlerinin gerilemesi, küçülmesi ve hatta bir süre sonra tamamen halkının dağılması olmuştur. Bu konuda şunu açıkça söylemek mümkündür. Eğer Türkler geldiğinde, şehirlerde hayat devam ediyorsa, şehrin adı da Türkçeleşerek devam etmiştir: Konya, İznik, Sivas, Malatya, Manisa, Kütahya, Bursa, Bergama, Ayasluğ gibi. Mesela Akdeniz kıyılarında; Roma çağı harabeleri hayli önemli olan Perge veya Side, XI. yüzyılda tamamen boşalmış gibidir. Buna karşılık Antalya, gerek böyle imlası, gerekse yöre halkınca Adelle/Adalia ifadesinin gösterdiği üzere, önemli bir yerli nüfusa sahiptir.

Türk devrinde Güzelhisar diye anılan şimdiki Aydın'ın antik devirdeki adı Tralles imiş; ama Türkler geldiğinde bu adı bilecek ve yaşatacak kimse kalmamış olmalıdır. Aynı şekilde hemen doğusundaki antik Nyssa da Sultanhisar olmuştur. Daha doğudaki antik Laodikeia, Ladik veya Lazıkiyye biçiminde devam ettiğine göre buradaki Hıristiyan nüfusa dayalı şehir hayatı devam etmiş olmalıdır. Hele, Bizans devrinin sarp ve kayalık arazi üzerindeki kalelerinin, yani kastraların en güzel örneklerinden birisi olan Khonae, Türklerce Honas olarak bilinmiştir. Netekim bugün de adı

Honaz'dır. Oysa daha doğudaki Apamae, yok olmuş olmalı ki, Türkler devrinde yerinde kurulan kasabanın adı da Geyikler veya adı ondan çıkmış olan Dinar'dır.

Şu gerçek tespit edilmiştir ki, XI. yüzyılın son çeyreğinde Türkler bu ülkeye geldiklerinde, Roma çağındaki gibi canlı ve hareketli bir iktisadi hayat, kalabalık ve refah içinde bir nüfus söz konusu değildir. Gerçi şehirlerin Roma çağındaki adları devam etmektedir: İzmir, daha doğrusu Smyrna, Esmira olarak yaşar ama, Roma çağının geniş alanlı şehri yerine Bizans Devri'nde İzmir, Kadifekaledeki dar bir alanda sıkışmıştır. Hatta XIII. yy. ortalarında deniz kenarına Cenevizliler geleceklerdir. Ankara'da da durum farklı değildir. Hele çoklarının gelip geçerken gördüğü Afyon Karahisar Kalesi Bizans kastralarının durumunu çok açık olarak gösterebilir. Kale dışındaki alana, rabad a yerleşme, ancak Anadolu'nun kuzey kısımları için söz konusudur.

Genelde, Bizans çağı şehirlerinin, daha doğrusu Kastralarının küçük alanlı olduğunu bilmeyen bazı araştırıcılar, taşrada yaşıyan halkın, bir tehlike anında kaleye sığındığını belirtmektedirler. Gerçekten de Danişmendname gibi, fetih yıllarını da yansıtan bazı destanlarda bu türden kayıtlar vardır. Fakat bu görünüş, sadece Niksar, Tokat gibi, Anadolu'nun belirli bir çevresine ait olsa gerekir. Bu arada, yörede yaşıyanları içeriye alabilmek, herhalde sadece oldukça geniş alanlı kale-şehirler için, mesela Malatya, İznik veya Diyarbekir (Amid) söz konusu olabilir. Bizans kastralarının büyük çoğunluğu zaten küçük ve dar bir alanı kapsamaktadır: Ayasuluğ, Honaz, Karahisar'lar, Bursa, İzmir (Kadifekale), Kütahya, Kastamonu, Ankara Niksar, Turhal, Zile, Divriği, Bayburt, Harput gibi.

Kısacası Türkler geldiğinde, Anadolu sahasındaki şehirler, kale olarak oldukça sarp ve küçük alanlı idiler. Sadece bazı şehirlerin kaleleri, gerçekten şehir denebilecek bir nüfusu alabilecek genişliktedir: İznik,

Malatya, Amid (Diyarbekir); ötekiler en fazla 200 evin sığabileceği gerçekten dar ve sıkışık tepe üzerleridir. Afyon Karahisar gibi olanlarda ise bu alan 50 kadar ev ile sınırlıdır.

Türkler geldiğinde, Bizans şehirlerinin ve kalelerinin insan unsuru oldukça zayıf idi. Türkler bu ülkede, zaten kalabalık olmayan şehir=kaleleri fazla bir güçlük çekmeden zaptetmişlerdir. Bunların nüfusu azdır ama, bulundukları yerler oldukça sarp olduklarından yine de mücadele etmişlerdir. Kalelerin alınması, fetih olayı ile ilgili ayrıntılara girmeden, önemli bulduğumuz tek bir unsurdan söz edeceğiz.

3. Fetih Olayı

A. Kalelerin Fethi

Türk askerinin, Rum diyarındaki kale=şehirleri fethi, az sayıdaki askerlerin nisbeten küçük kalelere hâkim olmaları demektir. Türk askerinin Bizans devrinin büyük ölçüde nüfus içermeyen kale-şehirleri ele geçirmesi, iki yönlü olayların sonucudur.

a. Ceng-harbi çalınmasıyla başlayan bir umumî saldırı sonucunda kale hücum ile alınırdı. Bu zamanda üç gün yağma izni verilirdi. Bu süre içinde şehir içindekiler öldürülmemeye çalışılırdı. Çünkü onlardan hem esir olarak daha iyi yararlanılabilir, hem de kurtuluş fidyesi alınabilirdi.

b. İkinci yol, çevresinin uzun bir süre için kuşatılması ve hayat damarlarının kesilmesiyle mümkün olabilirdi. Bu türden saldırıların Erken Osmanlı Dönemi’ndeki örneklerini, Selçuklu devri için de kıstas kabul edebiliriz. Kalenin çevresi tahrip edilir, su ve öteki gıda imkanları yok edilmeye ve kaledekiler teslim olmaya zorlanırdı. İznik böylece teslim alınmış idi.

Her ne şekilde, savaşla veya barışla alınmış olursa olsun, kalede Türkler etkin durumda olmak zorundaydılar. Eğer kale bir hücum sonucu fethedilmiş ise, zaten mücadele sebebiyle kalenin içinde pek az nüfus

kalmış olabilir. Geride kalanlar ise, şehirden dışarıya gönderilerek surlar dışında iskan ettirilmişlerdir (Kaleden çıkartılan yerli halk ile ilgili olarak Niketas'ın Dadybra (Devrek?) için 1196 tarihindeki kaydını S. Vryonis oldukça sık kullanmıştır: (Aynı eser, 129, 162, 198, 227, not: 495; aynı olay için bk. O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 219). Ancak geniş şehir sahası olan yerlerde, elbette halkın bir kısmı, eski yerlerinde oturmaya devam etmiş olabilir. Teslim olmaları durumunda ise, kalenin askeri güvenlik mıntıkası Türklerin elinde olması gerektiğinden, kalenin bir kısmı yine de boşalttırılıyordu.

Gerek kaleden atılan, gerekse boşalttırılan insanlar, kale surlarının dışında, rabad diyebileceğimiz uygun bir yerde kalabilecekleri gibi, daha uzak bir mesafeye de gidebilirler. Dadybra, Niksar ve Ankara'da kaleden çıkartılanlar, surların hemen dibindeki yeni mahallelerde ikamet etmeye başlamışlardır. Buna karşılık Konya'dan ayrılmaya mecbur edilenler, 8-10 km mesafedeki Sille kasabasında oturmuşlardır (7).

Kalede, hem yeni fetihlerden, hem de eskilerden insanlar bulunabilirler. Böylece yanyana, ayrı evlerinde oturan insanların birbirleriyle ilişkilerine dair, ilk fetih yıllarından bazı olumsuz hatıralar kalmıştır. Özellikle cuma günü, bütün Türk erkeklerinin Cuma namazına gitmeleri zamanında, fırsat kollayan yerliler, zaman zaman cami kapılarını tutarak Türklere karşı harekete ve katliama girişmişlerdir. Bunun Antalya'da geç tarihten bir kaydını buluyorsak da, öteki yerlerde, geç devir rivayetleri dışında açık bilgiler yoktur. Bununla birlikte bu türden rivayetlerin bir gerçeği yansıtmış olduğunu ve Türklerin, sonraki zamanlarda çok ihtiyatlı hareket ettiklerini söyleyebiliriz.

Kaledeki nüfusun yanyana yaşamalarındaki mahzur ve tehlikeler, iki taraf arasında bir sur yapılarak giderilmeye çalışılmıştır. Hatta bazen bu da yeterli görülmemiş, cuma günü Cuma namazı sırasında, namaz süresince

Hıristiyan kısmın kapıları kapatılmakta ve namaz bitince açılmaktadır. Böylece Türkler vaktiyle duydukları acı hatıraların yeniden oluşmasına imkan vermek istememişlerdir.

c. Her iki halde de fethin, şehrin/kalenin ele geçirilmesinin hemen ardından yapılan iş, surlarda ezan okunması, sonunda da kilisenin cami edilmesidir. Gerek surların üzerinde gerekse bu kilisenin çatısında veya çan kulesinde ezan okunması da meselenin bir başka yönüdür. Yenileşme için önemli olan, kalede bulunan kilisenin mescide, daha doğrusu Cuma mescidine Mescid ül-Cami' e çevrilmesidir. Sinop'un 1214'teki fethi sonrasında kilisenin mescid-i cami yapılması: İbn Bibi, El Evamirü'l Alaiye…, (tıpkı basım) Ankara 1956, s. 154. Kiliselerin mescid edilmesiyle ilgili olarak dönemin tarihlerinde bilgi çoktur: Bk. Sp. Vryonis Jr., The Declin of Medieval Hellenism…., University of California Press, 1971. Böylece Türkler, kale içinde ibadetlerini yapabilecekleri bir mekana, bir mabede kavuşmuş oluyorlardı.

Kalede cami kiliseden çevrilmiş olması sebebiyle, genellikle halk arasında Kilise Camii diye anılabilir. Bu mabedin halk arasındaki bir diğer adlanması, fetih olayı ile yakın ilgisinden dolayı Fatih, Fetih veya Fethiye Camii diye de olabilir. Bir üçüncü adlandırma, kalenin fatihinin adıyla anılmasıdır. Fatih olan beğ veya sultan, bu yapıyı camiye çeviren en önemli şahsiyet olduğundan genelde onun adıyla da anılabilir. Mesela Ayasluğ fethedildiğinde, St. Jean kilisesi camiye çevrilmiş, köşesine bir minare eklenerek uzun bir süre kullanılmıştır. Tabiatıyla sözünü ettiğimiz kilise/fetih camileri mimari bakımdan fethedenlerin herhangi bir özelliğini yansıtmamaktadır.

d. Kale erlerinin yerleştirilmesi: Kale Türklerin eline geçince, yapılan bir diğer iş, kalenin devamlı elde tutulması için görevlilerin yerleştirilmesidir. Kaleye bir yetkili ve yetenekli kumandan/kütüval

(Osmanlı devrinde dizdar) ile savaş için çeşitli ihtisas erbabı (zenberekçi, neftci vs.) ile erler tayin edilirdi. Bu arada kale camiinde hatib-imam ve müezzin de görevlendirilirdi. Kale camiindeki bu dini görevliler de, kale askerinden sayılıyor ve geçimlerini tahsis edilen dirlikle sağlıyorlardı.

Kaleye yerleştirilecek kişiler, kale içindeki eski sakinlerin evlerine yerleştiriliyordu. Bu evler doğrudan o kişilerin mülkü oluyordu. Savaşla alınan şehirlerde, savaş şartları dolayısıyla bir kısım evler zaten boş durumda olabilirdi. Sulh yoluyla alınan kale-şehirlerde, güvenlik sebebiyle, kale kapısı civarı ve diğer stratejik yerlerdeki halk, kaleden dışarda iskân ettiriliyordu. Bunun için galib Türk komutanı elden gelen yardımı yapıyordu.

Kalenin büyüklüğüne göre, savunma için yeterli sayıda yerleştirilen Türkler, burasının ilk Türk nüfusunu, teşkil etmişlerdir. Kalenin büyüklük ve önemine göre kale erlerinin sayısı, 20-200 aile arasında değişiyordu. Bu kale erlerini, geçimleri, bir başka ifade ile hayatlarının idamesi için, genellikle civarlarındaki yerlerin köy vs. vergi gelirleri, dirlik olarak tahsis ediliyordu. Böylece onların, sadece askerlik yapmaları, kaleyi gece gündüz koruyup kollamaları sağlanmak istenmiştir. Kale kütüval veya dizdarı başta olmak üzere erlerinin, kaleden dışarı çıkmaları söz konusu değildir. Dolayısıyla onların cuma namazlarını kılabilmeleri için, kale camiinin varlığı ayrı ve kesin bir zorunluluktur.

B. Kır Sahalarındaki Durum

Türkler, kendilerine yeni imkânlar verecek bu ülkeye yöneldiklerinde, kadın-çocukları ve geçimlerini sağlıyan unsurlarla, mesela sürüleriyle de birlikte idiler. Bizans ülkesinin, Türklerin geldikleri yerlere göre oldukça arızalı olması, bu yörede bazı yeni durumları ortaya çıkarmıştı. Bunların başında geçilebilecek boğazların, derbentlerin elde tutulması gelmektedir. Derbent bağlamak, bu sebeple ilk Türk fetihlerinde çok önemlidir.

Rum diyarının temel kaleleri ele geçirilmiş, kalelerdeki güvenlik sağlanmış olmakla birlikte, ülkenin geneli için böyle bir durum söz konusu değildi. Fakat burada, kırsal alanların güvenliğini bir başka türlü sağlamak gerekiyordu. Rum diyarının yol ve ulaşım imkânları, bazı kritik boğazların (bel-geçit) tutulmasını gerektiriyordu. Bazı yörelerde, mesela Toros dağlarında vaktiyle, İslâm akıncılarına karşı, Bizans bazı önlemler almıştı. Ancak şimdi Türkler büyük ölçüde hem doğudan, hem de güneydoğudan girmeye başlamışlardı. Türkler kolaylıkla ülkeye hâkim olmuşlardı. Çünkü Bizans'ın savunma düzeni çökmüş bulunuyordu. Türkler özellikle derbent=geçitleri denetim altına alarak, bu güvenliğin altında geriden sürülerini, kadın ve çocuklarını getirtiyorlardı.

Derbent-geçitlerdeki ileri karakollar, fetih ile adeta özdeş gibi olmuştu. Bu karakollar, kimi zaman, erken İslam devrindeki adlarıyla, Ribat olarak da adlandırılıyordu. Bunlar us=ileri noktada kuruluyor, gerideki geniş bir alana güvenlik sağlıyordu. Bu karakol=ribatlarda kendilerini ülkeyi korumaya adamış Türk gazileri, gece gündüz, her zaman uyanık bir halde kalıyorlardı. Bir düşman saldırısında, ilk düşman darbesini karşılıyor, bu arada geriye gereken bilgileri içeren haber de gönderliyordu. Ribatlardakiler ya düşmanı geriye püskürtüyor, yahut da geridekilerin hazırlığına yeterecek bir süre direnip, kimi zaman hep şehit de olabiliyordu. Sonradan gelip burasını yeniden alanlar şehit düşenleri defnediyor, böylece ribat/karakol bu şehitlerle özdeşleşiyordu. Adeta bu karakol mensupları, hem birer Alp, hem de kendilerini İslâm'a adamış erenler gibiydiler.

Türk askeri harekâtı daha ileriye gittiğinde, artık bu karakol=ribat, askerî görevi bakımından işlevsiz kalıyordu. İşte dağ geçitlerinde, derbent ağızlarındaki bu karakol=ribat binaları sonradan hanikâh=tekkeye dönüşüyordu. Burada sözü edilen yapıda, gece gündüz ışık=çerağ yanıyor, içinde her zaman yiyecek bulunabiliyordu. Böylece Türkler için

ülke sathına yayılmış bu türden tesisler, içinde her zaman insan olan, ışığı her zaman yanan, kazanları her zaman kaynayan ve yiyecek bulunabilen yerlerdi. Böylece usta düşmanla savaşacak garibler olsun, gaziler olsun yol boyunca yiyip kalabilecek yerler bulabiliyorlardı.

Ribat=hudut karakollarının işlevi, aynı sosyal esaslı olarak sonraki yüzyıllarda da devam edecektir. Türkler=Türkmenler ve ötekiler, böylesine ribat=hudut karakollarının ve kalelerin güvenliği altında ülke sathında hayatlarını devam ettiriyorlardı. Onlar kendileri için yepyeni olan bu coğrafyada, uygun yaylak ve kışlak bulmanın peşinde idiler. Böylece uygun yerler bulabilmek için kimi zaman sınırları da zorlayıp daha ileriye gidebiliyorlardı.

B. Ülke ve İnsan

1. Yerli Halk

Türkler geldiğinde Rum diyarı, çok kalabalık ve mamur bir ülke değildi. Roma Devri'nin sonlarında, Akdeniz güvenliğinin azalması, hem de İstanbul'un yeni bir merkez olarak ortaya çıkması ile ülkedeki refah, orta ve kuzey kesimlere kaymış gibiydi. Bunun en çarpıcı neticesi Side bazilikasındaki durumda görülebilir. Side'de antik mabedden çevrilen Bazilika, önceleri oldukça geniş tutulmuş iken, IX. yüzyılda çok küçültülmüş idi. Bundan açıkça anlaşılıyor ki kıyılardaki şehirlerde nüfus açık bir şekilde azalmış ve gerilemiştir.

Bizans Devri başlarındaki nüfus gerilemesini, ünlü Efesos şehrindeki küçülme ile de anlayabiliriz. Roma çağının ünlü ve kalabalık şehri Efesos, V-VI. yüzyılda bir hayli gerilemiş idi. Çok geniş sahaları içine alan şehrin savunması güç olduğundan, Bizans Devri'nde daha dar bir alanda savunma tesisleri yapılmıştır. Hemen bütün Efesos planında şehrin bu yeni surları Bizans duvarları adıyla gösterilir.

Kıyılardaki bu nüfus gerilemesi, ülkenin iç kesimlerinde de görülmüştür. VI. yüzyılda İran ile, VII. yüzyıl ve sonrasındaki İslamlarla olan mücadele sonucunda, halk sarp kayalıklar üzerine kurulmuş olan kastralara veya dar ve derin vadi içlerine çekilmiş idiler.

Bizans Devri'nde, adları şehir olarak geçen kalelelerin sahalarının oldukça küçük olduğu açıkça görülüyor. Günümüzde çoğu zaman iç kale gibi kabul edilen Bizans Çağı kalelerinin küçük boyutları Bizans Devri'nde Anadolu sahasında Hıristiyan yerli nüfusun hiç de çok kalabalık olmadığını açıkça gösterir.

Bizans Dönemi'nin sonlarında, Türklerin, gelişi ile bir kısım sofu Hıristiyanlar zaten çekilmeye başlamışlardı. Böylece kademe kademe Anadolu'nun batısına ve oradan da adalara doğru göçmüşler idi.

Diyar-ı Rum da yerliler, Hıristiyanlar veya eski dinlerinde devam edenler iki ana kesimde ifade ediliyor. Ülkenin orta ve batısındaki Hıristiyanlar İstanbul Kilisesi'ne bağlı olup, "Rum" diye anılacaklardır. Ülkenin orta ve genelde doğusunda oturan, Eçmiyazin Kilisesi'ne bağlı Hıristiyanlar ise Ermeni olarak bilineceklerdir. Bu arada bir kısım Hıristiyanlar da, öteki büyük Hıristiyan inançları tarafından hor görülünce ülkenin kenar ve uç kesimlerine göçmüş idiler. Nasturî ve Süryanîler bunlar arasında sayılabilir.

2. Yeni Gelen Halk (Türkler)

Anadolu'ya Asya içlerinden gelen insan unsuru, yani Türklerin nitelikleri ve sayıları çok eskilerden beri büyük bir merak konusudur. Bu merak iki yönlüdür. Bu gelenler kimlerdir, hangi boyun Türkleridir? İkincisi de bu Türklerin sayısı ne kadardır? Çünkü, Roma Çağı'nın etkisiyle, kalabalık ve canlı bir hayata sahip sanılan Anadolu'ya gelen asker Türklerin sayıca az oldukları sanılır. Böyle olunca gelen asker Türklerin, yerlilerle ilişkileri birçok yönden çok büyük bir önem kazanır.

Türkler geldiğinde, Anadolu sahasındaki hayat, hiç de Roma Devri'ndeki gibi canlı ve kalabalık değildir. Çünkü Bizans Devri'nde şartlar değişmiş, vaktiyle Roma'ya açılan limanlara inen yollar üzerindeki şehirler gerilemişlerdir. Bu gerileme ve küçülmeyi, Akdeniz kıyılarındaki Roma şehirlerinde açıkça görmek mümkündür. Demek ki Türkler, sayıca az ve daha çok asker olarak gelmiş olsalar dahi, geldikleri ülkede nüfus çok kalabalık olmadığı gibi, geldikleri yörelerde çok canlı bir iktisadi hayat da söz konusu değildir.

Selçuklular Devri'nde bu ülkeye gelenler, buraya temelli yerleşmek ve yeni bir hayata atılmak üzere gelmişlerdi. Hemen ilave edelim ki gelenlerin sadece asker ve

özellikle de bekar oldukları sanılmamalıdır. Türkler uzun mesafeli ve birkaç sene sürecek askeri seferlerine aileleri, yani hanımlarıyla birlikte çıkıyorlardı. Hemen her yaz yapılan seferlerde, daha çok tahrip amaçlı akınlarda ise, böyle bir durum olmadığından, Türk beylerinin oğullarını 'öz'de; konçuy=hanım-kızlarını 'kuy'da bıraktıkları Göktürk Çağı kitabelerinden anlaşılıyordu. Ancak, bazen beş-altı yıl sürebilen uzun seferlere, askerler eşleriyle birlikte katılıyordu. Bu durum destanî devirlerden beri böyle bilinmelidir.

Oğuz Destanı'nda açık olduğu gibi askerleri Oğuz'un seferlerine eşleriyle birlikte katılmışlardır. Ağaç kabuğunda doğum yapmaya mecbur kalan bir askerin çocuğuna Kıpçak adı konulması gibi olaylar bunu açıkça belirtir. Türk seferlerinde, kadın ve çocukların bulunduğu ağırlık (uğruk), biraz geriden geliyordu. Temür'ün seferlerine ailesi de katılırdı. Temür'ün Batı seferine eşiyle birlikte katılan oğlu Şahruh'un Tebriz yakınlarında bir çocuğu dünyaya gelmiştir: Uluğ Bey. Çaldıran Savaşı sırasında, Şah İsmail'in hanımının savaş alanından hiç de uzak bir yerde olmadığı anlaşılıyor.

Netice olarak, Türkler bu ülkeye, yalnız ve yalın asker olarak değil, eşleriyle ve hatta küçük çocuklarıyla birlikte gelmişlerdir. Aralarında elbette yeni yetişmekte olan evlenmemiş bekar askerler de olabilir. Netekim Osmanlıların ilk zamanlarında İznik alınınca böyle bekar askerlerin, dul Bizanslı kadınlarla evlenmeleri söz konusu olmuştur. Ancak böyle bir durum, Selçuklular Devri'nde yaygın olarak görülmemektedir. Türk erkeği için hanımının evinde oturmak, yani "iç güveyisi" olmak olumsuz ve tercih edilmeyen bir özelliktir.

Anadolu'ya gelen Türklerin sayısına dair bildiklerimiz oldukça sınırlıdır. Türk geleneklerinde veya Doğu kaynaklarında bu hususta verilen bilgiler yetersizdir. Bizans kaynaklarında da ayrıntılı bilgiler yoktur. Bununla birlikte, 1198'de Bizans, İzmir'i geri aldığında, şehirde bulunan 10.000 Türkü katletmişti. Anlaşılıyor ki, Çaka Bey'in çevresindeki Türklerin sayısı, İzmir şehrinin o zamanki durumu göz önüne alınırsa, hiç de azımsanmıyacak bir sayıdadır. 1118'de Menderes dolaylarındaki Laodikeia'yı savunan Türk kumandanı Alp-Kara, yanındaki 800 Türk ile, kalabalık Bizans ordusunun önünden çekilmiş idi. Bu ve benzeri rakamlara göre XI. yüzyıl sonları ile XII. yüzyıl başlarında, Anadolu'ya gelen Türkler hiç de az sayılamazlar.

XIII. yüzyıl başlarında gerçekleştirilmiş olmakla birlikte, daha eski dönemin bir şahidi olarak da kabul edilebilecek olan Sinop'un fethi ve sonrasındaki Türk nüfusun iskân hareketi birçok yönden dikkati çekmektedir. Çünkü Sinop, Karadeniz kıyılarındaki önemli bir ticaret şehri olduğundan, Türk ülkesindeki her bir şehirden gençler ve tacirler seçilerek Sinop'a yerleşmek üzere gönderilecekti. Bunlar, o dönemdeki iskân usulünün gereği olarak uygun şartlarda yerleştirildiler. Hatta kaynağa göre, buraya gönderilecek tacirlerin "akıllı, sermayeli ve becerikli" olmalarına da dikkat edilmesi isteniyordu. Anlaşılıyor ki fethedilen yerlerin özelliklerine

göre, ülkenin iç kesimlerinden insanlar göçürülüyor, belki de “sürülüyor”lardı. Selçuklu şehirlerinin bazılarında başka şehir veya yerleşme yeri adı taşıyan mahalleler bunu gösterse gerekir (Sivas’daki Komanatlılar mahallesi gibi; XV. yüzyılda İstanbul’daki Aksaray).

Ülkedeki Türk-Müslüman nüfusun artışı bir başka yönden de desteklenmiştir. Türkler, kaleleri ele geçirip ülkeye hâkim olduktan sonra, bir kısım sofu Hıristiyanlar, kendilerince bu “gavur” Türk topraklarında kalmak istemediler. Daha batıda, Hıristiyanların ellerindeki topraklara göçe başladılar ve bu göç, Hıristiyan nüfusun sayısını azalttı.

Ülke içinde bu arada apayrı bir oluşum süreci de başlıyordu. Yeni askerî idare tarafından tam bir denetim altına alınan şehirlerin eski halkı, Türklerin etkisinde kalmaya başladı. Ülkenin iç kısımlarındakiler zaten Grekçeyi yeni öğrenmiş olduklarından gündelik konuşmada hemen Türkçeyi tercih ettiler. Böylece ülkede Türkçe konuşan önemli sayıda Hıristiyan nüfus ortaya çıktı. Bunlar Türkçeyi Selçuklu Devri’nde öğrendiklerinden, son zamanlara kadar Hıristiyanların konuştuğu Türkçe, Karamanlıca olarak, Türkçenin birçok arkaik özelliklerini içermiştir.

Türkler kırlarda başlıca yaylak-kışlak arasında, mevsimlik bir hayat yaşarken, şehirlerde de benzer bir ikili hayatı benimsediler. Hemen bütün şehirlerin halkı, yaz mevsiminde yakın yaylalara veya bağlara göçüyorlardı. Şehirde daha doğrusu kalede sadece askerler devamlı olarak kalmaya mecbur idiler. Neticede ülkenin hemen bütün iyi imkânları Türklere hasredildiğinden Türkler kalabalıklaştı ve zenginleşti. Ülkenin eski insanları, eski yerlerinde oturarak kendi hayatlarını devam ettirdiler. Gerçi, şehirlerdeki Türk halkının ağır sayılabilecek işlerini ve hizmetlerini görmek üzere, birçok Hıristiyan gelerek özellikle gelişen şehirlerin dış mahallelerine yerleştiler. Bazıları da şehir içlerinde bulunan ve kontrol altına alınması kolay olan hanlarda kalıyorlardı.

Batıya, Diyar-ı Rum’a gelen Türkler, genellikle Hazar Denizi’nin güneyinden, yani Büyük Selçuklu Devleti’nin arazisinden kopup veya geçip gelmişlerdir. Dolayısıyla gelişler, daha çok bu istikametten, yani doğudan olmuştur. Bu gelişler sırasında Türkler İran sahasından geçtiklerinden kültürel alanda izler vardır. Bunu en açık şekilde Farçasının bu ülkede ve Anadolu Türkçesindeki büyük etkisiyle de görebiliriz.

Türkler Anadolu’ya sadece doğudan, Kafkaslar veya İran üzerinden gelmemişlerdir. Kırım’dan Karadeniz yolu ile denizden gelişler de söz konusu olmuştur. Balkanlar yoluyla Trakya üzerinden gelişler de olmuş olabilir. Daha XI. yüzyılda Peçenek ve Kumanların, Bizans’a düşman veya dost-müttefik olarak Trakya’ya geldikleri kesinlikle bilinmektedir. Peçenekler Bizans’a karşı İzmir’deki Çaka Bey ile işbirliği yapmışlardı. Bunlardan bir kısmı, Bizans tarafından da Batı Anadolu’ya yerleştirilmiş olabilir. Kırım’dan Karadeniz yoluyla gelişler, sonraki yüzyıllarda da devam edecektir. Herhalde Anadolu’nun kuzeyinde ve batısında böylesine gelerek yerleşen Türkler de olmuştur.

Türkler ve bu arada birçok Türk beyi, Rum diyarına küskün Selçuklu önderleri tarafından sürüklenmişlerdir. Artuklu, Saltuklu, Mengücekli ve Danişmentli Türk boylarını göz önüne almayarak, genelde bu gelenleri Selçukoğullarıyla ilişkili görmek de mümkündür. Aslında doğrudan bütün Selçuklular, Oğuzlar, Karahanlılar ve Gazneliler arasında İç Asya’da sıkışıp kaldıklarından daha rahat ve iyi bir hayat kurmak üzere batıya doğru yönelmiş idiler. Bu yöredeki devletler, Batı Asya’da yeni bir canlılık yaratmış, bu sebeple Bizans karşı saldırısını çekmiş idi. Bizans saldırısı Malazgirt’te sonuçsuz kılınınca, Rum diyarı adeta açılmış gibiydi. İç veya Batı Asya’da sıkışan Türkler şimdi bu yeni açılan diyarda kendilerine yeni imkânlar arayabilirdi. Böylece doğrudan Büyük Selçuklu Hakanı Melikşah’ın emriyle değil, fakat serbest bıraktıkları komutanları eliyle yeni

bir yurt edinme hareketi başlatıldı. Batıya yönelen bu harekette babası öldürülen Selçuklu ailesinden Kutalmış'ın oğlu Süleyman Bey de etkili bir konumda idi.

Batıya doğru kopup gelenler arasında oldukça güçlü beyler vardı. Hatta Karahanlı ailesine mensup hanlardan da söz ediliyor. Fakat bunlar, güçleri yine de sınırlı olan "garib" beyler idi. Buraya çoğunlukla bir yeni yurt tutmak için gelmişlerdi. Saltuk Bey'in yanındaki insan gücü, Erzurum dolaylarındaki birkaç kale alınca bitmiş idi. Mengücek Gazi de öyle, Divriği ve Erzincan dolaylarında yeni kaleler aldı. Askerlerini buralara yerleştirdi ve daha batıya geçemedi. Artuk Bey, daha güneydeki şehir ve kalelere hâkim olmuştu. Batıya doğru, İstanbul'a yönelenler de vardır. Bunlar arasında Kutalmışoğlu Süleyman Bey ile Karadeniz kuzeyi ile ilişkisi sezilen Çaka Bey de bulunuyordu.

Çaka Bey, atak bir genç olup, bir ara Bizans'a esir düşmüş idi. Uzun bir zaman esir kaldı, kendisini gösterdi. Nihayet 1081'deki taht kavgasında ülkesine kaçtı; İzmir'e ve yöresine hâkim oldu ve İstanbul'u da almak için Karadeniz kuzeyindeki güçler Peçenekler ile temasa geçti. Ancak Bizans Peçenekleri, bir başka Türk boyu Kumanlarla, Çaka Bey'i de damadı Kılıçarslan ile bertaraf etmeyi başardı.

Rum diyarının kısa bir sürede Türklerin eline geçmesi, Hıristiyanlığın darbe yemesi Avrupa'yı etkiledi. Haçlı seferleri tertiplendi ve Haçlı sürüleri Rum diyarına yöneldiler. Kıçılarslan ve öteki Türk beyleri Haçlılara ağır kayıplar verdirdiler. Böylece bundan böyle bütün bu yeni toprakların kendilerine ait olduğunu kesinlikle gösterdiler.

Türkler 1071'i takip eden 20-30 yılda hep kılıçlarıyla birlikte yattılar. Her zaman dikkatli, her zaman savaşa ve mücadeleye hazır idiler. Türklerin İslam ülkesinin ileri ucundaki "gaza"ları, Asya içlerinde büyük yankılar buldu. Türkler, gerek boylar halinde, gerekse yalnız "garib"ler olarak

durmaksızın bu ülkeye akmaya başladılar. Asya içlerinden yeni gelenlere, İran sahasından da katılanlar oluyordu. Böylece Rum diyarında değişik bir oluşum başladı.

Yukarda kısmen belirtmiş olduğumuz gibi, Türklerin Rum diyarına gelişi, bir büyük siyasî gücün planlı hareketi şeklinde olmamış idi. Türk boylarının pek çoğundan buraya insanlar gelmiştir. Sonraki zamanlarda, kimi coğrafyalarda bir büyük boy etkin iken, Rum diyarında çok farklı boylar kabileler içine girmiş idi. Bir Oğuz boyu yanında bir bakıyorsunuz ki Çiğil boyundan insanlar gelmiştir. Öte yandan Hazar'ın güneyinden gelenler yanında Karadeniz kuzeyinden gelenler de vardı. Kıpçaklar ve özellikle Peçenekler, Rum diyarı içindeki yeni insan oluşumunda etkili olabiliyorlardı.

Geç tarihli sayılabilecek bir kaynak, XIV. yy. başlarında yazılan Câmi üt-Tevarih'teki bir kayıt, Rum diyarındaki Türk ve Oğuz boylarının çokluğunu izah edebilecektir. Çünkü Oğuz Han'ın Rum diyarına oğullarıyla gönderdiği 9.000 kişilik askerî kuvveti, ordusundaki 90 binliğinin her birinden 100'er asker alarak yapmıştı. Dolayısıyla bu yeni 9.000'lik birlikte, hiçbir boyun kesin ve etkili bir üstünlüğü yoktu. Oğuz Han'ın oğulları bu yolla teşkil edilen birliklerle Rum diyarına da gelmiş idiler (Oğuz Destanı, Togan-Baykara) Efsanevî devirde gerçekleşen bu durumun, benzeri bir olayı Hulagu Han, Batı seferine çıkarken yaşamış idi. Hulagu'nun birlikleri de bu şekilde oluşturulmuş idi.

Rum diyarına gelenler şu halde bazı boyların küçük temsilcileri, Selçuklu ailesinin küskün kanadına sadık kalanlar ve nihayet belki asıl büyük kitleyi teşkil eden bağımsız sayılabilecek Türklerdir. Bunların önemli bir kesimi "gaza" duygusuyla koşup gelmişler, ancak sonrasında bu diyara yerleşmişlerdir. Bu arada gelenler içinde "Garib" Türklerin de bulunduğunu

yukarda bahsetmiştik. Buradaki “garib” kavramı ile evi, ailesi ve çoluk-çocuğu ile değil, doğrudan tek başına olarak gelenleri kasdediyoruz.

Aradan yüzyıllar geçmiş olsa dahi, Osman Gazi ile ilgili eski rivayetler, “Garib”lerin önemini ve “garib”liğin Diyar-ı Rum açısından özünü açıkça verecek niteliktedir. Çünkü ünlü Osmanlı tarihçilerinden hem Neşri hem de Aşık Paşazade hemen aynı ifâdelerle Osman Gazi’nin Bilecik tekfuru ile olan münasebetini ilginç ifadelerle nakletmektedirler:

Neşri ye göre “Osman Gazi Bilecik kafirlerine ziyade itibar u ihtiram ederdi. Sordular: ‘Bunlara ne aceb i’zaz edersin’ dediler. Eyitdi: Biz bu ile garib geldükde bizi hoşca dutub konşılık etdiler. Biz dahi hakk-ı civariye riayet edüb onlara mümkün oldukda iyilik ederiz” dedi” [M. Neşri, Kitab-ı Cihannüma, (neşr. Unat-Köymen,) Ankara 1949, I, s. 93]. Aşık Paşazade’ye göre “Osman Gazi Bilecik kafirlerine gayet hürmet eder idi. Sordular ki ‘Bu Bilecik kafirlerinin senin katında hürmeti var. Nedendir?’ dediler. Eyitdiler ki ‘Konşılarımızdır. Biz geldükde bu vilayete garib. Bunlar bizi hoş dutdılar. İmdi bize dahi vacibdir kim bunlara hürmet edevüz’ dedi” (Aşık Paşazade, Tevarih-i Al-i Osman, Atsız neşri, İstanbul 1949, s. 100).

Görülüyor ki Osman Gazi, bu ülkeye garib geldiğinin şuurundadır ve dolayısıyla onun devrinde garib kavramı oldukça yaygın ve etkindir. XI. yüzyıl sonlarında bu ülkeye gelenler de, yepyeni bir diyara garib olarak gelmiş idiler. Ama bunların çocukları, sonradan bu toprakları sahiplendiler ve benimsediler. Bu benimseme yüzyıllar boyu devam edip gelecektir.

Rum diyarına Türkler yanında İranlılar ve Moğollar da geleceklerdir. İranlıların gelişi, doğrudan Büyük Selçuklu sultanlarının geleneğine uygundur. Türkiye Selçukluları idaresi, öteki beyler kadar olmasa da İranlı halkın gelişine daha uygun idi. Bu arada, tıpkı şimdi olduğu gibi, İran sahasındaki şehirlerden geldikleri bilinenlerin Türk=Azerbaycan asıllı olmaları ihtimali çok büyüktür. Bunların bir kesimi doğrudan İranlı da

olabilir. Onlar yeni ve büyük gelir imkanları sebebiyle bu diyara gelmiş olabilirler.

Moğollor ise XIII. yüzyıl ortalarından itibaren geleceklerdir. Bunların büyük sayılara ulaşması özellikle İlhanlı Devri'nde gerçekleşmiştir. Bunların bir kısmını Temür, 1402 sonrasında Türkistan'a götürmüş olmakla birlikte, çok büyük bir kesimi bu ülkedeki Türk unsurun içine katılacaklar eriyip gideceklerdir.

3. Türk Nüfusunun Artışı

Diyar-ı Rum bir süre sonra gerek yapıları, gerekse insan unsuru ile değişmeye başlamıştır. Ülkenin çehresinin değişmesi iki ana yolla mümkündür. Bunlardan ilki insan unsuru, yani Türklerin çoğalmasıdır. İkincisi de yeni gelen Türklerin bu ülkede kendilerine mahsus yapılar, binalar meydana getirmeleri, kendi özelliklerini ülke sathına yaymalarıdır. Bunları sırasıyla görelim.

A. Yeni Göçler

Diyar-ı Rum, XII. yüzyılın ortalarından itibaren, nüfus bakımından eski özelliğini büyük ölçüde kaybetmeye başladı. Çünkü ülkedeki yeni gelenlerin oluşturduğu nüfus bir hayli artmış bulunuyordu. Bunun iki önemli sebebi vardır:

a) Türk kadını her zaman olduğu gibi XI. ve XII. yüzyılda da doğurgandır; gerçi ülkede savaş vardır; yeni bir coğrafya ve buradaki hayat şartları da olumsuz etki yapmış olabilir. Bütün bunlara rağmen yine de Rum diyarında olağan bir nüfus artışı söz konusudur.

b) Bu nüfus artışında, Türklerin fetih yıllarında elde ettikleri maddî varlığın da olumlu etkisi vardır. Varlıklı ve zengin sayılan Türkler için yeni doğacak çocuklarının geçimleri bir sorun olmayacaktır. Bu sebeple olağan nüfus artışı etkili sayılabilir.

Ancak bu nüfus artışının çok büyük boyutlu olmasını, savaş ve mücadele dönemindeki insan kayıpları olumsuz yönde etkilemiş olmalıdır. Bunun dışında XI. yüzyıl sonları ile XII. yüzyılda Anadolu sahasında büyük ölçüde bir salgın hastalık bilinmiyor. Bu arada mahallî olarak etkili olabilecek salgın hastalıkların Türkler arasında daha az tahribat yapmış olabileceğini sanıyoruz.

Ülkedeki nüfus artışı bir bakıma gerekli idi. Çünkü asker olup bir dirliğe sahip olan Türklerin bu hakkı çocuklarına geçerdi. Bu sebepledir ki askerî hizmetlerin karşılığı dirliğin (yani geçim imkânının) babadan oğula geçmesi geleneği sebebiyle, nüfus artışı olağan sayılmalıdır.

Ülkedeki Türk nüfus artarken, yerlilerin nüfusu iki sebepten dolayı azalıyordu. Öncelikle geçim imkânlarını kaybetmiş idiler. İkinci olarak, bir kısım Hıristiyanlar, kendilerinden olan Hıristiyan idarelerine doğru kaçıp gidiyorlardı.

B. Şehirlere Yeni Yerleşmeler

Türkler XI. yüzyıldaki fetih hareketine katılanların dışında, durmaksızın doğudan ve kuzeyden yeni göçlerle bu ülkeye akın etmişlerdir. Ancak bununla ilgili olarak sadece bazı izler vardır. Mesela XI. yüzyıl sonlarında Haçlı seferlerinin yarattığı olumsuz hava üzerine doğudan pek çok Türk ve Müslüman gazinin bu ülkeye yardıma koştukları biliniyor. Ayrıca bunların önemli bir kesimi, eğer sağ kalmışlarsa bu mücadele sonrasında büyük ölçüde bu ülkede kalmış olmalıdır.

XIII. yüzyılda Asya içlerindeki yeni büyük oluşumlar da Selçuklu Devleti’nin Batı ucundaki nüfus artışını hızlandırmıştır. Bununla ilgili olarak bazı açık örnekleri de biliyoruz. Mesela Mevlana ve babası, bir rivayete göre Çengiz Han ordusundan, fakat belki de Harezmşah’ın hışmından kaçıp bu diyara gelmiş idi. Aynı şekilde batı

ya gelen Harezmliler de Doğu Anadolu sahasında önemli bir siyasî hareket de yaratmış idiler.

1243'teki savaşı kazanan Baycu, eski komutan Çormağan ve Hulagu Han ile birlikte gelenler arasında sadece Moğollar değil, muhakkak ki Türkler de vardı. Câmi üt-Tevarih bu gelenleri genellikle Türk olarak sayarsa da, bir kesiminin doğrudan Moğol oldukları ve Moğolca bilip yazdıkları da açıktır.

Bunun yanında Mevlana Celaleddin Rumî, eserlerinde XIII. yy. ortalarında Türklerin durmaksızın bu diyara geldiklerini söyler. O, edebî eserlerinin çoğu yerine serpiştirdiği bilgilerinde, bu ülkede gördüğü çekik gözlü Türk güzellerinin kimisinin Fergana'dan kimisinin de Türkistan'dan gelmiş olduğunu belirtir.

Türklerin XIII. yüzyılda devam eden göçleriyle, bu diyar Türk nüfus bakımından oldukça kalabalıklaşmış idi. Kalabalık Türk kitlelerinin Diyar-ı Rum içinde Batıya doğru hareketlerini Bizans kaynakları da açıkça belirtiyorlar (P. Wittek-Menteşe Beyliği).

Yeni gelenleri biz genellikle Türkler olarak tanımlıyacağız. Burada bir önemli mesele Türklerin hangileri olduğudur. Genellikle 1071 sonrasında gelenlerin hep Oğuz olduğu kabul edilmiştir. Oysa bunların içinde Oğuz olmayan Türklerin de bulunduğu anlaşılıyor. Mesela Peçeneklerin bir kısmı Oğuz heyetine (küme) dahil olup, bir kısmının Oğuz heyetine girmedikleri F. Sümer tarafından ifade ediliyordu. İşte, bazı dil verileri ile mesela Uşak yöresindeki halkın, Oğuz heyetine dahil olmayan Peçenek zümresinden olabilecekleri anlaşılmıştır. Oğuzlar dışındaki Türkler arasında, ayrıca Kıpçak boyundan olanların oldukça etkin olduğu anlaşılıyor.

C. Türkmenler (Göçer Evliler)

Selçuklu ülkesindeki nüfus durumunu, kırsal alanlarda bilmek imkansızdır. Buna karşılık kale-şehirlerdeki durum daha iyi anlaşılabilir. Gerçi kalelerde ilk fetih yıllarındaki, Türklerin sayıları merak edilebilir. Kaledeki nüfusu bilmek için kale alanının büyüklüğü ilk ve en önemli unsurdur. Rum diyarında, sonradan Anadolu diyarındaki kalelerdeki görevli asker, yani aile sayısını sonraki Osmanlı dönemi kayıtlarından biliyoruz. Bunlar öyle binlere varan sayılara ulaşmaz; yüz sayısını aşanlar dahi nadirdir (Konya, Sivas gibi). Büyük çoğunluğu 50-60 nefer olup, bu aynı zamanda aile demektir. Bu arada fizikî olarak da kale sahasındaki Türk kısmına sığabilecek ev sayısı tahmin edilebilir. Çünkü bunların önemli bir kısmı kastra=kayalık tepeler üzerinde olduklarından ev yapılabilecek yerler de belirlidir. Böylece ev sayısı ve her evde ortalama 5-6 kişi olduğundan Bizans kastralarının büyüklükleri göz önüne alınırsa, ilk yüzyılda, XI-XII. yüzyıllarda kale-şehirlerdeki nüfusun en fazla 1000 kişi olabileceğini söyleyebiliriz. Bu rakamlar büyük kalelerde 2000’e kadar çıksa da, küçüklerde (mesela Afyon Karahisar Kalesi’nde) 500’e düşebilir.

Önemli olan ikinci husus, kalelerdeki Türk nüfusu yanında o yerleşmede yaşayan eski-yerli nüfusunu da sayısını bilmektir. Osmanlı devrindeki durumu kıyaslamak imkanı söz konusu olmadığından, bu nüfusu bilmek için, oturdukları sahanın büyüklüğü en önemli kaynaktır. Şehir=kale içindeki bölünme sebebiyle sahalarını bildiğimiz bazı şehirlerde Niksar, Antalya, Uluborlu, Divriği gibi, her iki kümenin oturdukları yerleri belirleyebiliriz. Bu alanlara bakılınca, kalelerde Türkler, daha fetih yıllarında, en azından üçte bir kadar bir nüfusa sahiptirler (Antalya gibi). Sonraki zamanlarda ise, Türkler yerlilerle nüfus bakımından eşit gibidirler (Uluborlu, Divriği, on sene kadar sonra Antalya’da da).

Hemen şu gerçeği ilave etmemiz gerekiyor. Gerçi kale içinde yerlilerin nüfusu Türklerle eşit sayılsa bile, kale dışındaki alanlarda da Türklerin

oturduğunu unutmamak gerekir. Mesela, Niksar gibi geç Bizans Devri'nde de kalabalık olan bir şehirde, surlar içindeki nüfus söz konusu olsa bile Türkler, yerli Hıristiyan halka göre en azından iki misli daha kalabalık olmuşlardır. Bu durum, sur dışı nüfusla daha da artmaktadır.

Kalelerdeki nüfusun olağan artışı, kale erlerinin gece-gündüz kalede oturmalarıyla da yakından ilgilidir. Çünkü bunlar, sadece asker olup, geçimleri zaten sağlanmış idi. Böylece bu Türkler, bir nesil sonra en azından bir misli bir artış göstermiş olabilirler.

Tabii nüfus artışı, Türklerin tarihin hemen her devrinde gösterdikleri artışla izah edilebilir. Türk kadının doğurganlığı sebebiyle, eskidenberi hızlı bir nüfus artışı vardır. Genelde Türk ailesi 5 kişi sayılsa da bunu 6 olarak kabul edebiliriz: Ana-baba ile dört evlad. Bazen ana-baba ile 3 evlad 5 kişilik nüfusu belirler. Biz yine de ana-baba ile ikisi erkek ikisi kız dört evladı esas alalım. Bu iki erkek evladdan birisi babasının yerini alacaktır. Öteki evlad ise, evlenip kendi evini yine babasının evinin yakınlarında ve uygun bir yerde kuracaktır. Böylece kale sahasında ev yapıp yerleşilebilecek alanlar kale erlerinin çocuklarınca doldurulacaktır. Buna şehre=kaleye tabii artışın yol açtığı yeni yerleşmeler de diyebiliriz.

Aradan bir nesil daha geçince, hem kale erinin torunu, hem de öteki evladın çocuklarıyla, yeni evler yapılması daha da artacaktır. Bu durumda kale sahasının ev yapımına elverişli yerleri tamamen dolabilecektir. Çünkü, kaleye ilk yerleşenin ailesinin tabii çoğalmasının ortaya koyduğu bir haklılık neticesinde, öncelikle kale sahasının içindeki uygun yerlere evler yapılmıştır. Ev inşa edilebilecek yerlerin tamamen dolmasıyla, iskan artık kale sahasının dışında devam edebilecektir. Bu arada diyebiliriz ki, kale içindeki yeni iskanla birlikte, kale camiinin cemaatinin sayısı artmış, bu camiin alanı yetmemeğe de başlamış olabilir.

Kale sahasının iskana uygun yerleri, evlerle tamamen dolunca, kalenin dışında, surların haricinde yeni bir yerleşme hareketi başlamak zorundadır. Kale erlerinin evladı ve torunlarının elbette kalenin içiyle yakın bağları vardır. Zaten onların kaledeki baba veya ata eviyle ilgileri, belki hisseli olarak devam da etmektedir. Ancak, kalenin içi dolunca, kale surlarının dışındaki ilk yerleşenlerin, kale erleriyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu yeni iskanın, kale kapısının hemen yakınında olması olağandır. Çünkü kale kapısı vasıtasıyla kale içindeki akrabaları ve yakınlarıyla münasebetlerini devam ettirebileceklerdir. Ayrıca bu yeni iskan sahasındaki nüfus az olduğundan, henüz bir çarşı oluşmamış olduğundan ihtiyaçlarını da kale içindeki çarşıdan, yukarı çarşıdan temin etmektedirler.

Burada bir hususu özellikle belirtmek gerekir. Bizans Dönemi'nde, kale şehirleri genellikle sarp ve kayalık tepeler üzerinde kurulduğundan, kale kapılarının hemen dışı veya yakınları, her zaman yeni bir iskan için elverişli olmayabilir. Afyon Karahisar Kalesi örneğinden anlaşılacağı gibi, nüfusun artışı ile yeni iskan, aşağılarda, kaleye giden yolun başladığı yerde oluşmuş olabilir. Bazı benzer kale=şehirlerde de benzer durum görülmektedir (Bursa, Kastamonu).

Kale dışında oluşmaya başlayan yeni mahallelerin kendilerine mahsus mescidleri yapılmış olabilir. Çünkü Selçuklu şehrinde mahalle ile mescidinin özdeş gibi sayıldığını biliyoruz. Böyle olsa bile, yeni mahallenin sakinleri Cuma ve Bayram namazları için kaledeki camiye gidiyorlardı. Kale oldukça yukarda olduğundan bu gidiş-gelişler zahmetli idi. Hele bu yeni yerleşmenin sakinleri bir zaman geçip yaşlanınca çekdikleri zahmet daha da belirgin bir hal almaktadır.

Kale dışında yeni bir iskan hareketinin başlaması, yöredeki öteki Türklerin de dikkatini çekmiş olmalıdır. Civarda oturan Türklerin, daha ilk zamanlardan itibaren büyük kitleler halinde kale içindeki iskana

katılmalarını pek mümkün görmemekteyiz. Çok az ölçüde de olsa, kale içindeki ancak çok zorlukla mümkün olabilse gerektir. Çünkü bu sahalarda oturanlar, yakınlarındaki yerlere kendi evlatlarının yerleşmesini istiyorlardı. Oysa, şimdilerde kale surlarının dışında başlamış olan iskana katılmak oldukça kolaydır. Böylece Türkler için, hem şehrin nimetlerinden yararlanmak hem de gerektiğinde mevsimlik hayatlarını devam ettirmek mümkün olabilecektir. Böyle düşünen birçok Türk boyu, şehirlerdeki hayata katılarak bu mahallelere yerleşmiş idiler. Netekim XIII. yüzyılın başlarından itibaren şehirlerin mahalleleri arasında Türkmen mahallesi adını taşıyanlara rastlıyoruz (Ereğli, Kırşehir). Şehirlerde, başka bir yerden göçüldüğünü gösteren bazı özel mahalle adlarından gayri, genelde verilen Türkmen adı, sonraki yüzyıllardaki şehire dahil olma hareketinde devam etmiştir (Kuşadası'ndaki Türkmen mahallesi gibi).

Şehirlerde nüfusun tabii artışı veya yeni yerleşmelerle ortaya çıkan bu yeni durum, birçok meseleyi de beraberinde getirecektir.

D. Şehirlerin Türk Halkı

Şehirlere yerleşen Türkler, çok kısa bir süre sonra, boy veya kabile duygularını bir kenara itip, kendilerini o şehir ile özdeşleştiriyorlardı. Şehrin kimliği ve şehirlilik adeta yepyeni bir kimlik yaratıyordu. Bu sebeple olsa gerek, XIII. yy. başlarındaki şehir hayatının gelişmesi, bir bakıma Şehrîleri ortaya çıkarmıştır. XIV. yy. ortalarında kaleme alınan, fakat XIII. yy. olaylarını anlatan Menakıb'ul-Kudsiye, Şehrî ile Türkü apayrı iki zümre gibi gösteriyor. Oysa biliniyor ki Türk o şehre bir süre önce dahil olmuştur. Fakat şehirli olmayı öylesine benimsemiştir ki kendi hemşehrilerini "türk" diye küçümseyebilmektedir.

Şehirler halkının bir süre içinde kendi içinde kaynaşması, çok yönlü oluşumları da beraberinde getirmektedir. Hemen belirtelim ki daha XI. yy. sonlarında bir kısım Türkler kale eri olarak şehirlere yerleşmiş idiler.

Bunlara kale içindeki evler tahsis edilmişti. Bu sebeple, bir şehrin gerçek Türk halkı için hemen bütün şehirlerde uygun sözler türetilmiştir. “Gerçek Ankaralının kale içinde evi, Keçiören’de bağı olmalıdır” gibi. Divriği’nde de kale içinde ev satılmadığını ancak miras kalabildiği yakınlara kadar hatırlanmış olup, bu evler fetih yıllarında bir kısmı kale askeri olarak yerleşen Türklere verilmiş idiler.

Netice olarak Diyar-ı Rum’da şehirli Türkler XI. yüzyıldan beri vardır ve bunlar, Diyarbekir, Mardin, Harput, Silvan, Urfa, Ahlat, Van ve daha pek çok şehrin yüzlerce yıllık yerli Türklerini oluştururlar.

Anadolu sahasındaki şehirlerin Türk halkı, şu halde bu ülkede Alp Arslan çağından beri mevcuddur.

E. Göçerler Arasında Kışlak-YaylakÇekişmesi

Yukarda da belirttiğimiz gibi, olağan nüfus artışı sebebiyle Türk boyları arasında, otlak ve meralar sebebiyle bazı çekişmeler de başlamıştır. Bu çekişmeler, dışa karşı pek görünmemekle birlikte, sonradan oluşacak olan beylikler arası mücadelenin ilk safhası veya kademesi olarak görülebilir. Bu arada Danişmentli-Selçuklu çekişmesi yanında Mengücek-Selçuklu dostluğu da dikkati çekmektedir.

Artukoğulları ile Türkiye Selçukluları arasında da bir çekişme söz konusu değildir. Burada, şimdiye kadarki izahlar, genellikle beylerin arasındaki hâkimiyet kavgası sayılmış ise de, doğrudan boylar arası çekişmeler de bunlarda etkili olmuş olabilir.

XII. yy. içinde, boylar arasındaki çekişmeler bitince, yaylak ve kışlaklarda bir kararlılık başlamış olmalıdır. Bununla birlikte bu çekişmelerin, beylikler arası mücadele olarak kısmen XIII. fakat daha çok XIV. yüzyılda devam ettiğini görmekteyiz. Bu arada ortaya çıkmış olan nisbî yaylak-kışlak kararlılığının bir doğal sonucu, kış mevsiminin çok soğuk geçtiği İç-Doğu sahasındaki kışlaklarda bazı yapıların ortaya

çıkmaya başlamasıdır. Böylece bu yapılar ile bir bakıma, sonraki yaygın deyimi ile toprağa yerleşme de başlayacaktır.

Toprağa bağlı ekonomik hayatın etkin olduğu bazı yörelerde varlıklarını Bizans Dönemi’nden devam ettiren köyler vardır. Bunların bir kısmında eski iskân devam etmektedir. Bu arada uygun bir kesiminde Türkler de kışlak olarak yerleşmiş olabilir. Küçülen bazı köylerdeki halk, civardaki daha uygun bir başka köye göç edince, öteki köy, viran halde kalmakta idi. Böyle “Eski-köy” veya “Vîran-köy”ler XII. yüzyıldan sonra toplum hayatında etkili olmaya başlayacaktır. “Yıkık-köyden haraç alınma”, Türkçe ve Farsçasıyla XIII. ve XIV. yüzyılların namlı bir sözüdür.

Kırsal alanda bir yerde devamlı olarak yerleşmenin bir güvenlik gerekliliği neticesi, Ribatlarda kendisini gösterir. Ribat, hudut karakolu demek olup, sınır boylarındaki uygun yerlerde, kimi zaman sağlam yapılar olarak da inşa edilebilirdi.

Bir kısım Türk boylarının, coğrafyanın uygun yerlerindeki yaylak-kışlak hayatı yaşamaları yanında, belirli ve önemli yol güzergâhlarının, geçitlerin ve hâkim stratejik noktaların her zaman elde tutulması gerekli idi. Böyle yerlerin çok önemlilerinde elbette “kale”ler yapılmış olmalıdır. Kalelerdeki devamlı iskân, ayrıca ele alınacaktır. Burada ise, daha ziyade kale değil, fakat kırsal alanı ilgilendiren bir devamlı iskân olarak “ribat”lar söz konusudur.

Sonradan Anadolu adını alacak olan sahada, öncelikle “ribat” adını taşıyan yapılar vardır. Bunlar doğrudan alp-erenlerin kaldıkları, gece gündüz düşmana dikkat ettikleri yerlerdir. İlk düşman saldırısını bir zaman için göğüsledikleri, saldırı başlayınca hemen geriye haber ilettikleri ve gerideki boylardan yardım gelinceye kadar, bir zaman için düşmanı oyaladıkları yerlerdir. Buradaki çetin savaşlarda bir kısım Türkler şehid

düşüp buraya gömülüyorlardı. İşte bu şehit düşen Türkler bir-iki yüzyıl sonra ünlü bir isim olarak buraya adını veriyordu.

Türklerin daha ileriye gidip, bu kesimler artık sınır olmaktan çıktığında ise bu ribat, iki türlü yeni işleve kavuşabiliyordu. Bunlardan birisi, eğer işlek bir yol üzerinde ise kervansaraydır. İkincisi ise, gece gündüz ışığı yanan, gelip gidenlere her zaman yemek çıkartılan bir "zâviye"liktir. Zaviye sonraki yaygın ismi ile "Tekke"dir. Buradaki "tekke", şehir içlerindeki belirli tarikatların ellerindeki yapılar olmayıp, tamamen sosyal fonksiyonu etkili yapılardır. Yukarda da dediğimiz gibi burada her zaman ışık yanacak, insanlar için bir ümit kapısı olacaktır. İkincisi ve buna bağlı olarak, buralarda her zaman kazanlar kaynıyacak, kim ve ne zaman olursa olsun, bunun kapısını çalanlar yemek yiyebileceklerdir.

Böylesine bir sosyal işlevi olan bu "zaviye"ler sebebiyle, Diyar-ı Rum kısa bir süre sonra "garib"lerin akınına uğrayacaktır. Çünkü burada gariblerin karnı her zaman doyabilmekte idi. Böylesine bir yapının çekirdek olduğu yerleşmeler, sonradan birer köy haline gelecektir.

Netice olarak denebilir aradan bunca yüzyıl geçmekle birlikte, bu ülkedeki bazı yer adları, mesela tekke-köyler, belirli bir coğrafyadaki iskânı bu şekilde açıklamaktadır.

Köyler: Türk halkının önemli bir kısmı, yaylak-güzlek-kışlak ve yazlak etrafındaki hayatını devam ettirmektedir. Anadolu sahasındaki coğrafî durum, Türkiye Türkçesinde, en küçük yerleşmelerin "köy" olarak adlanmasını sağlamıştır. Köy, doğrudan bir yabancı dilden alınma bir kavram (karye veya dih gibi) olarak görünmüyor. Gerçi Farsçada, buna yakın bir "kûy" vardır; ancak ondan daha öncelikli olarak Göktürk çağı Türkçesinde, vadi içlerinde bulunan ve kadın-kızlarının oturdukları yerler demek olan "kuy"dan söz edilebilir. "Kuy'da konçuyum (kadınım)" ifadesinde buralarda daha çok kadın-kızların bulunduğu anlaşılıyor.

Türklerin geldiği Bizans ülkesinde, Diyar-ı Rum'da, genellikle köy diyebileceğimiz yerleşmeler genellikle vadi içlerinde idiler. Bu sebeple, öteki Türk lehçelerinin aksine, avul veya kışlak yerine Türkiye Türkçesinde "köy" en küçük iskân birimi olarak Selçuklu çağından itibaren görülmüştür.

Beylikler Dönemi'nde de "köy" çok yönlü olarak etkisini devam ettirmiştir. Ancak buradaki köy, her mevsimde kalınan bir yer olmayıp, genellikle kış mevsiminde ve en uzun süre kalınabilen yurt demektir. XIII. yüzyıl kayıtlarından (mesela Hacı Bektaş Veli Menâkıbı), köyler halkının yaz mevsiminde yaylaya çıktığı anlaşılıyor.

Köylerde hayat oldukça sadedir; büyük köylerde hayvanların otlatılması için çoban tutulabilirse de, küçük köylerde hayvanlar sıra ile güdülür, otlatılırdı. Bu köylerde ayrıca ziraî mahsul, hububat yanında meyveler de üretilebilirdi.

XII. ve hatta XIII. yüzyıl ilk yarısında Selçuklu ülkesindeki köylerin genelde oldukça küçük oldukları anlaşılıyor. Şimdiki Hacı Bektaş, o zamanki adıyla Suluca Kara-öyük, üç evli bir yer olup, dört evli Kayı köyünden gelenler ile ancak 7 haneli (=evli) bir köy olmuştur.

Bir kısım köyler, merkezî durumları, ticaret yolları üzerinde olmaları ve nihayet pazar oluşları ile birlikte gelişip büyüyorlardı. Böylesine büyüyen yerleşmeler, Bizans'tan devralınan kale-şehirler kadar kalabalık olsalar dahi, "şehir" olarak adlanmayıp, ancak kasaba olabiliyorlardı.

Kasaba, kavram olarak etkisini günümüze kadar devam ettiren bir iskân kavramıdır. Selçuklu çağında, XIII. ve XIV. yüzyıllarda birçok kasaba adını bilmekteyiz. Bunlar köken olarak, nüfusça kalabalık ve bir kasabın geçinebileceği yerlerdir. Oturanların sayısının çok olmasına rağmen, idarî merkez olmayan yerleşmeler, "kasaba" olarak tanımlanırlardı. Bir Selçuklu idarî biriminde birden çok kasaba bulunabilirdi. Fakat tek bir şehir söz konusudur.

Ülkenin İmarı ve Yeni Çehresi

1. Şehir ve Kalelerdeki Durum

Selçuklu ülkesinin çehresinin değişmesi demek, bir bakıma doğrudan yeni imâr=yapılanma hareketi demektir. Türk bu ülkeye geldiğinde, bir dönem için muhakkak ki eski yapıları kullanmıştır. Eski kiliseler camiye çevrilmiş, kalenin eski sakinlerinin evlerinde Türkler oturur olmuşlardır. Bu ilk dönemde sadece küçük bazı değişiklikler yapılmış olmalıdır. Oysa bir süre sonra, Türkler kendi zevklerine göre yaşayacakları evlerini, ibadet yerlerini ve öteki yapıları inşa etmiş, ettirmiş olmalıdırlar.

Selçuklu ülkesinin imarında, kırsal alanlar hakkındaki bilgilerimiz sınırılıdır. Buralardaki yapılar genellikle çabuk çürüyüp eriyebilen ağaç veya kerpiçten yapılıyordu. Taş veya tuğla yapı ise hayli azdır. Bu türden yapılar genellikle şehirlerde, kısmen de taşrada, kırsal alanlarda sadece hanikah ve zaviye (tekke) binalarında kullanılmıştır. Bu arada yollar üzerindeki köprüler de sağlam taş yapılar olarak bina edilmiş idiler.

Bu sebeple Selçuklu ülkesinin imarında daha çok şehir-kalelerdeki oluşumlardan söz edilebilecektir.

2. Şehirlerin İmarında Vakıf Kurumunun Rolü

Selçuklu Dönemi’nde şehirlerin kalabalıklaşması yeni sorunların çıkmasına yol açmıştır. Ancak Türk insanının düşüncesine göre bütün bu sorunlar, yine bu ülkenin, şehrin veya toplumun mensuplarınca çözülecektir.

Burada, özellikle XII. yüzyıl sonlarındaki yeni şehirleşme hareketi ile bağlantılı olarak, ülke insanının zenginleşmesi dikkati çekmektedir. Varlığı artan bu insanlar, servetleri veya mal varlıklarını bir şekilde yine içinden çıktıkları topluma geri döndürmektedirler. Burada vakıf kurumu önemli bir yer tutmaktadır.

Vakfiyeler, varlıklı kişilerin, servet ve mal varlıklarının toplum yararına bağışlamalarının ayrıntılı belgeleridir. Türkler, bir arada yaşamanın bir gereği olarak, kendilerinden başkalarının da ihtiyaçlarını düşünüp, yardım etmek isterler. Anadolu sahasında 1830'lara kadar resmen, sonraki yıllarda ise örf olarak devam eden anlayışa göre insanlar, günümüzde devletin yapması gereken işleri yaparlardı.

İnsanlar toplumun, yani öteki kardeşlerinin ihtiyaçlarını, devletin, daha doğrusu devleti temsil eden sultanın gidermesine bakmadan görmeye çalışıyorlardı. Yukarda da dediğimiz gibi kendilerini bu devletin bir parçası sayıyorlardı. Mesela, eğitim ihtiyacı ortaya çıktığında, bu sorunu çözümleyebilecek varlığı olan kişi, mal varlığının bir kısmını mektep binası yapımına ve eğiticinin ücretine ayırırdı. Hatta öğrencilerin ihtiyacı da düşünülür, bu kurumu her yönüyle işletebilecek tedbirleri alırdı. Bu amaçla bütün gelir kaynakları ve bunlardan elde edilecek paranın sarf yerleri ayrıntılı bir şekilde yazılırdı ki, devrin yetkili kadısının da tasdik ettiği bu belgeye vakfiye denilirdi. Bunların daha sade bir dökümü, başka resmi belgelere de geçirilebilir.

Günümüzde bazı özel okullar, büyük bir mali güce ihtiyaç duymakta olup, bunu talebelerden karşılamaktadır. Geçmişte, genellikle talebelerden para alınmadan yüksek öğretim yapılırdı. Hatta talebeye, günümüz asgari ücretinin de üstünde karşılıksız bir para da verilirdi. Eğitimi misal olarak verdiğimiz bu Vakıf kurumunu yaratacak ve yaşatacak kişinin çok güçlü bir mali varlığa sahip olması gerekir. Osmanlı döneminde, toplumda bazı kişilerin büyük mali güce sahip olduklarını ayrıntılı olarak bilebiliyoruz. Dolayısıyla Osmanlı öncesi dönemde de Türk devlet veya ticaret adamlarının çok büyük mali güce sahip oldukları anlaşılıyor. Bununla ilgili bazı bilgiler, ilerdeki sahifelerde verilecektir.

O. Turan ile başlıyarak birçok araştırıcı, Selçuklular Devri’ne ait bazı vakfiyeleri yayınlamışlardır. Devrin resmi dili olan Arapça yazılmış olan bu vakfiyelerde aşağıdaki hususlar yer alır:

1. Vakfın sahibi veya mütevelli diye de anılan vekili (vakfın sahibi hayatta ise kendisi mütevelli olur) ilk kısımda vakfın amacını ve vakıfın kimliğini belirtirler.

2. Vakfın gelir kaynakları belirtilir. Bunlar oldukça ayrıntılı ve sınırlarıyla birlikte verilir. Mesela o yerin en

çok kira geliri getiren bölgesine bir işhanı yaptırabilir. Orada iyi gelir getiren başka kaynaklar da buna ayrılabilir. Bazen bir iskan yerinin vergi geliri de o şahsa temlik edilmiş olabilir ve bu durumda o gelir de vakfa ayrılır. Bütün bunlar ayrıntılı olarak vakfiyede yer almıştır. Buradaki bilgiler sosyal bakımdan bizi daha çok ilgilendirir.

3. Her yıl gelirlerden elde edilen paranın nerelere ve nasıl harcanacağı, ne kadarının müderrislere, ne kadarının tamire, ne kadarının talebeye veya öteki görevlilere verileceği ve kalanı ile ne yapılacağı ayrıntılı ve açık olarak belirtilir.

4. Bütün bu olup bitenlerin kim tarafından denetleneceği, eğer olağan dışı bir durum olursa, vakfın geleceği hakkında kimin karar vereceği de belirtilir.

En son olarak da vakfın sahibi, aklı başında olduğunu, yanında şahit olarak kimlerin olduğunu belirtir ve Kadının tasdikine sunar.

Selçuklu çağında yapılmış olan hemen bütün eserlerin, yapıların muhakkak ki bir vakfiyesi vardı. Ancak bu vakfiye metinlerinden pek azı günümüze kadar gelmiştir. Gerek gününde yazılmış belge olarak, gerekse XIX. yüzyılda sureti kaydedilmiş olarak günümüze kadar gelen vakfiyeler arasında dönemle ilgili olarak çok güzel ve ayrıntılı bilgi verenler vardır.

Bunlar arasında Cacaoğlu Nureddin'in 1272 tarihli vakfiyesinde, Kırşehir, Eskişehir, Ankara ve İskilip'de yaptırdığı eserlerin yaşaması için buralarda ve Konya'da vakfettiği gelir kaynaklarıyla ilgili çok ayrıntılı bilgiler vardır. Cacaoğlu Nureddin buraların ihtiyaç duyduğu kurumları kendisi inşa ettirmiş, yine bu kurumlardaki görevlilerin geçimlerini sürdürmeleri için belirli paralar ayırmıştır.

Görülüyor ki vakfiye metinleri yazıldıkları dönem için özellikle sosyal hayatı ilgilendiren ayrıntılı bilgiler vermektedir. Şehirler, kasaba ve köyler, şehirlerin en gözde semtleri, çarşılar, kiralar, fiyatlar, gelir imkanları vakfiyelerden anlaşılır.

Türkiye Selçuklu Devleti'nin XIII. yüzyılı, bir bakıma şehirlerin çoğalması dönemi olarak diye bilinir. XII. yüzyıldaki durum, kimi zaman 1176'da bitmiş gösterilse de bize kalırsa bu dönemi 1211'e kadar uzatabiliriz. 1211 tarihinde Selçuklu ülkesinde yepyeni bir dönem başlamış ve bu dönem, kendi içinde ikiyi ayrılsa da XIV. yy. başlarına kadar devam etmiştir.

Bu dönemin en önemli özelliği, şehir hayatının canlanması ve artmasıdır.

Kale=şehirlerdeki nüfus artışı bunda etkili olmuştur.

Bir büyük etkili unsur, Türklerin şehir hayatına katılmasıdır. Böylece XIII. yüzyıl başlarından itibaren gördüğümüz Türkmen mahalleleri (mesela Ereğli) şehirlerde yepyeni bir mahalle adı olarak görülmektedir.

3. Yeni Camilerin Yapılması

İlk olarak, Selçuklu şehirlerinde eski kale camii yanında yeni bir cami yapıldığını görüyoruz. Sonradan adları genellikle Alaeddin Camii veya Ulucâmi diye anılacak olan bu camiler, Selçuklu şehirlerindeki yerleşme problemlerine de ışık tutmaktadır (ayrıntı için bk. Baykara, Ulucâmi, Belleten).

Bu camiin hem yeri hem de yapım tarihi üzerinde ayrıntılı olarak durulmaya değer niteliktedir. Çünkü şehirdeki Türk ve dolayısıyla Müslümanların sayısı çok arttığından kale camii artık yetmemektedir. Burada sözü edilen "yetmeme" gerçeği, her iki yönden ele alınabilir. Öncelikle kale içindeki, ikinci olarak kale civarındaki Türk nüfus artmıştır. Bunlar Cuma namazını, sadece kaledeki câmide kılabileceklerdir. bu sebepledir ki kale camii artık küçük gelmeye başlamıştır.

Bu arada kale surlarının hemen dışına da evler yapılmaya başlanmış olabileceğini yukarda belirtmiş idik. Hattâ bir zaman sonra sur dışındaki nüfusun, kale içindeki nüfustan daha çok olduğu da söylenebilir. Tabiatıyla bu nüfus artışı, kale surlarının dışındaki alanlara yerleşme, Anadolu sahasında farklı coğrafyalarda, farklı zamanlarda gerçekleşmiştir. Mesela Niksar gibi, Geç Bizans Devri'nde de canlı ve kalabalık yörelerde bu iskân, daha XII. yüzyıl başlarında etkili olmuş idi. Buna karşılık Ankara, Kütahya, Niğde gibi yörelerde bu oluşum, en azından bir, hatta iki yüzyıl sonra gerçekleşmiş idi.

Türkiye Selçuklularında ülkedeki iç ve dış güvenliğin sağlanması ile, kale=şehir sahasındaki durum da değişmeye başlamıştır. XII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, Selçuklu ülkesindeki değişme ve gelişmeleri, şehir=kale sahasının incelenmesi ile tespit edebiliyoruz.

Selçuklu Devri'nde kalabalıklaşan nüfusa karşı, kale camiinin hacminin yetersizliği açıkça görülmekte idi. Bu arada kale camiinin yerinin sarplığı da, kale=şehirin kazandığı mahallelerdeki yeni nüfus açısından önemli idi. Kale camii, Bizans kastrasının bir hatırası olduğundan sarp ve yalçın kayalıklar üzerinde kurulu Bizans kastralarına rahat bir ulaşım söz konusu değildi. Böylece, sur dışında yerleşenlerin, özellikle yaşlı insanların kaledeki camiye gidip gelmeleri zahmetli olmaya başlamıştır.

Birçok Selçuklu kale=şehrinde artık açıkça görülmeye başlamıştır ki kale camii artık yetmemektedir. Buna bir çare bulunması gerekmektedir. Buna iki çare geliyor: İklim elveriyorsa Cuma ve Bayram namazlarını açık havada kılmak, ikincisi de kale camiini genişletmek. Ancak bunların her ikisi de geçici çözümlerdir.

Bayram namazları açık alanlarda, meydanda kılınabilirdi; tertemiz bir çayırlık olan Meydanda kıbleyi belirleyen mihrab yanında (Ö. Bakırer, Anadolu Mihrabları, Ankara 1976), sade ölçülerde bir de minber yapılarak, namazgah olarak da kullanılıyordu. Fakat meydanda Cuma ve Bayram namazlarının kılınması, özellikle soğuk ve yağmurlu zamanlarda çare olmamakta ve başka çözüm gerektirmektedir

4. Kale Camilerinin Genişletilmesi

Kale camiinin yetersizliği açıkça ortaya çıkınca, bazı şehirlerde bir genişletme yapılmış ve belirli bir süre yeterli olmuştur. Anadolu sahasında Türk mimarisi özellikleri gösteren bütün kale camileri böylesine yenilenen eski kilise-fetih camileridir. Bununla birlikte, birçok kale camii için böyle bir genişletme imkansız gibiydi. Çünkü bazı kaleler zaten çok dar ve iskân da sıkışık olduğundan camiin etrafının açılarak genişletilmesi imkansız gibiydi. Bu arada camiin zaten eski olan yapısının daha uzun bir süre dayanması da bazen mümkün olmayabilirdi.

Kale camilerinin genişletilmesi konusunda, Konya Kalesi'ndeki Alaeddin Camii ilk akla gelen misal olabilir. Ancak bize göre Alaeddin Camii, daha erken bir tarihte, kilise camiinden sonra Türk mimar ve ustalarınca yapılan bir camidir. Niğde de olduğu gibi, Alaeddin Camii, eski kilise camiinin (muhtemelen Eflatun Kilisesi) genişletilmesi biçiminde değildir. Alaeddin Camii'nin şehrin ve kalenin gelişen nüfusuna bağlı olarak farklı zamanlardaki genişletilmesi herkes tarafından görülebilir. Bu

genişletmenin son safhası, Konya şehrinde de var olan sur dışı Ulucamii'nin (Kadı İzzeddin Camii) harab oluşundan sonra yapılmış olsa gerektir.

Şehrin nüfusu artmış, kale içinde ve dışında yeni mahalleler ortaya çıktığından, yeni camiin kale surlarının dışında ve nüfusun çoğunluğunun bulunduğu yerde yapılması gerekecektir. Bu yeni cami kale ile yakından ilişkili olmalıdır: Kale camiinin yeri sarp ve aşağı şehrin yukarısında olduğundan oraya gidiş-gelişi zor idi. Ancak burada oturanlar yani kale ehli de kolaylıkla bu camiye inip Cuma namazını kılabilmelidir. Gerçi, sonradan hem kale camiinde hem de yeni yapılan camide Cuma namazı kılınabilmiştir ama, fetih yıllarında şehirlerde bir yerde Cuma namazı kılındığından bu ayrı bir önem taşır. Cami, kale ana giriş kapısı yakınında olmalıdır. Böylece kale erleri de hemen gerektiğinde kolaylıkla görev yerlerine gidebileceklerdir. Gerçi bu durumda nöbetçilerin cuma namazına gelmeleri beklenemez.

Yeni cami oldukça sağlam yapılı olmalıdır: Camiler, surların dışında olacaklarından yapılarının oldukça sağlam olması gerekmektedir. Eski hatıralarda, şehirdeki gayrimüslimlerin cuma namazı kılan Müslüman-Türklerle ilgili acı davranışları bilindiğinden, camiin adeta bir kale gibi olması da gerekmektedir. Netekim Oktay Aslanapa, Bünyan Ulucamii'nin "kesme taş duvarlarıyla bir kale görünümünde" olduğunu söylemektedir.

Camilerin, kale kapılarının tam karşısında ve çok sağlam olarak yapıldıklarını, XIV. yüzyıl kayıtları da göstermektedir. Kadı Burhaneddin'e baş eğmeyen bir Bey, Turhal'da kaleye kapanınca, Kadı Burhaneddin kalenin karşısındaki boş mescid-i cami, bir kale şekline sokarak kaleye sığınanların yolunu kesmiş idi (Aziz İbn Ardeşir, Bezm ü Rezm, l928 İstanbul, s. 318; keza bk. Y. Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti, Ankara l970, s. 84 de sadece "mescid" kabul etmiş). Benzer bir olay Sivas Ulucamii'ne sığınıp, Çelebi Mehmed'e direnmek

isteyen bir asi için M. Neşri'de anlatılmaktadır (M. Neşri, Kitab-ı Cihannüma, Ankara l949-57, I, 403). Gerçi camilerin XIV. yüzyıl sonu ile XV. yy. başlarındaki bu durumları, şehir hayatının gerilediğini, şehrin sur dışındaki birçok mahallesinin boşaldığını bize açıkça gösterir. Konumuz bu durumu yorumlamak olmadığından, sonradan Ulucami diye anılacak olan camilerin, aşağıda söz konusu edeceğimiz durumlarını, dönemin tarihi kayıtlarına da uygun olduğunu belirtmekle yetineceğiz.

Netice olarak yer konusunda iki özellik, bir araya gelince yeni camiin, kalenin ana giriş kapısının hemen karşısında veya yakınındaki bir uygun alanda yapılması gerekmektedir.

5. Camilerin Mimarisi

Camiin yapılması ile ilgili bilgilerimiz, Selçuklu Çağı'nın öteki imar hareketlerine de ışık tutabilecektir. Öncelikle cami için seçilen yer boş ve ıssız bir alan olmadığından buradakilerin milklerini veya arsalarını camiin yapımı için gönül rızasıyla vermeleri veya satmaları gerekir. Sultanın pek çok şeye yetkisi olmakla birlikte, sadece Allah rızası için yapılan cami yerinin arsasını zorla almaya hakkı yoktur. Bu sebepledir ki ünlü camilerin yapılışı sırasında bazı rivayetler anlatılır.

Bursa Ulucamii'nin ortasındaki şadırvanın yerinin vaktiyle evini vermek istemiyen böyle inatçı birisine ait olduğu rivayeti vardır. Aynı şekilde Niksar Ulucamii'nin çarpıklığı da, rızasıyla arsasını vermiyen birinin milkinin oluşu ile yorumlanır. Bunların muhakkak olarak bir gerçeği yansıttığı söylenebilir. Çünkü bu türden meseleler, cami inşaatları ile ilgili olarak, hemen bütün zamanlarda söz konusu edilmektedir.

Camilerde minarelerin yapımında temelin atılmasından sonra uzun bir süre ustanın kaybolması rivayetleri de vardır. Hatta bazen, ustasının başlattığı inşaatı, ancak çırağının bitirdiği de rivayet edilir. Bütün bunlar,

camilerin ve özellikle minarelerin çok sağlam ve dayanıklı yapılmaları için bilinen mimari esasların halk zihnine yankılanmış şekilleridir.

Camiin inşa masraflarını mali gücü yeterli birisi veya birileri karşılardı. Genellikle bu türden inşaatı, büyük mali imkanları olan devlet görevlileri yaptırırlardı. Devrin hemen bütün büyük inşaatlarının da böyle olduğu unutulmamalıdır. Camii yaptıran kişinin adı, belirli bir zaman için camiin adı olarak da yaşamıştır: Konya'daki Kadı İzzeddin'in yaptırdığı ve adıyla anılan camii gibi.

Yeni inşa edilecek cami, Türk ve Müslüman mühendis ve mimarlarının eseri olacaktır. Dolayısıyla yeni cami tamamen Türk cami mimarisi özelliklerine göre yapılmaktadır. Elbette bu inşaat sırasında, bazı gayrimüslim ustalar çalışmış olabilir. Ancak diğer bütün çalışanlar gibi bunların da, daha önce yapılan hamamda her sabah yıkanarak işe başlarlardı. Dolayısıyla her camiin yanında bir de hamamı vardır: Manisa Ulucamii'nin yanındaki hamam gibi, Ayasuluğ'da, kitabesinden varlığı öğrenilen, fakat yeri bilinmeyen 766/1364 tarihli hamam, 1374 tarihli Ulucamii'nin yapımı sırasında inşa edilen hamam olmalıdır.

Bazı Ulucamilerde, burasının eski bir kilise olduğuna dair halk inanışı devam ettirilmiştir (Maraş, Manisa Ulucamileri gibi). Oysa eskiden kilise olan bir cami vardır ve bu kale içinde olan camidir. Yeni camiin inşaatı sırasında gerçi çevredeki eski veya antik yapı kalıntılarının taşlarından yararlanılmış olabilir. Bununla birlikte, sonradan Ulucami adını alacak olan yeni camiler, kesinlikle yeni Türk devrinin yapılarıdır. Kaledeki ilk camiin kiliseden çevrilmiş olması, bir kısım halk arasında bu yeni camiin de bir özelliği olarak devam ettirilmektedir. Bunda biraz, kiliseleri cami etmiş olmanın, gurur verici görünen motifini devam ettirmek arzusu da yatmaktadır. Oysa XX. yüzyılda bu düşünce artık tersine tepecek bir

duruma gelmiş, Hıristiyanlar eski kiliselerini geri istenebilecek bir duruma gelir olmuşlardır.

Rum diyarında, XII. ve sonraki yüzyıllarda, üzeri örtülü geniş bir alan elde edilmek için çok sütunlu ve çok kubbeli yapılarıyla klasikleşmiş bir Ulucami mimarisi ortaya çıkmış idi. Ulucamilerin kendilerine mahsus mimarileri ve öteki özellikleri sanat tarihçileri tarafından eskiden beri incelenmiştir (O. Aslanapa, S. Eyice, D. Kuban ve pek çok araştırıcı).

Ulucamiler, belirli bir zamanda, şehirlerdeki Türk iskanının gelişmesiyle birlikte, kale kapısının karşısında, geniş ve sağlam yapılı olarak inşa edilmişlerdir. Camilerin kale kapısına olan mesâfeleri, sur dışındaki Türk iskanının büyüklüğünü gösterebilir. Çünkü bu cami, Türklerin yerleşme sahasının hemen ortalarında inşa edilmiş olmalıdır. Niksar'da mesafe oldukça yakın ise de Harput'da bu mesafe bir hayli uzaktır (N. Ardıçoğlu, Harput Tarihi, İstanbul 1964). Karahisarlarda (Afyon, Şebin (Şarki), Teke ve Demürlü) topografik özellik sebebiyle, Ulucamiler kale kapılarına biraz mesafelidir. Honazda da arazinin durumuna bağlı olarak hem yamaçta hem de biraz mesafelidir.

Selçuklu Devri'nde yapılmış olan camilerin en önemli özellikleri, bütün şehir halkını içine alacak genişlikte olmalarıdır. Bu sebeple Ulucamiler, içlerinde birkaç bin (3.000-10.000) kişinin namaz kılabileceği büyüklükte yerler olarak tanımlanırlar. Bundan da o yerleşme yerinin veya şehrin nüfusu hakkında bir fikir edinmek mümkün olabilir.

Anadolunun merkezi sahasındaki Bizans kastra şehirlerinin dışında, deniz kenarı kalelerinde kendisine mahsus bir düzen oluşmuştur. Türkler, ülkenin iç kısmındaki şehirlerde, sur dışı sahanın güvenliğini sağlamış olmakla birlikte, deniz kenarındaki kalelerde böyle bir güvenlikten söz edilemez. Bu sebeple, Antalya, Alaiye ve Sinop gibi Selçuklu şehirlerinde ayrı bir cami düzeni görülmektedir.

Antalya’daki kale camii ve sonraki yeni cami ilişkisi, tam ve açık bir biçimde görülmüyor. Ancak kale olarak l215 ile 1225 surları arasındaki saha kabul edilirse, dışarda, şimdiki Yivli-minare yeni bir camidir. Buna karşılık Alaiye’de kiliseden çevrilen camiin kilise özellikleri halen de içkalede görülmektedir. Sonraki dönemlerde, kale kapısına bağlı olarak, birisi kapının dışında (Andızlı), fakat öteki hemen içinde, iki ayrı yerde yukarda ve aşağıda iki cami görüyoruz. Bunlardan yukardaki, kale kapısının hemen içinde olan ve sonradan Sultan Süleyman Camii diye anılacak olan Alaeddin Camii, öteki de limanın üzerindeki bölmenin dışında, kapının tam karşısındaki Andızlı camidir.

Sinop’da kale camii içkalede ve 1215 tarihlidir. Buna karşılık, surların çevrelediği geniş şehir sahası içindeki yeni cami, Alaeddin Camii 1267 tarihlidir. Ancak bu sonuncu tarih, şehrin bir kısa süre elden çıkıp yeniden alınmasını gösterdiği için bir değerlendirmede dikkatli olmak gerekir.

Selçuklu kale=şehirlerindeki nüfus artışının ve şehre yeni yerleşenlerin artmasının en açık göstergesi, şehirde kale camii dışında yeni bir cami yapılmasıdır. Bu sebeple aynı zamanda Türk şehircilik tarihi için de önemli olan bu hususu, biz ayrı bir makalemizde incelemiş idik.

Zaten bu incelememizde de daha eski Ulucamii çalışmamızın etkilerini görmek mümkündür.

Selçuklu çağından kalan şehirlerdeki Ulucamilerin yerleri, şehrin bu camiin yapımı yıllarındaki büyüklüğünü çok açık olarak gösterebilmektedir.

Selçuklu şehrinde ve kırsal alanlarda mescid, mahallenin veya iskân biriminin esas kurumudur. Bunun hemen bitişiğinde bir de temel eğitimin verildiği mektep binası yer almakta idi. Bunların yanında, ihtisas eğitim veren kurumlar da, ihtiyaçlara göre yapılmakta idi. Bütün bunların yapımında vakıf kurumunun etkili bir yeri vardır.

Şehir ve ülke imarındaki önemli bir adım, güvenlik tesislerinin yapılması veya tamir ve tamamlanmasıdır. Özellikle kale şehirlerdeki yeni iskân durumuna göre, bazı yönlerdeki surlar yenilenmiş, bazı yeni eklenmeler de yapılmıştır. Antalya şehrinde, fetihten hemen sonra, yerli Hıristiyan halkının bir cuma günü Müslümanlara karşı giriştiği katliam sonrasında, şehrin her iki kesimi arasında bir sur çekilmiş idi. Bu sur on sene kadar sonra Hıristiyan semtinin boşalması ile o yöne doğru genişletilmiş idi. Böylesine imar hareketinin içinde en önemlisi, yeni şehirlerin yapılmasıdır.

Hamam yapıları, hem şehirler, hem de doğal sıcak suları olan kırsal alanlarda çok önemli idi. Hamam yapılarının mimarısı İç Asya'dan getirilmiş idi. Sadece şehirlerde değil, kasabalarda ve hatta büyük köylerde dahi hamam yapıları bulunuyor, temizlik en iyi şekilde yerine getirilmeye çalışılıyordu.

Ülkedeki yeni şehirlerin yapılmasında özellikle Alaeddin Keykubad adı önemlidir. Sonraki zamanlarda, mesela XV. yy. sonlarında M. Neşrî'de dahi Alaeddin Keykubad zamanında on dokuz tane şehir yaptırdığı hatırlanmıştır. Yine onun zamanında nice camiler, medreseler; hanikâh ve kervansaraylar bina edilmiş idi. Yukarda kısmen temas ettiğimiz gibi, Alaeddin Keykubad'dan önce ya da sonra yapılmış olmalarına rağmen, Selçuklu Devri'nden kalmış olan hemen bütün camiler, Osmanlılar zamanında hep Alaeddin adına bağlanacaklardır.

Diyar-ı Rum'un kısa bir süre içinde bir Türk ve Selçuklu ülkesi haline gelmesinde, ülkenin imarı önemli bir yer tutar. Bunlar arasında yeni iskân yerleri ve şehirlerin kurulması önemli bir yer tutar.

6. Şehirler

Selçuklu Dönemi'nde, şehir hayatının geliştiği bir büyük gerçektir. Bu sebeple bazı şehirlerin gelişmelerini kısa da olsa anlatmak gerekir.

Türklerin doğrudan kurdukları şehirler arasında şunlar örnek olarak verilebilir:

A. Aksaray Şehri

Türklerin Anadolu'nun ortasında, Konya merkez olduktan sonra, doğuya giden yol üzerinde kurdukları en namlı iskan yeridir. Adının Garsaura'dan geldiğine dair zorlamalar olsa da, doğrudan Beyazsaray anlamı açık ve kesindir. İşte bu şehir, XII. yüzyılın ikinci çeyreğinde, Rükneddin Mesud zamanında, inşa edilmiştir. Yeni bir kale inşaatı olduğundan, bunun da bir kale camii tasarlanmış ve yapılmıştır. Netekim bu kale camii, sonraki genişletmeler sonucu Ulucami adını alacaktır.

Aksaray şehri XII. yüzyıl sonlarından itibaren gelişip surların dışında gelişme gösterince şehir, daha çok ırmağın kuzey yakasında büyümüştür. Bu sahadaki gelişmeye müvazi olarak yukardan beri sözünü ettiğimiz oluşum burada da görülmüş, neticede Eğri-Minare Camii diye anılan, şehrin yeni sahasının camii olarak yapılmıştır.

Türkiye Selçukluları Devleti'nin zayıflaması, Konya'nın devlet merkezi işlevinin gerilemesi, buna karşılık Kayseri ve özellikle Sivas'ın canlılığı döneminde, Aksaray son parlak zamanını yaşadı. Fakat XIV. yüzyıl ortalarından itibaren beylerin kendi merkezlerini oluşturması ile Aksaray'ın Konya'ya ve ülkenin doğusu ile münasebetlerine bağlı olarak süren canlılığı geriledi. Surların dışındaki mahalleler küçüldü ve neticede kale camii genişletilerek, Ulucami haline getirildi.

Aksaray'da Ulucami, tıpkı Konya'daki Alaeddin Camii gibi, şehrin ortasındaki bir yapı olarak görülür. Bu durum, geç bir tarihte, XIV. yy. sonlarında kale camiinin tamiri ve genişletilmesi ile oluşmuştur. Ancak Aksaray'da, şehrin gelişmesini gösteren bir gerçek cami (Eğri Minare=Kızıl Minare) de vardır (Aksaray için, bu türden mekan meseleleri pek

tartışılmayan tarihi için bk. İ. H. Konyalı, Aksaray; keza bk. Aynı müellif, “Aksaray Ulucamii”, Vakıflar Dergisi, X, 1973, s. 273-288).

B. Denizli

Denizli; XIII. yüzyılın ikinci çeyreği içinde, tamamen Türk mühendis ve şehir inşa plancılarının denetiminde yapılan bir kale ve şehirdir. Antik Laodikeia’daki iskân bir dönem için Ladik olarak devam etmiş, fakat XII. yüzyıldan itibaren halkı etrafa dağılmış idi. Yöredeki askeri merkez Honaz’ın yerinin elverişsiz olması sebebiyle Türklerin yörede yeni bir iskan yeri=kale yapmak gerekliliği XIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde gerçekleşmiştir. Toğuzlu/Tonuzlu adlı yere öncelikle içinde bir camisi ile bir kale inşa edilmiştir.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Denizli’nin doğusu ile ilişkilerinin artması sonucu kalenin doğu varoşunda yeni ve büyük bir yerleşme görülmüştür. Bu yöndeki şehrin ana giriş kapısı, Honaz kapısının dışında yeni bir cami, Ulucamii de bu yıllarda, XIII. yüzyılın ortalarında yapılmış olmalıdır. Denizli Kalesi ve şehrindeki oluşum ülkenin öteki şehirlerinden farklı değildir. Denizli kale içinin bir iskan yeri olmaktan çıkması ile kale camii de, daha sonraki dönemde, üç vakit de namaz kılınan bir nevi çarşı camii halini almıştır.

XIV. yy. başlarından itibaren Adalar Denizi kıyılarına kadar ulaşılması ile Denizli’nin batısı ile ilişkileri artmıştır. Bu dönemde Alaşehir kapısı dışında yeni mahalleler ortaya çıkmış, şehrin merkezi bu kuzey kesime kaymıştır. Netekim buradaki kapıya, 1320’li yılların sonlarında Aydınoğlu Umur Bey, bedraka vergisinin kaldırıldığını ilan eden kitabesini koyacaktır.

C. Öteki Şehirler

Gerek XII. yüzyılda yapıldığı belirtilen, ancak yeri ve özellikleri açıkca bilinmeyen Simre gibi şehirlerin, gerekse XIII. ve XIV. yüzyılda ortaya

çıkan şehirlerin görünüşü, yukarda sözünü ettiğimiz başlıca Aksaray ve Denizli örneklerinde görülmektedir.

Uşak, Burdur, Larende (Karaman) ve Elbistan, Aksaray örneğini gösterirken, Akşehir, Eskişehir, Çorum, Kırşehir ve Beyşehir, Denizli örneğine göre gelişme göstermiştir. Aynı şekilde Eğirdir'de de kale camiinden ayrı, kalenin ana giriş kapısının dışında bir yeni Ulucamii yapılmıştır (S. S. Yiğitbaşı, Eğirdir Felek-abad Tarihi, İstanbul 1972, s.134-137). Eğirdir, XIV yüzyılda ayrıca gelişecektir.

7. Gelişen Bizans Dönemi Şehirleri

A. Ankara Şehri

Ankara, Bizans döneminde sağlam surların içinde bulunuyordu ve Kale içindeki bir Hıristiyan mabedi kesinlikle camiye çevrilmiş olup yeri bilinmemekte denebilir. Fakat şimdiki adıyla Alaeddin Camii, kale içindeki sözünü ettiğimiz kiliseden bozma kale camiin yenilenmiş ve genişletilmiş şekli olabilir Ankara'da varlığından söz edilen kilise, şehrin yeni Hıristiyan semtindeki mabed olmalıdır.

Arslanhane Camii, XIII. yüzyılda sur dışındaki Atpazarı'nın aşağılarındaki yeni iskanın ortaya çıkardığı camidir. Arslanhane Camii, yukardan beri sözünü ettiğimiz, kale ve surların dışındaki iskan yerinde yapılan camilerin, hem yer hem de mimari olarak en güzel örneklerinden biridir.

Osmanlılar zamanında Ankara şehrinin gelişen yeni semtlerinde yeni camiler yapılmıştır: Hacı Bayram Camii gibi. Hacı Bayram Camii'nin yapılmasıyla orası cam i itibar edilmiş, bu sebeple bir süre için kale içindeki Alaeddin Camii dahi mescid kabul edilmiştir.

B. Konya Şehri

Konya Selçuklu Devleti'nin asıl paytahtı olduğundan onun gelişmesi daha erken bir zamanda etkili olmuştur. Kale içindeki kiliseden bozma cami

Eflatun Kilisesi diye anılan yapı olmalıdır. Konya’da sur içinde gelişen şehir şartlarına uygun olarak, kaledeki şehrin yeni semtlerine, ayrıca bir yeni camii, Alaeddin Camii yapılmıştır. Ancak 1221’deki yeni düzenlemeden önce dahi, surların dışındaki iskân yerin uygun bir yerinde, muhtemelen İplikçi Camii veya yerindeki mabed, yapılmış olmalıdır.

1221’de Konya şehrinin surları genişletilmiş, yenilenmiş idi ve sonrasında da bir cami daha sur içindeki alanda yapılmıştır (Kadı İzzeddin Camii), sur kapılarının dışında ise Larende Kapısı dışındaki Sahip Ata Camii’ni unutmamak gerekir. Aksaray Kapısı dışındaki cami, sonradan kapı içine alınmış, fakat ismi Kapı Camii olarak, sözünü ettiğimiz genel çizgiye tam olarak uymuştur.

Konya’nın, Selçuklu Devleti’nin paytahtı olmaktan çıkması, sur dışındaki alanlardaki nüfusun azalmasına yol açmıştır. Larende Kapısı dışındaki büyük cami bu sırada harab olmuş, yenisi küçültülerek yapılmıştır. İşte bu yeni dönemde, Alaeddin Camii, daha da genişletilmiş ve büyütülmüştür.

C. Kayseri ve Sivas

Bu iki şehir de Türkiye Selçuklularının paytahtlarından sayılabilir ve bunlardaki durum da Konya gibi, birkaç yönlüdür. Kayseri’deki Ulucami, kalenin içindeki genişletilmiş kale camiini göstermektedir. Buna karşılık sur dışında XIII. yüzyılda artmış olan iskânın gösterdiği yeni dönemi yansıtan camii, Hunat külliyesindeki camidir. Hatta “cami”, surların içindeki Ulucamii olduğundan bir dönem için “mescid” olarak kabul edilmiş idi (H. Edhem, Kayseriye Şehri, Mebani-i İslamiye ve Kitabeleri, İstanbul 1334).

Sivas’a gelince orada da hem kale camii, hem de Ulucami, sözünü ettiğimiz şemaya tam olarak uymaktadır. Tepe üzerindeki kale içindeki cami günümüze kadar gelmemiştir. Ancak tepenin kuzeyinde sur dışındaki gelişen semte yapılan Ulucami XII-XIII. yüzyıl özelliklerini tam olarak

yansıtmaktadır. Bu camiye, XV. yy. başlarında bir sergerdenin sığındığını M. Neşri'de naklen yukarda belirtmiş idik.

Türkiye Selçuklularının, Danişmentlilerden devraldıkları en namlı şehirlerden birisi kastra özellikleriyle de dikkati çeken Niksar'dır. Kaledeki Fetih Camii yanında, surlarının dışındaki Ulucamii, hemen bütün Selçuklu şehirlerindeki görünüşün en açık ve yalın misalidir.

Öteki Selçuklu şehirlerini, Ulucami özellikleriyle birlikte de tek tek söz konusu etmeyip saymakla yetineceğiz: Honaz, Homa, Uluborlu, Sivrihisar, Kütahya, Ermenek, Ereğli, Kastamonu, Çankırı, İskilip, Turhal, Zile, Amasya, Kalehisar (Karahisar-ı Demürlü), Kalecik, Tokat, Develi, Niğde, Divriği, Bayburt, İspir, Erzurum, Siirt, Silvan, Mardin, Urfa, Antep,Van ve Harput Ulucamileri sözünü ettiğimiz özellikleri aynen göstermektedirler.

Ulucamilerin de, kale camilerinin kiliseden bozulmuş olma özelliklerinin bir uzantısı olarak, kimi yerde eski bir mabedden çevrildiğine dair rivayetlere rastlandığını belirtmiş idik. Bunlar kesinlikle doğru değildir. Mesela Maraş Ulucamii'nin de, nedense bir Hıristiyan yapısından değiştirildiği söyleniyor. Oysa kale eteğinde bulunan ve öteki ulucamilerle aynı özellikler taşıyan bu camiin, Türk devrinde yapılması çok daha olağan bir gerçektir (Dr. M. Z. Bayburtluoğlu, “Kahramanmaraş'da bir grup Dulkadırlı Yapısı”, Vakıflar Dergisi, X, 1973, s. 234-250).

8. Beylik Devri Şehirleri

A. Bursa Şehri

Bursa Kalesi, Beylikler Devri'nin şartlarına göre yorumlanabilecekse de, Selçuklu Devri'nin özellikleri burada da tam olarak kendisini göstermektedir. Çok büyük olmayan Kale Osman Gazi tarafından kuşatılıp, Orhan Gazi tarafından alınmıştı. Orada ilk olarak bir kilise camiye çevrilmiş, uzun bir süre bu cami kullanılmıştır. Şehrin batı ve daha çok

doğu yönündeki yeni iskân gelişmeleri sonrasında yeni mahalleler ortaya çıkmıştır. Neticede XIV. yüzyıl sonlarında Yıldırım Bayezid, bu yeni iskân sahasında kale kapısına uzak olmayan bir yerde Ulucamii inşa ettirmiştir. Dolayısıyla Bursa Ulucamii de kale, kale kapısı, büyüklük ve öteki özellikleri ile, yukardan beri sözünü ettiğimiz genel şemanın tam içinde yer almaktadır.

Bursa'nın kale içinden taşması sırasında, doğu yakasındaki fizikî engeller, akan çay, gelişmeyi bir süre engellemiş idi. Çayın öte yakasındaki ilk yerleşmeler dolayısıyla, Şehre-küstü adı XV. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Fizikî şartları içinde gelişmesini bütünleyen şehirlerin, bu sınırların dışına taşmasını gösteren bu Şehre-küstü adı, sonraki yıl ve yüzyıllarda, bütün Osmanlı ülkesinde görülecektir.

Batı Anadolu'nun antik özellikleri güçlü şehirlerinde de aynı plan düzeni görülür. Selçuk/Ayasuluğ'da, kale camii yanında İsa Bey'in inşa ettirdiği Ulucamii, ana girişin fazla uzağında değildir (Şimdiki giriş, sonradan açılmıştır). Kale surlarının dışındaki yeni Türk yerleşmesinin büyüklüğü, İsabey Camii'nin büyüklüğü ile açıkça anlaşılıyor. Menteşeoğullarının namlı şehri, Balat'ta (Miletos) da tiyatronun üzerindeki Bizans kalesinin içindeki cami kaybolmuş gibidir ama, hemen yakınında ve muhtemelen kapısıyla ilgili bir yerde cami harabesi (Kırk Merdiven) vardır. İlyas Beğ Camii, daha geç bir tarihte inşa edilmiş olup, bu ayrı bir özellik gösteriyor. Beçin'deki durum da cami ile kale ilişkisini açık olarak gösterir. Birgi ve Tire'deki şehir gelişmeleri de en açık şekilde Ulucamiilerin yerlerinden anlaşılmaktadır. Mesela Tire'deki Ulucamii, daha kalabalık bir iskana hitap edecek şekilde düzlükte yapılmıştır. Bergama'da da Ulucamii, şehrin aşağısında, Bergama çayının hemen sol kenarındadır.

Anadolu'daki Türk iskanının hem de şehirlerdeki en belirleyici unsurlarından birisi Ulucamiilerdir. Çünkü gerek yerleri, gerekse

büyüklükleri ile Türk mahallelerinin ortasında yapıldıklarından bunlara göre bazı neticelere ulaşmak imkanı vardır. Hele inşa tarihleri belli ise, zamanlarıyla ilgili daha kesin hükümler verilebilir. Anadolu sahasındaki şehirleşme hareketinin, zaman zaman hızlanıp, bazı zamanlarda gerilemiş olmasından dolayı (XIV. yüzyılda olduğu gibi) Ulucamilerin durumlarında bazı değişiklikler olmuştur. Bunların gerek yapı, gerekse doğrudan cami/mescid özelliklerine bağlı değişmeleri, bazı şehirlerde dikkate değer gelişmeler göstermiştir. Bunların, iskan yerlerine bağlı olan gelişmeleri, ayrıca ve ayrıntılı olarak ele alınabilecek değerdedir. Şimdilik, Ankara Kalesi'ndeki Alaeddin Camii'nin girişindeki kitabelerdeki farklılığı hatırlatmakla yetiniyoruz.

Ulucami, veya sadece camilerin bilinmesi, yer ve büyüklükleriyle tesbiti, XII-XV. yüzyıllar arasının sınırlı bilgi imkanlarına yenilerini katabilecektir. Sözlerimizi devrimizin ilk büyük Selçuklu tarihi araştırıcısı rahmetli Prof. Mükrimin Halil Yinanç'ın şu sözleriyle noktalayalım:

"Yeni Müslüman fatihler, fethi takib eden yıllarda henüz cami inşa edemediklerinden dolayı bir müddet Hıristiyan mabedlerini İslam mabedlerine çevirerek onlardan istiafede etmişlerdir. Fakat bilahare yavaş yavaş kendileri cami inşa ederek çok zaman geçmeden yeni fethedilen bu kıtayı, tam manası ile bir İslam diyarı haline getirmişlerdir" (Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri, I, Anadolu'nun Fethi, İstanbul l944, s. 181-182)

Sosyal Hayat

A. Eğitim

İslam dünyasının geneline bakıldığında, Tebriz veya Şam'a göre yeni açılmış ve İslamiyet'e kazandırılmış olan Rum diyarı, oldukça geri durumda bulunuyordu. Hatta Rum'un cehaletiyle meşhur olduğu dahi söyleniyordu. Elbette nihayet birkaç on senelik, belki de bir 50-60 senedir İslam diyarı olan bu ülkedeki eğitim, öteki ülkeler düzeyinde değildi.

Gerek ilk Beylikler Devri’nde, gerekse sonraki birliği, yani Türkiye Selçukluları Dönemi’nde eğitimi, iki kademeli olarak ele almak gerekir.

1. Temel eğitim,

2. İhtisas=meslek eğitimi.

1. Temel Eğitim

Temel eğitim, bir yandan İslâmiyet’ten, öte yandan da İç Asya Türk eğitim geleneklerinden etkilenmiştir. Selçuklu ülkesinde, özellikle kalelerde yerleşen Türkler arasında mekteplerin, XII. yüzyıldan itibaren var olduğunu kesinlikle biliyoruz. Mektep, temel İslamî eğitimi, insana gerekli öteki bilgilerin verildiği bir kurum olarak 5 yaşında başlar ve 9-10 yaşlarına kadar devam ederdi. Sivas şehrinde varlığını kesinlikle bildiğimiz bu eğitim kurumunun, öteki merkezlerde de bulunduğu muhakkaktır. Çünkü Selçuklu Devri’nin sonlarında oluşan duruma göre, özellikle şehirlerde mevcud olan mahallenin iki temel kurumu, mescid ve mekteptir. Mescidde imamlık eden kişi, aynı zamanda mektepde de muallimlik edebiliyordu.

XIII. yüzyıl ortalarında Konya’ya gelmiş olan Şems-i Tebrizî’ bir süre Erzincan’da mektep muallimliği yapmış idi.

Şehir ve kalelerde çözülmüş olan temel eğitim, kırsal alanlarda da göz önüne alınmıştır. Ancak orada eğitim, daha ziyade ezbere dayanıyor, bilgiler sözlü olarak aktarılıyordu. Türk hayatının yaylak ve kışlakta devam etmesi sebebiyle, her iki alanda da temel eğitim kurumları devam edebiliyordu.

2. İhtisas=Meslek Eğitimi

Selçuklu ülkesinde ihtisas eğitimin de iki ana kaynağı vardır. İslam aleminin eğitim mirası ile Asya Türk gelenekleri. Bu arada meslek eğitiminin temel kurumu olarak “medrese”yi biliyoruz. Medrese, gerek

kuruluş, gerekse yapı olarak özellikle XII. yüzyıldan itibaren Diyar-ı Rum şehirlerinde görünmektedir.

Meslek eğitiminin en başında, insan hayatı için gerekli olan tıb=hekimlik eğitimi gelmektedir. Her şehirde ve iskân yerinde bulunan Darüş-şifalara hekim yetiştiren bu medreseler, genellikle yanyana iki yapıdan oluşuyordu. Dershane kesimi ve hastane kesimi. Kayseri'de Gevher-Nesibe Hatun'un XIII. yüzyıl başlarında yaptırdığı Darüşşifa, çok yönlü özellikle bu türün en çarpıcı ve güzel örneği sayılabilir. Bir kısım darüşşifalar, sağlam yapıları ile şehir surlarının dışında yapılıyordu. Böylece oradan sadece şehirlerdeki insanlar değil, hemen herkes yararlanabiliyordu.

Darüşşifalar, eğitim kuruluşu olarak önemli olduğu gibi, doğrudan bir sağlık tesisi olarak da önemli idiler.

Gökyüzü incelemeleri yapan yüksek eğitim kurumları, özel yapı ve tertibatları ile dikkati çeker. Selçuklu çağında bazı medreseler bu amaca uygun olarak inşa edildiklerinden bunlarda astronomi, matematik ve fizik bilimlerinin de okutulduğu anlaşılıyor. Mühendislik türünden bazı eğitim kuruluşlarının Artuklu ülkesinde bulunduğunu sanıyoruz; fakat bu türden mesleklerin eğitimi hakkında yeterli bilgilerimiz yoktur.

Dini etkili eğitim kuruluşları daha etkili ve yaygındır. Kimi zaman Dâr'ül-hadis veya Dâr'ül-kura diye anılsalar da medreseler, sonraki zamanlarda yanlışlıkla tamamen dinî eğitim veren kurumlar olarak algılanmış idiler.

Medreselerde eğitimi en yüksek dereceli görevli olarak "müderris" verirdi. Bunun yardımcıları "muid"ler olup, ayrıca öteki hizmetliler de medrese kadrosunu oluştururdu. Medreselerle ilgili vakıflar dolayısıyla özellikle XIII-IV. yüzyıl medreselerinin işleyişi ile ilgili bilgilerimiz çoktur.

Medresede eğitim dili Arapça idi. Bununla birlikte Beylikler Devri’nde Türkçe yazılmış tıp kitapları ile kuran çeviri ve tefsirleri sebebiyle, Türkçenin belirli bir önem kazandığını tahmin edebiliyoruz. Bununla birlikte, ülkenin Konya, Kayseri, Diyarbekir veya Niksar gibi önemli kültür merkezlerinde eğitim dili muhtemelen her zaman Arapça olmuştur.

B. Eğlence, Spor ve Diğerleri

Şehire dayalı hayatın ortaya çıkardığı bir sonuç, eğlence ve idman=spor hareketleridir. Şehirlerin içinde oldukça sıkışık durumda bulunulduğundan, şehrin kenarında, ona bitişik ve surun bir kapısının açıldığı uygun bir çimenlik, doğrudan bu amaca tahsis ediliyordu. Üzeri her zaman tertemiz yemyeşil çimenlerle kaplı olduğundan Gök-meydan diye anılan bu yerler, şehirlerin en önemli sosyal kurumu kabul edilebilir.

Buralarda halk topluca Bayram namazlarını kılabilir, hemen bütün şehir halkı bir araya gelebilirdi. Bayram sonrasındaki şenlikler de burada icra edilirdi. Şehir ve yöre halkını yakından ilgilendiren her türlü gösteri de burada yapılırdı. Konya gibi taht merkezi şehirlerde, tahta geçme cülus tören ve şenlikleri buralarda icra edilirdi. Öteki şehirlerde de her türlü şenlikler (donanma) buralarda yapılırdı. Bu arada toplumun görmesi gereken cezalandırmalar da burada icra edilirdi.

Gök-meydanlar, aynı zamanda birer idman=spor yeri idiler. Burada at koşuları yapılır, güreşler olur, ok atılır, kısacası hemen bütün idman=sporlar icra edilebilirdi.

Gök-meydanlar çok yönlü özellikleri ile Selçuklu çağının, daha doğrusu XII-XV. yüzyıllar arasının en önemli sosyal kurumları olmuşlardır.

Sonraları bunların üzerini kısmen mezarlık (Konyadaki Meydan Mezarlığı) kaplamış, başka yapılar da (cami gibi, Sivas’taki Meydan Camii gibi) yapılmıştır.

Bazı meslektaşlarımız şehrin temel kurumu olarak câmii almakta iseler, camiye şehrin sadece Müslüman ahalisi gelir. Oysa Gök-meydana şehrin bütün sâkinleri katılabilirdi. Ancak bu konuda yine de dikkatli olunmuştur.

Sosyal yardımlaşma gerçeği ve buna bağlı kurumlar, hem kırsal alanlarda, hem de özellikle şehirlerde mevcud idiler. Sonradan “imâret” adını alacak olan yapıların ilk örnekleri bu dönemde görülür.

C. Türklerin Yerli Halk ileİlişkileri

Bir varsayım, Türkler bu diyara geldiklerinde sayılarının az, buna karşılık eskilerin oldukça etkin, kalabalık ve ülkenin de mamur olduğu yolundadır. Böyle olunca, sonradan bu ülkede kalabalıklaşan Türklerin, vaktiyle sayıca az gelenlerden çok yerli halkın Müslüman olması ile ortaya çıktığı da ileri sürülür.

Bu türden sözler, kimi zaman mesela Mevlana C. Rumî ile ilgili rivayetlerde abartılarak ifade edilir. Güya Mevlana binlerce gayrimüslimin Müslüman olmasına imkân vermiş. Burada asıl belirtmek istediğimiz husus, eskiler ile yeniler arasında ilişkilerin yumuşak ve hoşgörü içinde var olmasıdır.

XI. ve sonraki yüzyıllarda Türklerin dahil olduğu fikir ve kültür kümesi ötekilere göre üstündü. Onların hem manevî hem de maddî üstünlükleri vardı. Buradaki maddî üstünlükden kastım, geçim imânlarının çok daha iyi olması yolundadır. Gerçekten de XIX. yüzyıla kadar Türk ülkesinde geçim, karnını doyurma ve para kazanma imkânı dünyanın öteki köşelerinden daha etkiliydi, veya hiç olmazsa alt düzeyde değildi.

XI ve XII. yüzyıllarda da maddî ve manevî olarak üstün durumda olanlar Türklerdir. Türklere doğru bir yöneliş vardır, fakat bunun büyük kitleler halinde oluştuğuna dair kaynaklardaki bilgiler, dinî olanlar dışında genellikle abartılmıştır.

Şehirlerde (=kalelerde) ve kırsal alanlarda eskiler ve yeni gelenler yüzyıllarca yanyana yaşayabilmişlerdir. Bunların içinde din, eğer raiyet olup cizye vermeyi kabul ederse, hiçbir problem teşkil etmemiş, varlığını devam ettirmiştir. Burada dikkati çeken, onların varlıklarının aynen devamıdır; onların gelişme, genişmeye ve büyüme yolları sınırlıdır. Kale ve şehirlerdeki iskân sahaları belirgindir ve bunun içinde kaç hane iseler o şekilde devam edip gelirler. Böylece, sonradan bir kısım Ermenilerde abartılı olarak ifade edildiği gibi, evleri birkaç kat olabilmiştir. Ancak onların buna rağmen, doğrudan büyük kitleler halinde Müslüman oldukları bilinmiyor.

Bu arada dikkati çeken ve gerçekmiş kabul edilen bir diğer husus, Türklerin bu ülkeye bekâr ve yalın askerler olarak gelmiş olduklarıdır. Böylece tek ve bekar gelen bu askerler, bu ülkenin yerli kadınlarıyla evlenerek yeni bir insan kümesi meydana gelmiş olabilirdi. Öncelikle şunu belirtelim ki Türk seferlerinde, askerlerin, yalın veya tek olarak değil, aileleri ile birlikte gelmiş oldukları gerçeğidir. Türkler büyük seferlerine aileleri, hanımlar zile katılırlardı.

İkinci husus, Türklerin sayıca az olmaları ile ilgilidir. Türkler ilk fetih hareketi sırasında sayıca kalabalık olmayabilirler. Fakat Rum diyarının açılması ile ilgili olarak hem Türk ellerinde hem de İslam dünyasında öylesine etkili bir haya ve haber yayılmıştır ki insanlar akın akın buraya koşup gelmişlerdir. Özellikle buralarda “garib”lerin, yalnızların ve tek başına yaşayanların büyük ve yeni imkânlara kavuşması, hepsinden önemlisi onların karınlarını rahatlıkla doyurabilmeleri sebebiyle, doğudan Asya içlerinden bu diyara insan akını sonraki zamanlarda da devam etmiştir.

Türklerin durmaksızın akını ile bu ülkelerin insan unsuru her geçen gün Türklerin lehine artmıştır. Zaten bilinen kesin göstergeler bunu açıkça

göstermektedir.

Türklerin hem kırsal alanları, hem de şehirleri doldurmasıyla, ortaya yepyeni bir görünüş çıkmıştır. Bu görünüş, ülkenin isminin bazı Avrupalılar tarafından Türkia olarak söylenmesine yol açmıştır.

Sonuç olarak Türkler bu ülkeye geldiklerinde, Diyar-ı Rum'un kalabalık ve mamur olmadığı bir gerçektir. İkincisi Türkler bu ülkeye önceleri toptan büyük kitleler halinde değil, fakat sonraki yıllarda da devamlı olarak geldiklerinden kısa bir süre sonrasında hemen bütün ülke sathında genellikle üstün duruma gelmişlerdir.

D. Dinî Hayat

Gelenler Müslüman olmakla birlikte, önemli bir kısmı bu dini yeni kabul ettiklerinden Müslümanlıkları o kadar etkili değildir. Bunun izlerini sonraki yüzyıllarda da görüyoruz. Suluca Karahöyük civarındaki Kayı köyünde oturan Yunus-ı Mukri bir başka işe gittiği için bulunmayınca, bir ölü birkaç gün bekletilmiş idi.

İlk yüzyılın asker özellikli kişileri bir zaman sonra, İran ve öteki İslam diyarlarından gelenler tarafından eğitileceklerdir. Medreselerin kısa bir süre içinde artmasının sebeplerinden birisi ülkedeki eğitimli insan eksikliği olsa gerektir. Böylece dinî hayat daha sağlam esaslara bağlanmış olmaktadır.

Ülkeyi yönetenler, özellikle köylerde ve kırsal kesimlerdeki imam ve hatiplerin çoğalmasını sağlamak üzere bazı tedbirler de alıyorlardı. Mesela köy ve öteki boyların imamlarına bazı vergi kolaylıkları sağlanmış idi. Böylece dinî hayat ile ilgili ihtiyaçların karşılanması teşvik ediliyordu.

Mescid, şehirlerde mahalleyi belirleyen en önemli kuruluş idi. Aynı zamanda hem yaylak hem de kışlak alanında bulunabiliyordu. Kışlaklarda yapılan mescidler öteki köy evlerine göre daha sağlam yapılıyordu.

Camiler, Cuma namazının kılındığı, aynı zamanda civardaki Türk-Müslüman halkın bir araya geldiği önemli mekanlardır. Bu sebeple

camilerin dinî hayat kadar sosyal yönü ile de önemlidirler. Camiin yanında aynı zamanda bir pazar da kurulabilir, Cuma'ya gelenler ihtiyaçlarını karşılayabilirlerdi.

Cuma mescidleri, günümüz Türkçesi ile camiler, yukarda şehirlerin gelişmelerini açıklarken ayrıntılı olarak verdiğimiz gibi, Türk devrinin en önemli imar hareketi sayılabilir. Böylece Bizans şehirleri, doğrudan kesin bir Türk çehresi de almış oluyorlardı. Aynı zamanda bu camiler, halk için önemli bir toplanma, bir araya gelme, birbirlerinin meselelerini tanıma ve çözüm yolları üretme çabalarının görüldüğü yerlerdir.

Merkezî büyük köylerdeki mescidlerde de cuma namazı kılınabiliyordu. Cami Cuma namazı kılınan yer olarak bilinir. Her köy mescidinde Cuma namazı kılınmaz ve bu sebeple Anadolu köylerinden Camili adını taşıyanlar hâlâ da çoktur.

Ekonomik Hayat

1. Toplayıcık ve Avcılık

Bu kesimde, bir sosyal tarihçi olarak ekonomik hayatı, ekonomi biliminin bir parçası olarak değil, fakat doğrudan Türk insanının geçimini sağlayan bir olay olarak söz konusu edeceğiz. Türk insanının karnını doyuran, yaşamasını sağlayacak bütün ihtiyaçlarının karşılanması, bize kalırsa ekonomik faaliyetler içinde ele alınabilir. Bunun en başında yiyecek ihtiyacının karşılanması gelmektedir. Bunun hemen ardından barınma ve korunma ile ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi vardır. Bunlar birkaç yönlü faaliyet cümlesinden ele alınabilir.

Bize kalırsa burada, ekonomik hayatı kendi içinde bazı kümelere ayırabiliriz. İlk olarak mesela gıda ihtiyaçlarını doğrudan kendileri üretim yaparak karşılayanlar vardır. Bir de bunları satın alarak karşılayanlar vardır. Satın alma için ya para, yahut da mübâdele için bir başka mal=ürün veya

eşya gerekir. Para ile karşılayanlar, bir çeşit dirlik, yani gelir sahipleri olup, bunlar da kendi içinde birkaç kümeye ayrılabilir:

1. Yöneticiler, Bey, Han, Sultan ve maiyeti. Bunlara kadı başta olmak üzere adalet ve öteki görevliler de katılabilir.

2. Eğitim işleriyle meşgul olanlar; Talebeler ve diğerleri.

3. Askerler.

4. Diğerleri.

Şüphesiz bu kesimin ekonomik faaliyet olarak doğrudan bir etkileri yoktur. Bunlar iskân yerlerinin "şehir" sayılıp sayılmadığını gösterirler. Aile geçimini, yukarda da dediğimiz gibi, müşterek çalışarak sağlardı. Şehirlerde kadınların çalışma hayatı daha sınırlıdır. Devlet görevlileri, belirli bir gelir kaynağına, yani iktaa sahip, olabilirdi. İkta, belirli bir vergi geliri demek olup, Türk hayatında 1830'lara kadar devam edecektir. Burada söz konusu olan, bir yerin, köyün veya şehrin sadece vergi gelirleridir; yoksa öteki Türk toplumlarında ve devletlerinde olduğu gibi, Selçuklularda toprağa bağlı bir insan kitlesinin alınıp-satılması asla söz konusu değildir. Zaten milk, ancak emekle kazanılan ev veya bağlar, meyvelikler için geçerlidir. İnsanların, çalışarak karınlarını doyurabilecekleri bir düzen esas idi. Çalışamıyacak duruma gelenlere, ya sultan tarafından gelir tahsis edilir, ya da sosyal yardım kurumlarında karnını doyurabilirdi. Sonradan ortaya çıkan "Türk ülkesinde açlıktan kimse ölmez" sözü bu devirde şekillenmeye başlamıştır.

Buna karşılık, toplumda asıl büyük kitleyi bir şekilde "üretim" yapanlar teşkil etmektedir. "Üretim", bütün Türk hayatının olduğu gibi, XI-XIV. yüzyıllar Rum diyarı=Anadolu insanının temel meşgalesidir.

Türklerin bu ülkeye ilk olarak asker olarak geldikleri, bir zaman için savaş şartları sebebiyle, herşeylerini yanlarında getirmiş olabileceklerini düşünmek gerekir. Savaş şartlarında, insanlar her zaman başarılı ve

dolayısıyla her zaman ganimet almayabilirler. Bu sebepledir ki Türkler de belirli bir zaman kendi yağlarıyla kavrulmasını da bilmişlerdir.

Bir zaman için, Fetih hareketinin başarılı geçtiğini, Türklerin eline birçok ganimet (meşru savaş kazancı) geçtiğini var sayalım. Böyle bir durumda Türkler yine de, bir kısım yurtlarını zorla ellerinden aldıkları orasının eski sâkinlerinin bir tür boykotu ile karşılaşmış olabilirler. Gerçi ekonomik hayatta, bu türden boykotların yerini, daha çok kazanç hırsı da alabilmektedir. Her iki şartta da ülkeye yeni gelen Türklerin, doğrudan yerli Hıristiyan tacirlere bağlı olmayan, gerektiğinde onlarsız da devam edebilecek bir hayatı tasarlamış oldukları şüphesizdir. Zaten sonraki zamanlardaki bazı kayıtlar bu türden düşüncemizin esasıdır.

Türk insanının temel ihtiyacı gıda=yiyecektir. Savaş ve askerî malzeme konusunda ise, yerli Hıristiyan halkın herhangi bir katkısı söz konusu bile olamaz. Bu ülkeye gelen Türkler özellikle bu konuda, muhakkak ki gerekli tedbirlerini almışlardır. Kısacası savaş malzemesi konusunda hiç de eski Hıristiyan tacirlere bel bağlamamışlardır. Onlar hem gıda, hem de askerî malzeme konusunda kendi teşkilatlarını da beraberlerinde getirmişlerdir.

1071'i takip eden ilk yüz yıl içinde Türk komutanlarının ve Türk askerî yetkililerinin bütün her türlü düşmanlığa karşı hazırlıklı oldukları muhakkaktır. Bu sebeple diyebiliriz ki, Türkler bu ülkeye geldiklerinde, burada kendisine mahsus bir iktisadî hayat elbette vardı. Ancak bu ülkeye yeni gelmiş olan Türklerin, bu eski hayata katılması zaman almıştır.

a. Toplayıcılık: Türk ailesi geçimini, öncelikle tabiatta mevcud olanlardan, her mevsimde yetişenlerden toplayarak sağlardı. Yenebilir otlar, mantarlar ve meyveler toplanıp yenebilirdi. Bunun için de ailenin tamamının ortak bir çalışma içinde olduğu görülür. Yiyecekler kadar, pazarda satılabilecek maddeler de toplanarak pazara götürülür, ihtiyaç maddeleri ile değiştirilirdi.

b. Avcılık: Türk insanının geçimini sağlayan en önemli hususlardan birisidir. Sadece yenebilir av hayvanları değil, yine satılmak üzere de avcılık yapılırdı. Derisi, kürkü ve diğer hususlarda kurt, tilki gibi hayvanlar avlanırdı. Mevlana çağında, bir köylü avladığı tilki derisini Konya sokaklarında satmış idi.

İç Asya'dan getirilen avcılık usulleri bu devirde de geçerlidir. Köpekle avcılık, geyik, ceylan, tavşan, tilki gibi kaçanların avcılığında yaygındır. Uçanların, yani kuşların avcılığında, eğitilen bir başka kuş yardımcı olabilir. Kaz, ördek, keklik, toy gibi eti yenebilir kuşlar en çok avlanmakta idi. Tatlı sularda yaşayan balık avcılığı İç Asya ırmak ve göllerinden gelen bir alışkanlık olarak oldukça yaygındır. Türkler ancak, uzun süreli olarak XIII. yüzyıl başlarında Akdeniz ve Karadeniz'e çıktıktan sonra tuzlu su balıkları ile temas etmişlerdir. Bu sebeple olsa gerek tatlı su balıkları genellikle Türkçe adlar taşırken (Alabalık-sazan balığı) tuzlu su balık isimleri İtalyanca veya Rumca kökenlidir.

Avcılık, aynı zamanda dikkate değer bir idman=spor etkinliğidir. Bununla birlikte avcılık, XI-XV. yüzyıllarda, muhtemelen %20 kadar bir ekonomik değere sahip idi. Akşehir ve Konya gibi şehirlerde daha XIII ve XIV. yüzyıllarda varlıklarını kesinlikle bildiğimiz balık pazarları, bu açıdan dikkati çekmektedir.

Türk tarihinde, Türk insanının hâkim ekonomik faaliyeti, geçim kaynağı üretime dayanmakta idi. Öteki geçim kaynakları, toplayıcılık, avcılık ve belki akla gelebilen "yağmacılık" çok daha az öneme sahiptirler.

Üretim, çok yönlü özelliği ile dikkati çeker. Üç ana kısma ayırabiliriz:

a. Hayvansal üretim,

b. Zirai üretim.

c. Sanayi, yani kullanılabilir eşya üretimi.

Bunlara, konuyla ilgili öteki hususları da ekleyebiliriz.

2. Hayvansal Üretim

Türk hayatının geçmiş bin yıllarda etkin olarak hayvancılığa dayalı olduğu söylenir. Böyle olunca hayvancılık, Türk ekonomisinin de temeli sayılabilir. Gerçi Çin kaynaklarında Türklerin hayvanlarını takib ederek otlaktan otlağa göçtükleri ve bu sebeple göçebe oldukları belirtiliyordu. Oysa burada sözü edilen hayvancılıkta mevzu bahis olan, belirli bir çevre içindeki otlaklardaki göç hareketidir. Bizim yaygın olarak kullandığımız veçhile mevsimlik hayattır. Yani kış mevsiminde belirli bir yerde (kışlak), yaz mevsiminde de yine belirli bir yerde (yaylak) olmak. Bu, her sene aynı yerlere gidilerek uygulandığından buradaki göçebelik, doğrudan ekonomik hayatın bir gerekliliğidir.

Türkler Ön Asya ve Rum diyarına kendi geçim imkânları ile birlikte gelmişlerdir. Böylece hayvan beslemek, hem hayvanlarını hem de hayvansal ürünlerini pazara arz ederek öteki ihtiyaçlarını karşılamak onların temel ekonomik meşgalesi olmuştur.

Selçuklu Dönemi'nde özellikle kırsal alanlarda hayvancılık hâkim bir ekonomik meşgale idi. Erken devirlerde bunların ayrıntılarını bilemiyorsak da, XIII. yüzyıl sonlarına ait kayıtlar bize önemli ipuçları veriyor. Osman Gazi, Söğüt-Bilecik dolaylarında iken, yaylaya çıktığında ağırlıklarını Bilecik tekfuruna emanet bırakıyor, yayla dönüşünde ona "yağ, peynir, kuzu ve halı-kilim" armağan edermiş (Aşıkpaşazade, Atsız). Yağ ve peynir, hayvanların sütünden elde edilir, koyunların yününden halı-kilim dokunur veya kuzu doğrudan bir "değer" olabilir.

Hayvancılık aslında çok yönlü nimetleri olan bir meşgaledir. Yukarda da dediğimiz gibi, et ve sütü, diğer türevleriyle birlikte insanların en önemli besinidir. Derisinden insan giyimi için pek çok yararlı eşya yapılabilir. Yünü, boynuz kemikleri, hatta aşık kemiği dahi yararlı olmaktadır. Bu üretim insanın gıda ve eşya ihtiyaçlarının pek çoğunu karşılıyordu. İnsanın

en temel gıda ihtiyacı karşılandıktan sonra, Türk toplumunun öteki komşularına göre üstün durumda sayılması da olağandır.

Hayvan besleyiciliğin en önemli üretimi at sayılabilir. At, İslamiyet'ten önce yiyecek olarak da yaygın ise de Türklerin yeni ülkelerinde yenmiyordu. At, insana çok yönlü yararları olan bir hayvan olup, sütünden kımız da yapılabiliyor, ayrıca taşımacılık ve en önemlisi askerî yönü ile de dikkati çekiyordu. At yanında "deve" beslemek de, Anadolu sahasında sadece Türklerin uğraştığı bir meşgale idi. Koyun yiyecek olarak çok önemli idi. Dana, sığır eti sadece ziyafetlerde yeniyordu.

Daha eski dönemlerde sadece zenginlerin ekmek yiyebildiği, fakir sadece et yediği bir gelenekte hayvan beslemek, Diyar-ı Rum Türklerinin en başta gelen ekonomik faaliyetidir. Sadece ete dayalı üretim yanında, yiyeceklere yeşillik eklenmesi, çevredeki yenebilir otlarla sağlanıyordu. At aynı zamanda komşu ülkelere de satılabiliyordu.

3. Ziraat

Ziraatın doğrudan bir ekonomik faaliyet olarak 1071 öncesi Türk hayatında etkili bir yeri yoktur. Ancak, Türk ile özdeş gibi olan atın en önemli yiyeceği arpayı yetiştirmek için ziraat gerekli idi. Bu arada, Oğuzların vaktiyle yaşadığı bataklık sahalarda bol miktarda ürettikleri darıyı (mısır değil) da belirtmemiz gerekir. Darının (=Tarı) esası olan "tar", tarıkmak (ziraat yapmak), tarıglag>tarla (ziraat yapılan alan) gibi kelimelerin de köküdür.

Türkler Diyar-ı Rum'da yerli halkın yaptığı ziraata, bir süre sonra tam olarak katılmışlardır. Kendileri, yukarda kısmen belirttiğimiz gibi zaten ziraata yabancı değil idiler. Arpa başta olmak üzere buğday, çavdar ve burçak en çok ekilip biçilen ürünlerdi.

XII-XIII. yüzyıllarda ziraat yapılmakla birlikte, Türkler arasında hayvancılık daha etkin bir konumda bulunuyordu. Ziraî mahsullerin daha

verimli olması için ayrıca gübre ve sulama da önemlidir. İç Asya'dan bildikleri sulama tesisleri yapmak sanatını yeni yurtlarına da getirmişlerdir. Mesela "Beğ-arkı" ile "Hatun-arkı", Erzincan yöresindeki iki önemi sulama kalanıdır.

4. İmalat

Üretimin bu şeklini iki alt bölüme ayıracağız.

a. Hammadde üretimi yapılması,

b. Kullanılabilir eşya üretimi yapılması.

Hammadde üretimi, doğrudan mamul eşya değil, mamul eşya yapımı için gerekli olanları üretmektir. Bunlar genellikle taşrada, maden veya enerji yataklarına yakın yerlerde üretilirken, ikinci altkümedeki üretim şehirlerde yapılırdı.

Bu tür üretimin en önemlisi madenlerden metal, mesela yüksek fırınlarda demir üretmektir. Bakır, kurşun gibi madenlerin üretimi de bu arada sayılabilir. Selçuklu ülkesinde, Bizans döneminden kalan madenlerden metal elde edilirdi. Bu tür madenlerde, gerek cevher çıkartmada, gerekse yüksek fırınlarda çalışmak, çok ağır ve zahmetli bir iş olduğundan bu tür hizmetlerde Türkler çalışmazlardı. Anadolu sahasındaki madenci kasabalarda yakın yüzyıllara kadar Rum veya Ermeni nüfusun, öteki yerlere göre fazla olmasının sebebi budur.

Gümüş üretilen yerlerde, aynı zamanda para=sikke de kesilirdi. Dolayısıyla "Maden" veya "Maden-şehir" oldukça çok raslanan, fakat kesinlikle hangi maden olduğu bilinmeyen isimlerdir.

Hububattan un, hayvan derilerinden gön veya meşin üretimi de bu kümeye girer.

Elde edilen demir veya bakırdan, insanların yararlanacağı eşya ve malzeme üretmekle, artık doğrudan sanayi=el sanatlarına girmekteyiz. Kök-Türklerin (Göktürkler) atalarının demirci olduğu kesinlikle bilindiğinden,

Türklerin bu türden sanatları bilmediği söylenemez. Mevlana devrinde, Konya şehrindeki kuyumcular dahi Türk kökenli idiler (Selahaddin Zerkub). Böylece Türklerin İç Asya'dan getirdikleri sanatlarını yeni yurtlarında da icra ettiklerini görüyoruz.

Selçuklu Çağı şehirlerinde isimlerini bildiğimiz sanatkârların çoğunun Müslüman olması, daha bu yıllarda Selçuklu ülkesindeki eşya üretiminin durumunu açıkça gösterir. Zaten şehir sakinlerinin önemli bir kesimi esnaf ve sanatkâr idiler. Ancak şehirlerde kadınların çalışma hayatı daha sınırlırıdır.

Selçuklu şehirlerinde üretimin yapıldığı çarşılar, aynı adla anılıyordu. Etkilerini Osmanlı döneminde de devam ettiren bu isimler, çoğunlukla 32 meslek dalı olarak tanınmış ve bilinmişlerdir. Gıda ile ilgili olanlar yanında (ekmekçiler, aşçılar, helvacılar, kasaplar) insan, evi ve mesleği için gerekli eşyaların üretildiği dükkanlar da bir araya toplanmış idiler. En kalabalık küme bunlar olup aralarında bakırcılar, demirciler, terziler, bezzazlar, neccarlar, debbağlar, keçeçiler, kömürcüler, saraçlar, semerciler vb. bulunurdu.

Belirli türden üretim yapanlar aynı sokakta toplanıp, mamüllerini belirli bir kalite ve güzellikte çıkarmaya mecbur idiler. Bunun için de XIII. yüzyıl başlarından itibaren Ahi teşkilatı kurulmuş ve etkili olmaya başlamıştır. Bir tür meslekî dayanışma demek olan ahilik sonraki zamanlarda Selçuklu ve hatta Osmanlı iktisadî hayatıyla özdeş gibi sayılmış idi.

Üretim yapanlar, mamullerini kendi dükkanlarında satabildikleri gibi, satıcılara vererek pazarlarda da ihtiyaç sahiplerine arz ediyorlardı. Bununla ilgili olarak aşağıda ticaret kesiminde de biraz bilgi verilecektir.

Neticede Türk insanı, büyük ölçüde kendi ülkesinde üretilen eşyaları kullanmakta idi.

5. Ticaret

Ticaret, günümüzde olduğu gibi XI-XIV. yüzyıllarda ekonomik hayatın etkili ve önemli bir yönü idi. Türk göçer-evlilerinin kendi gıdalarını temin etmelerinde bir problem yoktur. Onlar en sade şekilde ev eşyalarını da yapabilirlerdi. Fakat bu konularda asıl önemli olan ülkedeki kale=şehirlerde, doğrudan sultan veya bey tarafından savunmak ve elde tutmak üzere yerleştirilen insanların gıda ve öteki ihtiyaçlarının temin etmektir.

Ülkedeki gıda üretimini göçer-evliler yapıyorlardı. En çok et ihtiyacı, dolayısıyla koyun gerekli idi. Onu da hayvancı Türkler şehir=kaleler etrafındaki yayla ve dağlarda besliyor, en kısa zamanda ihtiyaç sahiplerine arz ediliyordu. Bu sebeple şehir ile çevresi, birbirinden ayrılmaz şekilde birlik teşkil ediyorlardı. Hatta bu birlik, idârî teşkilat bakımından da önemli idi.

Şehirlilerin ekmek=hububat ihtiyacı, yöredeki ziraatçı köylerin vergi=öşür gelirleri tahsis edilerek gideriliyordu. Hemen belirtelim ki XI-XII. yüzyılda olması gereken bu durumu, biz daha geç tarihli durumlara kıyas ederek belirttik.

Giyim, eşya ve askerî malzeme ihtiyaçı icin de XI-XII. yüzyıllarda doğrudan bir Türk teşkilatı, iğdişlik etkili olmuş olmalıdır. “İğdiş”ler İç Asya’da XI. yüzyılda merkezin her türlü ihtiyacını karşılayan bir tür müteahhitlik teşkilatı olarak görülüyor. İğdişlik, Türkiye Selçukluların da, kaynaklara ancak XIII. yüzyılda yansımıştır. Ancak biz, bu teşkilatın, Selçuklu Devlet teşkilatıyla birlikte, İç Asya’dan Batı’ya da gelerek XII. yüzyıldan itibaren Rum diyarında da var olduğunu söyleyebiliriz.

İğdişler, hem kale-şehir halkının, hem de sultan başta olmak üzere yöneticilerin ihtiyaçlarını, ülke içi üretimden veya daha önemlisi, gerekiyorla uluslararası ticaret yaparak karşılıyorlardı. Gerçi gerek Büyük Selçuklular zamanında, gerekse İlhanlılar Devri’nde, Türkiye Selçuklu

ülkesi, bir büyük devletin ancak batısında yer aldığından bu ticaret, dış ticaret dahi sayılmayabilir. Zaten kaynaklarda bu ticarete “uzun mesâfeli ticâret” diyenler de vardır ki çok büyük devletlerdeki ticareti böyle anlamak daha doğru olsa gerektir.

1. İç Ticaret:

a. Yıl-pazarı;

b. Altıay-ay pazarı?

c. Hafta pazarı.

d. Gün-pazarı= çarşı.

A. Kırsal Alanlardaki Ticaret

Kırsal alanlarda yaşıyan köy veya yarı-göçebe ve geçerlerin ihtiyaçları, “pazar”larda karşılanıyordu. Bu sahadaki pazarlar, yukarda sözünü ettiğimiz ilk üç tür pazarlardır.

A. Yıl-Pazarı

Senede belirli bir zamanda, ulaşım ve öteki imkânları elverişli bir yerde kurulan pazarlardır. Bunlar Bizans Dönemi’nde, kısmen dinî bir nitelik kazanmış bir halde “panayır” olarak da mevcut idi. Bu panayırların bazıları, senede iki defa, yapılabildiğinden, Yıl-pazarı yanında bir de “altı-ay pazarı” diye de bir başlık açtık.

Panayırlar, hayvansal veya zirâî üretimin elde edildiği dönemlerde ortaya çıkardı. Hayvansal üretimde bahar dönemi de söz konusu olabilmesine rağmen, genelde panayırlar asıl güz mevsiminde çok canlı ve hareketli olurdu. Kısmen panayırlardan etkilenen, fakat daha çok Selçuklu ülkesinin kendi iç hareketliliğinden kaynaklanan yıl-pazarları, ülke sathında yayılmış olmalıdır. Bunlar arasında, güneydeki İslam ülkelerine yakın bir yörede oluşan Yabanlu Pazarı (ayrıntı için bk. F. Sümer, Yabanlu Pazarı) çok önemli idi.

Büyük yayla kesimlerinde, yayla mevsiminin bitiminde oluşan pazarlar da, yıl-pazarı kümesinde düşünülebilir.

Yıl-pazarı, Selçuklu ülkesinin en önemli kırsal alan iktisadî hareketidir. Ülke içindeki ticaret kervanları dahi, hareketlerini yıl-pazarlarının kuruluş günlerine göre ayarlar idi. İç Asya'da olduğu gibi, Diyar-ı Rum'da dahi kervanlar, bir tür yürüyen pazar olarak kabul edilebilir.

B. Altı-Ay / Ay-Pazarları

Kesinlikle iki mevsimde toplanan panayırlar, altı-ay pazarı olarak kabul edilebilir. Bunlar da halkın ihtiyacını önemli ölçüde karşılar idi. Bu arada teorik olarak da olsa akla gelen, ay-pazarlarının gerçekte de var olduğunu sanıyoruz.

C. Hafta-Pazarları

Köyleri ve kırsal nüfusu gittikçe gelişen ve artan yörelerde ihtiyaç da artacağından pazarlar artık her hafta belirli bir günde kurulur olmuştur. Etkilerini ve örneklerini günümüzde de gördüğümüz bu pazarlar, genellikle haftanın belirli bir günü, tercihen cuma günü oluşurdu. Çevrenin Türk-Müslüman halkı, yönredeki büyük merkeze hem cuma namazını kılmaya gelir, hem de gerekli ihtiyaçlarını temin ederdi.

Hafta pazarları, sadece kışlak alanlarda değil, yayla sahalarında da görülebilir.

Gayrimüslim nüfusu da önemli olan sahalarda pazarlar, cumadan başka bir gün kurulabilirdi. Çarşamba çok yaygın olduğunu gördüğümüz bir pazar günüdür. Bu pazarın etkisi dolayısıyla, Anadolu sahasında çarşamba adı, bir yer adı olarak da, haftanın öteki günlerinden, mesela perşembeden daha çoktur.

Selçuklu idârî birimlerinde, hafta pazarları, o vilâyet=idari birim içinde ayrı günlerde kurulurdu. Yakın yıllara kadar devam eden bu geleneğin bir neticesi olarak, haftanın günleri dahi, o gün pazar kurulan yerlere göre anılır

olmuştur. En yaygın ve ortak olanı, hâkim pazarın bir önceki günün “dernek” olmasıdır.

Hafta pazarı kurulan sahalar, genellikle boş alanlar olup, buraları ayrı bir güvenlik ve malî düzene sahip idi. Baç pazara getirilen mallardan alınırdı ve satılan maldan belirli bir akça almak ayrı bir dirlik olabilirdi.

Pazarın güvenliği de çok önemlidir. Osman Gazi’nin Eskişehir yöresinde Ilıca’da kurulan pazarın güvenliğine dikkat etmesiyle burada ticaret artmış, dolayısıyla büyük gelir kazanmışlardır.

Hafta pazarı, kimi zaman bir büyük şehrin kenarına da dağılmış olabilir. İstanbul şehrindeki bazı semt adları, oralarda kurulan pazarları yansıtmaktadır: Salı pazarı, Çarşamba, Perşembe pazarı vb.

B. Şehirlerde Ticaret

Pazarların her gün oluşmasıyla da artık doğrudan Selçuklu şehrindeki iç ticarete geliyoruz. Kale=şehirlerde yaşayanların ihtiyacını karşılamak üzere, Kastra=kalenin yer aldığı şehrin yukarı kesiminde bir “pazar” kurulabiliyordu. Pazar genellikle kale ana giriş kapısı dışında kuruluyordu. Netekim Ankara Kalesi’nin dış kale kapısı haricinde bugün dahi bir pazar yerine sahne olan, tarihî olarak At pazarı diye anılan meydan, muhtemelen XII. yüzyıldan beri bu işlevini devam ettirmekte idi.

Kale=şehirlerdeki bu ilk pazar, haftanın belirli bir gününde kurulurdu. Bu pazar, haftanın her günü çok küçük ölçüde kurulabilse de, cuma günü, çok daha geniş ve adeta gerçek anlamıyla kurulabiliyordu. Burada, şimdilik bir-iki büyük dükkan her zaman bulunuyor, fakat çoğunlukla gezgin tacirler cuma günü buraya gelebiliyordu.

Şehirde, daha doğrusu şehir civarında, ayrıca eski Hıristiyan ahalinin büyük alışverişlerini yaptıkları panayır=yıl-pazarı da kurulabiliyordu. Türkler bu panayır=yıl-pazarına da giderek alış verişlerini yapabiliyorlardı.

Selçuklu şehri, temelde Bizans kastrasından oluşmuş idi. Kastralar ise sarp ve yalçın kayalık tepeler üzerinde yer alıyorlardı. Bu sebeple XII. yüzyılda, askeri nitelikleri güçlü Selçuklu kale-şehirlerinde çok yönlü bir ekonomik hayattan söz edemeyiz. Bu dönemde şehirler, sadece birer pazar yeri, bir tüketim merkezi gibidirler. Buna karşılık şehirlere yeni Türk yerleşmeleri ile Türk özelliklerini kazanmasından sonra, Selçuklu şehirleri, üretimi de içine alan çok yönlü bir ekonomik yapıya kavuşmuşlardır.

Mesela XII. yüzyılda şehrin kalesinin ihtiyaçlarını temin için oluşan çarşı, Yukarı-çarşı oluşmuştur. Buralardaki sayıca nisbeten az insanın ihtiyaçlarına yönelik bu çarşı, şehrin aşagı kesimlerindeki nüfus artışının yol açtığı alışveriş imkânı dolayısıyla, aşağıda ayrıca yeni bir çarşı, Aşağı-çarşı ortaya çıkacaktır. Hatta her iki Yukarı ve Aşağı çarşıları birbirine bağlıyan Uzun-yol, hem bu adıyla, hem de iki yanındaki dükkanlarıyla bir çarşı kimliğine de bürünebilecektir. Böylece oluşan Uzun-çarşılar, Selçuklu Dönemi'nden itibaren Türk şehirlerinin temel kurumlarından birisi olmuşlardır.

Selçuklu şehirlerindeki çarşı isimleri, üç şekilde oluşmuştur:

a. Pazardaki hâkim insan kümesine göre adlanma: Türkmen pazarı, Ermeni pazarı, Garibler pazarı gibi.

b. Üretime göre adlanma: Bunlar önceki kesimde sözü edilen yerler olup burada hem üretim yapılır, hem de satış olabilirdi.

c. Satılan eşyanın türüne göre adlanma: At-pazarı, koyun-pazarı, balık-pazarı, tuz-pazarı, saman-pazarı, kağnı-pazarı, ot-pazarı, odun-pazarı vb. gibi.

Büyük şehirlerde, ayrıca çarşı içinde hanlar olurdu ve bunlar da, yaptıranın adıyla olduğu gibi, içinde satılan eşyaya göre de adlanıyordu: Pamuk-hanı, Pirinç-hanı gibi. Büyük şehirlerde ayrıca gelen her türlü malın

tartılıp belirlendiği kapanlar da bulunurdu: Un-kapanı, Bal-kapanı, Yağ-kapanı gibi.

C. Dış Ticaret

Ülkeler arasındaki ticaret ilişkileri, Türkler için çok önemli olduğundan Hun-Çin, Göktürk-Çin ticaret ilişkileri sebebiyle, dış ticarete önem vermek zaten bir İç Asya geleneği idi. Bu geleneğin bir uzantısı olarak, tüccarların, vergilerini vermek kaydıyla serbestçe mal getirip götürmeleri her zaman mümkündü. Ancak kimi zaman komşu ülkeler bu ticarete engel olduklarından, Selçuklu ülkesi bazı kolaylıklar sağlıyordu. 1206'da Antalya şehrinde, Konya ile ticaret yapan tüccarlara yönelik olarak idarecilerin olumsuz davranışı ortaya çıkmış idi. Bunun üzerine Gıyaseddin Keyhusrev Antalya'yı almış, ticaret erbabına bazı kolaylıklar da sağlamış idi.

Yukarda da kısmen belirttiğimiz gibi, Selçuklu ülkesi, Büyük Selçuklular ülkesi gibi, İlhanlı ülkesinin katı kesiminde yer aldığından, buradaki ticaretin iç veya dış olarak ayrılmasında bazı problemler olabilir. Bununla birlikte ülkenin kuzey, güney ve batısıyla olan ticareti, doğrudan dış ticaret olarak alabiliriz. Zaten Selçuklu Türkleri Akdeniz ve Karadeniz'e açıldıktan sonra dış ticaret daha önemli olabilecektir. Beylikler Devri'nde de bu ticarete batıda Adalar Denizi yoluyla yapılan ticaret eklenebilecektir.

Selçuklu ülkesinin dış ticareti, üç ana eksen etrafında oluşmuştur. Bunlardan birisi doğu-batı, öteki kuzey-güney ve üçüncüsü de deniz yoludur. Doğu-Batı eksenindeki dış ticareti de ikiye ayırmak, ülkenin doğusu ve ülkenin batısı olarak kabul etmek gerekir. Doğusu bir yandan Selçuklu ülkesi ve öteki Asya ülkeleridir. Ülkenin batısı ise bu dönemde kendisi hayat-memat kavgasında olan Bizans ile yapılan ticarettir. Bizans ile ticaret, özellikle batı Anadolu'nun verimli ovalarındaki hububat üretimi esaslı da kabul edilebilir.

Anadolu sahasının kurak iklim şartlarında kıtlıkla karşılaşması sebebiyle, zaman zaman batı sahasıyla ile ticaret ilişkileri büyük önem taşıyordu.

Batıdaki ticaret, Beylikler Devri'nde daha etkili olmuştur. Aydınoğlu Umur Bey'in bu ticarete büyük önem verdiği, ülke içinden Adalar Denizi kıyılarına yönelen mallardan bedraka vergisini kaldırdığı Denizli'deki kitabesiyle bilinmektedir. Umur Bey, Sakız adasında, bir tür serbest pazar haline getirdiği Ceneviz tüccarlarıyla bu ticareti en iyi şekilde düzenlemiş idi.

Kuzey-güney eksenindeki ticaret de bir yandan Kafkaslar'dan güneye, Bağdad ve Memlük Devleti'ne uzanırken, öte yandan Karadeniz kıyılarına dayanır. Karadeniz kıyılarındaki ticaret, doğu kesimindeki Trabzon-Rum Devleti'yle yapılabilir. Bu sahada üretilen keten ve öteki yaz elbiselikleri önemli bir ticaret metaı idi.

Fakat bu sahada asıl önemli olan Sinop başta olmak üzere, Samsun, Fatsa ve Ünye limanlarıyla Karadeniz kuzey ve doğu kesimi limanları arasındaki münasebetlerdir. Karadeniz kuzeyinin Selçuklu ülkesi ile çok yakın bağları bulunduğundan, özellikle Sinop Limanı XII. yüzyıl sonlarında etkili konumu korumuş, öncelikle bu liman XIII. yy. başlarında alınmış idi. Böylece Kırım ve Karadeniz kuzeyi ile ilişkilerde önemli bir kapı elde edilmiştir. Sonraki zamanlarda Selçuklu hâkimiyeti doğuya doğru gelişmiş, Samsun, Fatsa ve Ünye limanları da Selçuklu idaresine geçmiş idi.

Bütün bu limanlar, Karadeniz kuzeyi ile yakın ilişkili idiler. Karadeniz kuzeyi ise sadece Selçuklu ülkesi için değil, fakat aynı zamanda İslam dünyası için de çok önemli idi. Memlük ve İslam ülkesinin çoğu ihtiyaçları, mesela köle ve kürk vs. bu ticaret yolu ile karşılanıyordu. Karadeniz kuzeyi ile olan ticarette, bu limanlar kadar ülke içindeki Sivas şehri de büyük bir

önem taşır. Sivas ve buradan güneye giden yol da canlı bir ticarete sahne oluyordu.

Selçuklu ülkesinin güney kesimlerinde, Memlük ülkesine komşu bir alanda kurulan Yabanlu pazarı, (F. Sümer, Yabanlu Pazarı) sadece ülke içi ticarette değil, ülkeler arası ticaret için de büyük bir önem taşıyordu. Çünkü burası kuzey-güney ekseni üzerinde olup, adeta devrine göre bir açık-pazar özelliği göstermektedir.

Selçuklu ülkesinin güneyi ile olan ticaret, bu yolun büyük önemini gösteriyordu.

Burada dikkat edilecek husus, bu tür dış ticaret yapanların kimlikleridir. Türk ve Müslümanlar ülkeler arası dış ticarette de etkin idiler. “Hoca”, Reşideddin’in de açıkça belirttiği gibi Türkçe bir kelime olup, din adamı veya eğitici olmayıp, doğrudan ülkeler arası büyük ticaret yapan etkili ve nüfuzlu kimselerdir. Böylece, XII. ve XIII. yüzyılda “Hoca” lakabı ile anıldığını bildiğimiz kimseler, büyük tüccar demektir. Bunlar arasında da Müslüman adı taşıyanlar bir hayli çoktur.

Bu arada Selçuklu ülkesinde, Avrupa ile Asya arasında ticaret yapan Avrupalı=Frenkler de mevcuddur. Bunlar Selçuklu Devleti’yle ticaret anlaşması imzalamış olan ülkelere mensub idiler. Samsun, Sivas gibi şehirlerde XIII. yüzyılda varlıklarını kesinlikle bildiğimiz bu tüccarlar, oralarda kendi kurallarıyla ticaret yapıyorlardı. Onların küçük kiliseleri ve kendi işlerini tanzim edebilecek noterleri vardır. Noter bu anlamıyla daha o dönemde, XIII. yüzyılda Farsçaya ve bu arada Türkçeye geçmiş bulunmaktadır.

D. Şehirlerde Ekonomik Hayat

XII. yüzyıl sonlarından itibaren şehirlerin gelişmesi ile Selçuklu ekonomik hayatı, çok yönlü bir gelişme gösterdi. Öncelikle kırsal alanlardaki üretim artmış, Türk boyları hem hayvan beslemekte, hem de

onlardan elde edilen mahsullerde önemli bir artış sağlamış idiler. Özellikle gıda ihtiyaçlarının karşılanmasında bu türden üretim büyük bir önem taşır. Bu aynı zamanda yün, deri ve öteki maddeleri ile sanayî üretimini de beslemekte idi.

Şehir hayatının artması, şehirlerde ihtiyaçları orada giderecek mesleklerin ve sanat erbabının buralara yerleşmesi ile sonuçlanmıştır. Şehirlerde eski yerli Hıristiyan çarşıların yanında, doğrudan mensupları Türk ve Müslüman olan çarşılar da ortaya çıkmıştır. Vakıf kaynakları, XIII. yüzyılda hemen hepsi Müslüman olan şehir çarşılarını vermektedir. Konya, Kayseri, Sivas gibi şehirler yanında Ankara ve Kırşehir çarşılarında da böylesine Müslüman esnaf bulunmakta idi.

"Pazar" adıyla anılan çarşılar, bu şehirlerde etkilerini XX. yüzyıl ortalarına veya günümüze kadar devam ettirmişlerdir. Ankara şehrinde At-pazarı, Saman-pazarı, Koyun-pazarı doğrudan şehrin içinde bulunmaktadır. Bunlar XII. ve muhtemelen XIII. yüzyılda oluşmuş idiler. Konya şehrinde XII. yüzyıl ikinci yarısında oluşmaya başlayan çarşı düzeni de ayrıntılı olarak bilinmektedir (T. Baykara, Konya). Vakfiyeler, Kırşehir gibi çok büyük olmayan bir şehirde dahi ekonomik hayatın çok yönlü çarşılarda devam ettiğini açıkça gösteriyor (Cacaoğlu Vakfiyesi). Bu şehirlerdeki çarşılarda çoğu üretici ve birazı da satıcı olmak üzere pek çok meslek adı da bilinmektedir (E. Merçil, Türkiye Selçuklularında Meslekler).

Burada yeniden vurgulamak istediğimiz husus, bu pazar ve çarşılardaki üreticilerin hemen tamamının Türk ve Müslüman olmalıdır. Şüphesiz bu oluşum, İç Asya'dan, İran ve öteki İslam ülkelerinden gelen sanatkarlar ile de sağlanmış idi. Aralarında mimar olmak üzere birçok gayrimüslim de bulunuyordu.

E. Paralar

Sikke=madenî para, ticaretin gelişmesinde en önemli unsurlardan birisidir. Selçuklu ülkesinde, XI-XV. yüzyıllarda da sikke=para basılması ve kullanılması kendisine mahsus bir seyir izlemiştir.

Fetih Yılları ve Beylikler Dönemi: Bu zamanda ülkede Bizans ve komşu zengin ülkelerin paraları kullanılıyordu. Mısır, Roma ve öteki ülkelerin paraları ünlü idi. Dakyanus altını, Selçuklu tarihlerinde de geçmektedir.

Türk Beyleri bir süre sonra ülkede etkili olunca kendi paralarını bastırmışlardır. Danişmentliler ilk olarak Grek harfleriyle yöredeki eski paraların kalıplarını pek az değiştirerek XII. yüzyıl başlarından itibaren sikke bastırdılar. Saltuklu, Mengücekli ve Artuklu beylerinin bastırdıkları (kestirdikleri) paralar da mevcuttur.

Türkiye Selçuklularında ilk paralar Bizans paraları modelinde basılmış (Mesud b Kılıçarslan, 1116-1156 adına bakır) idi. XII. yüzyıl sonlarında 573/1177 tarihinde Konya'da II. Kılıçarslan altın sikke de kestirmiş; bu Sultan'ın gümüş ve bakır paraları da vardır. Selçuklu ülkesinde kestirilen melik ve sultanlarının paralarının üzerinde kimi zaman atlı kabartmaları da bulunmakta idi.

635/1237 tarihinden itibaren altın sikke kesimi artmıştır. Dinar diye de anılan bu sikkeler (4,2-4,55 gr) XIII. yüzyıl boyunca sonraki yıllarda da kesilecektir. Dirhem diye de anılan gümüş para (2,8-2.9 gr) kesilmesi ise çok daha fazladır. Gümüş paralar; beyaz renklerinden dolayı, daha İç Asya Türk devletlerinde akça diye anılmakta olup, Selçuklu ülkesinde de bu ad yayılacaktır. XIII. yy. ortalarında ekonomik hayat çok arttığından gümüş para ihtiyacı dolayısıyla aynı sene içinde birkaç kere para kesildiği de olmuştur.

Türkiye Selçuklularının son paraları, İlhanlı hükümdarları ile müşterektir (700 tarihli Alaeddin Keykubad ve Gazan Han). Bu arada

İlhanlılar, eski sikke kesim yerlerindeki darphanelerde sikke kestirmeye devam etmişlerdir. Selçuklular zamanında Konya'da kesilen sikkeler yeni dönemde Kayseri, Sivas ve Erzincan gibi yörelerde de kesilmeye başlanmış idi.

İlhanlı sikkeleri XIV. yy. ortalarında azalmaya başlamış idi. Bu arada beylikler de kendi sikkelerini bastırmaya çalışıyorlardı. Aydın, Saruhan, Menteşe, Germiyanoğulları ile Eşrefoğullarının sikkeleri de XIV. yüzyıla aittir. Denizli'deki İnançoğulları da sikke kestirdiler.

Karamanoğullarının sikkeleri oldukça azdır. XIII. yüzyıl sonlarındaki nadir sikkeleri sonrasında XIV. yy. sonlarında artmıştır. Ama gümüş sikkeleri, Selçuklu sikkelerine göre hafiflemiştir: 1,55-1,85 gr kadar. Karamanoğulları da Osmanoğulları gibi XV. yy. başlarında Temür ile müşterek sikke kestirmişlerdir.

Osmanlı Beyliği'nin ilk zamanlarında altın ve gümüşün az olduğu kaynaklarda ifade edilmiş idi. Bununla birlikte Osman Gazi'nin dahi sikke kestirdiği anlaşılıyor; sonraki zamanlarda da bakır ve gümüş sikkeler bastırılmıştır. XV. yy. başlarında bir ara Temür ve oğlu Şahruh ile de ortak sikke kestirmişlerdir. XIV. yüzyılda beylerin hiçbirisi altın sikke kestirememiştir. Bu yıllarda Venedik Duka altını ile Ceneviz filorini ve Mısır Eşrefî altınları oldukça çok kullanılmakta idi.

Osmanoğullarının altın sikke kestirmeleri, Fatih S. Mehmed'in ancak son senelerinde 1477 sonrasında gerçekleşmiş olup, artık onların bir cihan devleti olduklarını gösterir.

Sikke Kesim Yerleri: Sikkeler, ya maden olan yerlerde, ya da önemli ekonomik merkezlerdeki darphanelerde kesilirdi. Bu sebeple sikkelerin, bilinen kesim yerleri kimi zaman beyliğin en önemli şehrini gösterdiği gibi, kimi zaman da maden çıkan yerleri göstermektedir. Maden-şehirde kesilen

sikkeler XIII. yüzyılda bir hayli çoktur. Bu arada kalabalık bir alıcı kitlesinin bulunduğu hükümdar ordugâhları da sikke kesim yerleri idiler.

F. Vergi

Selçuklu ülkesinde, günümüzde “vergi” olarak alınan hususları üç türlü ifade edebiliriz.

a. Mükellefiyet=yükümlülükler,

b. Aynî vergiler,

c. Nakdî vergiler.

Selçuklu ülkesindeki insanların, öncelikle kendileri veya hayvanları için bazı mükellefiyetleri vardı. Erken

dönem Osmanlı kayıtlarında dahi hisar yapmak, toprak sürmek, arık açmak vb. hususlarda hem insanların, hem de sahip oldukları hayvanların yükümlülükleri bulunuyordu. Bunu, mesela köy imamlarının hayvanlarına bazı işler yüklenmesin diye ayrıcalık verilmesinden daha iyi anlıyoruz.

İkinci kümede elde edilen veya bir şekilde imâl edilenlerden ürün türüne göre alınanlardır. Mesela hububat üretilmişse, aynen öşür alınması gibi. Bu hayvan üretiminde de hemen aynı şekilde söz konusudur ki genelde bu nisbet 1/40 etrafında olurdu. Bez dokuyanlardan da bez alınması gibi. Bu türden vergiler, yaygın deyimi ile aynî vergiler olarak kabul edilebilir.

Üçüncü kümede ise, nakit=para olarak alınan vergilerdir. Haraç, cizye, baç vs. bu türden nakit=para olarak alınan vergilerdi.

Selçuklu ülkesinde; öteki Türk ülkelerinde olduğu gibi, bazı vergiler şer’i=dinî kökenli, buna karşılık bazıları Türk örfünden gelmektedir. Vergilerde açıklık ve belirlilik en önemli hususlardan birisidir. Yeni konan, kaldırılan vergi veya mükellefiyetler herkesin haberdar olabileceği bir şekilde ilân edilirdi. Herkesin görebileceği yerlerde taş yazıtlar üzerine kazılmış vergi yazıtları, günümüze kadar gelmiştir. Kale kapıları, herkesin

girip çıktığı yerler olarak vergi yazıtlarının en çok bulunduğu yerlerdir: Ankara kale kapısı üzerindeki yazıt gibi. Kimi zaman da Ulucami duvarları, böylesine emirlerin kazıldığı yerlerdir (Ani, Diyarbekir ve Bayburt Ulucamileri gibi).

Öşür, haraç, cizye, baç, ubur, cevaz-ı rah, bedraka, yasama, kalan, kopçur, tuzgu, tagar, tamga, resm-i kudüm, ulak, tabkur gibi pek çok vergi ismi vardır. Bunların bir kısmını kesin olarak biliyorsak da, bunlar ve daha birçok vergi adı incelenmeyi beklemektedir. Bunlar arasında “Bac”, İç Asya’dan gelen ve hatırası günümüze kadar devam eden en namlı vergilerden birisidir.

Beylikler Devri’nin Özellikleri

Türkiye Selçukluları Devleti’nin İlhanlı etkisine girmesi, zaman içinde Selçuklu ordusunun inhilaline yol açmıştı. Varlıklarını Selçuklu ordusuna katılmakla sağlayan Türk boyları, kendi askerî güçlerini devam ettirdiler. Fakat bu askeri güçlerinin yerinde kullanabilecekleri merkezî ve güçlü bir devlet yoktu. İlhanlılar ülkenin dış güvenliğini kendi askerî güçleriyle koruyorlardı. Böylece onların askere ihtiyaçları yoktu. Oysa Selçuklu ülkesi asker çıkaran boylar ile meskûn idi.

Böylece askerî güçlerini korumak üzere, bazı güçler dikkati çekmeye başladı. Bir zaman için Selçuklu idaresi görevlisi olarak tayin edilenler zaman içinde bu görevlerini devam ettirdiler. Selçuklu Devleti’nin bir “sübaşı”sı, günümüz ifadesiyle bir valisi olan ve “Beğ” unvanlı kişiler, zaman içinde idare ettikleri yörelerde daha etkili olmaya başlamışlardı. Böylece Osman Beğ’in dahi bir zaman Selçuklu Devleti’nden tuğ ve tabl u alem alan bir görevli olduğu seziliyor.

Beylikler Dönemi denilen XIV. yüzyıl içinde, Selçuklu ülkesindeki beyler, sonradan Osmanoğulları kendilerine 1299 tarihinde bağımsızlık

kabul etmelerine rağmen, böyle bir hareket söz konusu değildir. Ülkedeki yüksek hâkimiyet, 1356 senesine kadar İlhanlılarda bulunmaktadır.

Bir “Beğ”, Türk devlet anlayışı gereğince, yönetim mıntıkası dahilinde, tebaası indinde adeta tam bağımsız bir özellik taşır. Bu binlerce yıldır devam eden bir örfdür. Aydınoğlu Umur Beğ’in, Denizli/Tonuzlu beylerinin ve bu arada Orhan Beğ’in 1350 İlhanlı Devleti’nin bütçesine katkıda bulunmaları, sözü edilen yıllarda “Beylik” devrinin tam olarak devam ettiğini gösterir.

Beylikler Dönemi’nin 1356 sonrasındaki tarihi ise, beyliklerin kendi iç çekişmeleri ile geçer. Orhan Gazi, Germiyan beyleri ve bu arada Karamanoğulları dikkati çeken beyliklerdir. Bu arada İlhanlı ülkesinin orta ve doğu kesimlerinde de beylikler vardır. Akkoyunlu ve Karakoyunlular ile daha güneydeki Celayirliler gibi. Bu arada mahallî idaresini devam ettiren Artukoğullarını da unutmamak gerekir.

Bütün bu sayılan beyliklerin ortak özellikleri vardır. Bunlar, kısmen Selçuklu, fakat daha çok İlhanlı Devleti’nin geleneklerinin izindedirler. Anadolu sahasının çoğu yerleri için, halk ve insan unsuru değişmemiştir. Bu arada bu sahanın orta ve batı kesiminde yerleşik hayat, kışlaklardaki köyler ve şehirlerdeki hayat oldukça artmış bulunmaktadır. Buna karşılık ülkenin özellikle doğu kesiminde birbirine düşman görünen iki Türkmen taifesinin idaresi vardır. Akkoyunlular ve Karakoyunlular.

Akkoyunlular ve Karakoyunluların insan unsuru, hemen aynıdır. Bu boyların arasındaki çekişme doğrudan bir kardeş kavgası, bir kardeş çekişmesinden ibarettir.

Sivas ve Kayseri şehrinde, Türkiye Selçuklularından beri devam edegelen canlı ekonomik hayat bu dönemde de devam etmektedir. Sadece şehrin gelişme çizgisi, yükselmekten ziyade, artık biraz yatay gitmeye başlamıştır. Yoksa Sivas olsun, Kayseri olsun ve hatta Ermeni nüfusunun

fazla olduğu rivayet edilen Erzincan olsun, şehir hayatının bütün canlılığı ile devam ettiği yerlerdir.

1. Türk Dilinin Rağbet Kazanması

Beylikler Devri'nin en önemli sosyal neticelerindenbirisi Türk dilinin bu dönemde büyük bir önem ve rağbet kazanmasıdır. Daha XIV. yy. başlarında Aşyık Paşa'nın Türk diline kimesne bakmaz idi demesine alışan bizler, Türkçenin XIV ve XV. yüzyıllardaki büyük rağbetine şaşırabiliriz.

Türkçenin ve Türklüğün XIV. yüzyıldaki büyük rağbeti, XVI. yüzyıldaki yadırganışından da açıkça görülüyor. Ünlü Osmanlı Müverrihi Âli, Germiyanoğlu'nu, böylece kabul etmiş, ozanın birisinin "Yürüdügün çayır, akibetin hayır, yadiğin bal ile kaymak olsun" demesini çok beğendiğini ve bir sıpa bağışladığını alaylı bir şekilde yazmış idi. Germiyanoğlu, nihayet Anadolu beylerinden Türkçeyi bilen bir bey olup, onun Türk diline rağbeti sebebiyle Türkçe, Osmanoğulları zamanındaki büyük işlekliğini kazanabilecektir.

Türkçe bu dönemde gelişmiş, yeni kavramlar kazanmış, hatta İç Asya'dan gelen dil özelliklerini de kaybetmeye başlamıştır. Türkçenin gelişmesi, işleklik ve ayrıntıda özellikler kazanması ile Türk beyleri, dinlerini daha iyi anlamak için Kur'an'ın çevirisini okumak istemişlerdir. Türk beylerine yapılan Türkçe Kur'an çevirileri, başlangıçta bazı kısa sure ve ayetlere münhasır kalsa da Türkçenin üstünlüğünü sağlamıştır.

Türk bilim adamları, Türkçe bilim kitapları, mesela tıb kitapları telif etmeye başlamışlardır. Türkçenin bilim dili olmasında bu yüzyıldaki çabaların büyük bir yeri vardır. Türk bilginleri, Türk Beyleri için Türkçe yazmaya kendilerini mecbur hissediyorlardı. Hatta Türk beyleri, daha eski Türkçe ile yazılmış bazı kitapları da, rahat ve kolay anlamaları için olga-bolga dilinden çevirtiyorlardı.

Türkçenin rağbet kazanması, Türk dilinin ve Türk edebiyatının da önemli eserler kazanmasına yol açmıştır. Türk beyliklerinde Türkçe yazanlar etkili olmuşlar, önemli kazanç sahibi olmuşlardır. Türk beylerinin, Türkçe eser yazanları teşviki ve onlara hatırı sayılır bağışlarda bulunmaları, Türk yazıcılığının yeni eserler kazanmasına yol açmıştır.

Sonuç olarak XIII. yüzyılda çok az örnekleri olan, 1320’lerde dahi kimsenin bakmadığı Türkçe, Türk beylerinin de himaye ve teşvikleri ile sonraki zamanlardaki işlek ve zengin özelliğini kazanacaktır.

Türk bilim hayatı da bu devirde, Selçuklu Dönemi’nin özelliklerini devam ettirmiştir. Medreseler işlemeye, bilimsel çalışmalar yapılmaya devam etmiştir.

2. Yunus Emre-Hacı Bayram Veli

Kültürel birliğin timsali sayılabilecek şahsiyetler arasında, Beylikler Devri’nin başında ve sonundaki iki şahsiyeti özellikle anmak gerekir. Yunus Emre (ölm. 1324), Selçuklu hâkimiyeti sonrasındaki dağınıklığın insanlarda ve özellikle ruhlardaki etkisini, güzel bir Türkçe ile yazdığı şiirlerinde Allah birliği etrafında yeniden değerlendirmeye, birliği işlemeye çalışır. Onun açık, sade ve yalın bir şekilde söyledikleri, bütün Türkleri etkilemiştir.

XIV. yüzyılın kültür ortamında, Yunus Emre, bir bakıma yaylak-kışlak hayatı yaşayan Türklerin ve köylülerin duygularını seslendirir. Bir kısım şairler de beylerin saraylarında yazdıklarına karşılık arıyorlardı. Böylece onlar da bir bakıma değişen siyasîler ortasında, değişmeyenler olarak kalıyorlardı. Böylesine bir kültür temeli, sonraki birliğin de müjdecisi gibidir.

Hacı Bayram Veli (ölm. 1430) beyliklerin sonuna tesadüf etmekte, Ankara şehri ile adeta özdeş sayılmaktadır. Yunus Emre’nin aksine o, doğrudan şehre (şar) öncelik vermiş, manevî alanda yorumlanmak birlikte, gelişen ve büyüyen şehir hayatına da işaret etmiştir. Hem beyliklerin

kavgalarına şahit olmuş, fakat daha da önemlisi Temür Beğ’in Batı Asya’daki şiddetli fırtınasını da yaşamış idi. Bu sebeple o da, artık böyle olumsuzluklardan uzak, Anadolu sahasının bir ve beraber olmasını ister ve beklerdi. o, Osmanoğullarının böylesine birleştirici özelliklerini yakından görmüştür.

Beylikler Dönemi’nin dağınıklığında siyasî hudut tanımayan dervişlerin, Tanrı birliği esasındaki fikirleriyle, ayrı bir birliğin ümidini taşıdıkları ve bir bakıma onu da şekillendirdikleri sezilir.

Anadolu kavramının ortaya çıkması, XIV. yüzyılın bir diğer önemli sosyal neticesidir. Anadolu, Grekçe bir kelime olarak doğrudan doğu, bir başka deyişle güneşin doğduğu yerdir. Burasının doğu olması, tabiatıyla kendisinde oturan bir insan için söz konusu değildir. Konya’da oturan Selçuklular için, Anadolu ancak ülkenin doğusu, Diyarbekir tarafları olabilirdi ki böylesine bir tanım ve tarif veya terim yoktur.

Aydınoğlu Umur Beğ ile Osmanlı Türkleri XIV. yy. ortalarında Çanakkale Boğazı’nın ötesine geçince, oralardan Asya yakasına baktıklarında, oralar insanlarının bu yakaya doğu anlamında Anadolu dediklerini duymuş olmalıdırlar. Sonraki zamanlarda da Osmanlı Türklerinin her geçen gün Rumeli sahasına geçmeleri, oralarda yurt tutmaları sonucunda mesela Edirne söz konusu olunca Bursa’nın içinde yer aldığı topraklar artık Anadolu sayılabilirdi.

Böylece Türkiye Selçukluları ve Diyar-ı Rum beylikleri zamanında bir anlam ifade etmeyen Anadolu, XIV. yüzyılın ikinci yarısında belirli bir anlam yüklenmiş oldu. Böylece Anadolu, artık günümüze kadar devam eden anlamını kazanmış oldu. Bu anlam, İstanbul’un devlet merkezi olmasından sonra daha da gelişti. Neticede Osmanlı Devleti’nin bütün doğu ve hatta Asya toprakları da bu adla anılır oldu. Kırım’ın doğusundan, Trablus-şam kıyılarına ve hatta Afrika’nın kuzeyi de bu adla anılır oldu. Piri

Reis'in, XVI. yüzyılın ikinci çeyreği başlarında kaleme alınan Kitab-ı Bahriye'sinde bu konuda çarpıcı kayıtlar bulunmaktadır. Biz de artık XIV. yüzyılın ikinci yarısındaki olayları söz konusu ederken Anadolu terimini rahatlıkla kullanabiliriz.

3. Ülkenin Eski Sahaları

Ülkedeki iç siyasî parçalanma sebebiyle, ülkede ve özellikle kırsal alanlarda güvenlik kısmen gerilemiştir. Kale ve şehir surlarının dışına taşan ve büyüyen şehirler, zaman zaman tehditlere maruz kalmıştır. Güvenliğin azalmasıyla, bir kısım şehir halkı, surların dışındaki sahalardan içerilere sur içlerine çekilmiştir. Beylikler Devri'nin, toplum bakımından dikkati çeken birinci gerçeği şehirlerin küçülmesidir.

Beylikler Devri'nde artık Anadolu lafzı da kullanılabilecek olan eski Diyar-ı Rum şehirleri oldukça küçülmüşlerdir. Gerçi XIV. yüzyılın ikinci çeyreği içinde, şehirlerdeki hayatı ve şehirlere yerleşmeyi teşvik için bazı tedbirler de alınmıştır. Bunların içinde en çarpıcı olanı Niğde şehrine yerleşecek Hıristiyanlardan cizye alınmayacağına dair vergi kitabesidir. Bununla Niğde şehrine yeni yerleşmeler teşvik edilmeye çalışılmıştır. Bu ferman bize, şehir nüfusunun gerilediğini, şehirlerde bazı işleri görecek kimse bulunmadığını açıkça gösteriyor. Şehirlerdeki bu iş gücü açığını gidermek amacıyla şehirlere yerleşmeler teşvik edilmiştir.

Bu türden teşviklerin neticeleri hakkında, kaynaklarda çok açık bir bilgiye sahip değiliz. XIV. yüzyıl sonlarında, şehirlerin sur dışı alanlarındaki nüfusun hemen hiç kalmadığını açıkça görebiliyoruz. Bunun iki kesin örneğini Turhal ve Sivas'ta görüyoruz: Bir kayalık tepe üzerinde küçük bir kaleye sahip Turhal'da halk daha ziyade aşağıdaki Turhal nehri kıyılarına yerleşmiş idi. Fakat güvenlik azalınca halk da dağılmış, kaleye veya civardaki uygun köylere çekilmiş idiler. Bu sebeple, sur dışındaki şehir sahasının hemen tam ortasında yer almış olan Ulucami işlevsiz

kalmıştı. Kadı Burhaneddin, hasmını Turhal kalesinde kuşatınca Ulucamii kendisi için bir kışla ittihaz etmişti. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla artık Ulucamiin cemaati söz konusu değildi.

Benzer bir durumu, XV. yüzyıl başlarında Sivas şehrinde görüyoruz. Sivas Ulucamii de, buralardaki şehir nüfusunun azalması hatta tamamen kaybolması üzerine işlevsiz kalmış, bir âsinin karargahı olmuştu. Sivas şehrindeki bu nüfus gerilemesi, Beylikler Devri'nin genel özelliklerine de uygundur. Bu arada şehirde, Kadı Burhaneddin zamanında belirli bir canlılığın varlığını ayrıca belirtelim.

Anadolu sahasındaki beyliklerde, şehir hayatına bağlı bir ekonomi yerine, hayvansal ve ziraî üretim canlanmış idi. Osmanlı-Karamanlı mücadelesi sırasında Konya halkının kale surları dışında harmanları bulunduğu Osmanlı tarihlerinde nakledilmiştir. Aynı şekilde Karamanoğlu'nun bundan böyle "dana ve buzağı kovalamaktan gayri bir iş yapmayacağı" da belirtilmiştir. Bu ise doğrudan hayvan besleyicilik demektir.

4. Uç Şehirleri

Selçuklu eski sahası, İç Anadolu ve çevresindeki şehirlerdeki gerileme bir gerçekse, Uç'taki beyliklerin merkezi olan şehirler ise, ayrı ve yeni bir gelişmenin içinde olmuşlardır. Menteşe Beyliği'nden başlayarak (merkezi Beçin) Aydın, Saruhan, Germiyan ve nihayet Osmanlı Beyliği'nin merkezi olan şehirler, XIV. yüzyılda dikkate değer bir gelişme göstermişlerdir.

Sosyal bakımdan böylesine bir gelişme, merkezî sahalardaki küçülen şehirler insanının nerelere gittiğini de açıkça göstermek bakımından önemlidir. Çünkü, yeni gelişen, önemli bir gelir imkânına kavuşan bu Uç beyliklerinin şehirlerine, ülkenin iç kesimlerinden önemli sayıda şehirli nüfus göçmüş olmalıdır. Böylece, klasik Selçuklu Dönemi'ndeki

Anadolu sahası Türk şehir özelliklerini bu beyliklerin şehirlerinde de açıkça görmekteyiz.

Bunlarda (Beçin, Ayasuluğ-Tire, Manisa, Bergama ve Bursa) yukardaki bölümlerde, sadece Ulucami vesilesiyle temas ettiğimiz özellikler dışında başka hususlar da etkindir. Bu şehirlerde de sanayi üretimi başlamış, Türk-Müslüman esnaf ve sanatkarlar şehir hayatında etkili olmaya başlamışlardır. Daha da önemlisi, bu şehirlerin önemli bir kesiminde dış ticaret de, özellikle Adalar Denizi ile söz konusudur.

Aydınoğlu Umur Bey başta olmak üzere, ufku ve hedefleri büyük olan beyler, siyâsî dağınıklığın etkisini dostluklarla gideriyor, birbirlerine destek oluyorlardı. Ayrıca ülke içi ticarî hareketliliği teşvik için de önemli tedbirler alıyorlardı. Aydınoğlu Umur Bey, Sakız adasını (karşısındaki Çeşme ile kontrol ederek) bir dış ticaret merkezi haline getirmiş ve bu durum, XVI. yüzyıl sonlarına kadar devam etmiştir. Böylece Beylikler Dönemi'nde oluşan ekonomik düzen, ancak XVII. yüzyıl başlarında değişecektir. Bunun sonucunda, Beylikler Devri'nin eski merkezleri, şehzadelerin sancak merkezi olan Manisa dışında, önemli ölçüde gerileyeceklerdir.

Sonuç olarak, Beylikler Dönemi, çok yönlü gelişmeleri ile; sonraki Osmanlı Cihan Devleti'nin doğuşunu hazırlamıştır. Bir başka deyişle, Beylikler Devri'nin siyasî dağınıklığı, birlik özlemini pekiştirmiş ve Osmanlıların kurduğu birliği sağlamlaştırmıştır.

İzmir Şehri ve Tarihi (İzmir 1974); İzmir şehrinin XIV. ve XV. yüzyıllardaki durumu nispeten az işlenmiştir.

Yatağan, Tarihi Yeniden Yaşatma Denemesi (Tokyo, 1984); Rum diyarına Türklerin gelmesi ve bir köyün iskânı ile ilgili konular bu ök monografisinde, mahallî ve sözlü kaynaklar yardımıyla incelenmiştir.

Türkiye Selçukluları Devrinde Konya adlı kitabı, doçentlik çalışması olup, Konya şehrini değişik bir bakış açısıyla incelemiştir. (Ankara 1985, 2. baskı, Konya 1999) Türk şehircilik geleneklerinin içinde, Konya şehrinin özellikle XIII. yüzyıldaki düzeni bulunmaya çalışılmıştır.

Denizli Tarihi, 1070-1429 (İstanbul 1969) adlı çalışması doğrudan devrimizle ilgilidir. Burada sadece siyasi tarih değil, öteki hususlar da ele alınmışsa da sonraki yıllarda yaptığımız gözlemlerin yer alacağı 2. baskı hazırlanmaktadır.

Anadolu’nun Tarihi Coğrafyasına Giriş, Türk Devri İdari Taksimatı, Ankara 1988, 2. baskı, Ankara 1999 (Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü); Fetih döneminden itibaren ilk Beylikler, Selçuklu, Beylikler ve Osmanlılar devrinin idarî meseleleri ele alınmıştır.

Anadolu’nun Selçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisadi Tarihine Ait Araştırmalar, İzmir l990, bir kısmı önceden kaleme aldığımız Antalya, Denizli, Niksar ve Tokat ile ilgili makaleler olup, bir kesimi ise eski doçentlik calışmamızdan bazı bahislerdir.

Aydınoğlu Gazi Umur Bey, Ankara 1991 (Kültür Bakanlığı Yayını); XIV. yüzyılın bu namlı beyinin halk için yazılmış hayat hikâyesidir. Ancak bazı yeni konulara da temas edilmiştir.

Gıyaseddin Keyhusrev, Gazi-şehid, Ankara 1996 (Türk Tarih Kurumu Yayını). Türkiye Selçuklularında bir dönemin sonunu ve yeni bir dönemin başlangıcı demek olan sultanın hayat hikayesidir; Mahallî bilgiler ile de desteklenmiş, Antalya ve Denizli yöresinin fetihleri ele alınmıştır.

Türkiye’nin Sosyal ve İktisadî Tarihi (XI-XIV. yüzyıllar) Ankara 2000.

Tuncer Baykara’nın bu konudaki diğer makaleleri:

“Denizli’de Yeni Bulunan İki Kitabe”, Belleten, XXXIII/130, 1969, s. 159-162. (Bk. 4. sıradaki kitabım).

“Doğu Anadolu= Türkmenia”, Atsız Armağanı, İstanbul 1976, s. 61-66.

“Honaz Şehri ve Selçuklu Devrindeki Önemi”, İÜ İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, VII/3-4, 1979, sh. 207-210. (Bk. 4. sıradaki kitap).

“Uşak Hakkında”, Uşak Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 6, 1979, sh. 8-9.

“Selçuklu Devri Antalyası Üzerine Bazı Düşünceler”, Birinci Milli Türkoloji Kongresi (1978) Tebliğleri, İstanbul 1980, s. 279-286. (Bk. 4. sıradaki kitap).

“Bodrum Adına Dair”, Belleten, XLV/2, 178 (1981), s. 5-8 (Bk. 4. sıradaki kitap).

“Alaiye’de Bazı Yeni Kitabeler”, İÜEF Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı: 12 (1981- 1982) s. 579-586 (Bk. 4. sıradaki kitab).

“Urla İskelesinde Yahşı Beğ Camiinde bir Kitabe ve Tahlili”, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi, II/1 (1984), s. 97-99.

“Anadolu Yer Adlarının Orta Asya’da’ki Benzerleri Üzerine bir Kaynak”, Türk Yeradları Sempozyumu (1984) Bildirileri, Ankara 1984, s. 265-273.

“Selçuklu Çağında Konya’da Türkler ve Ermeniler”, Tarih Boyunca Türklerin Ermeni Toplumu ile İlişkileri Sempozyumu Tebliğleri, Ankara 1985, s. 75-77.

“Vakfın Gelişme ve Gerilemesindeki Etkenler”, 2. Vakıf Haftası Tebliğleri, Ankara 1985, s. 19-21.

“Türkiye Selçuklularında İdari Birim ve Bununla İlgili Meseleler”, Vakıflar Dergisi, XIX (1985) s. 49-60.

“Niksar Kalesi ve Tarihi”, Türk Kültürü Araştırmaları, Prof. Dr. H. Z. Koşay’ın Hatırasına Armağan, XXIV/2, 1986, s. 15-36, (bk. 4. sıradaki kitap).

“Şehre Küstü”, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi, Ankara 1986 II, 67-73, (bk. 4. sıradaki kitap).

“ İzmir Camiine ait Bir Kitabe ve Tahlili”, İÜEF Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı: 13 (1983-1987), s. 169-176.

“ Türklerde ve Anadolu’da Şehir Hayatı”, Tarihte Türk Devletleri Sempozyumu (1987), Ankara 1987, s. 397-406.

“Tokat Ulucamii Üzerine Bazı Düşünceler”, Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat, Ankara 1987, s. 291-294 (bk. 4. sıradaki kitap).

“ Hacı Bayram Veli ve Dönemine Umumi Bir Bakış”, IV. Vakıf Haftası (1986) Tebliğleri, Ankara 1987, s. 15-18; (bk. 4. sıradaki kitap).

“Alaeddin Keykubad’ın İmar Faaliyetlerinde Antalya ve Alaiye’nin Yeri”, Antalya II. Selçuklu Semineri (1987), Antalya 1988, s. 7-10; (bk. 4. sıradaki kitap).

“Türkiye Selçuklularında Bazı Vergilere Dair”, IX. Türk Tarih Kongresi (1981) Bildirileri, Ankara 1988, II, 687-695; (bk. 4. sıradaki kitap).

“Hacım Sultan Menakıbında Denizli”, Merkez Efendi Sempozyumu (Denizli, 1988) Bildirileri, Manisa 1989, s. 197-199.

“Selçuklu Devrinde Antalya’nın İdari Durumu”, Antalya III. Selçuklu Semineri (1989) Bildirileri, İstanbul 1989, s. 39-44.

“Nasreddin Hoca ve Dönemi”, I. Milletlerarası Nasreddin Hoca Sempozyumu (1989) Bildirileri, Ankara 1990, s. 33-39.

“Hıdrellez ve Türk Kültürü”, Milli Kültür, Sayı: 72 (Mayıs 1990) s. 4-6.

“Çeşme Kalesi”, Belleten, LIV/210 (Ağustos 1990), s. 603-630.

“Çeşme Kalesi”, Belleten, LIV/210 (Ağustos 1990) s. 603-630.

“ Saha Araştırmalarının Selçuklu Tarihi Bakımından Ehemmiyeti”, Tarih Metodolojisi Kollokyumu (1984, Elazığ) Bildirileri, Elazığ 1990, s. 243-245.

“Yunus Emre ile ilgili Menkıbelerde Tarihi Gerçekler”, IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Yunus Emre Seksiyonu, Ankara 1991, s. 1-6.

“Bir Selçuklu Şehri Olarak Antalya”, Antalya IV. Selçuklu Semineri (1992), Bildiriler, Antalya 1993, s. 38-43.

“Türkiye Selçuklularında Halkın Şehzadeler Mücadelesindeki Tutumu”, Altaica Berolinensia (PIAC, 34. Berlin, 1991), Wiesbaden 1993, s. 23-30.

“Türk Şehircilik Geleneğinde Tire”, Türk Kültüründe Tire, Ankara 1994, s. 9-13.

“Alaiye, Bir Selçuklu Şehri”, Alanya I. Tarih ve Kültür Semineri, Alanya 1994, s. 13-19.

“Gazi Umur Bey ve Batı Anadolu Ticareti”, İpek Yolları, Deniz Araştırma Gezisi Konferansları, Ankara 1994, s. 1-8.

“Ribat ve Rabad”, Hakkı Dursun Yıldız Armağanı, Ankara 1995.

“Yeni bir Ülkede Yeni İnsanlar”, Erdem (Atatürk Kültür Merkezi Dergisi) sayı: 23 (Ocak 1996) s. 451-464.

“Selçuklu İskân Gerçeği Olarak Ulucami”, Belleten, Sayı: 227 (Nisan 1996), s. 33- 58.

“Alaiye Tersânesi”, Alanya Tarih ve Kültür Seminerleri, Alanya 1996, s. 183-185.

“Selçuklular Devrinde İğdişlik ve Kurumu”, Belleten, LX/229 (Aralık 1996), s. 681-693.

“Garibler Mezarlığı, Bir Geçmiş Zaman Gerçeği”, V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Gelenek, Görenek, İnançlar Seksiyonu Bildirileri, Ankara 1997, s. 82-86.

“II. Haçlı Seferi’nin Türkiye Güzergâhı Üzerinde Bazı Düşünceler”, (İÜEF Tarih Araştırma Merkezi) Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri (26-27 Mayıs 1997) Bildiriler, İstanbul 1998, s. 15-21.

“Ayasuluğ’un Selçuklu Şehirleri Arasındaki Yeri”, Birinci Uluslararası Geçmişten Günümüze Selçuk Sempozyumu (4-6 Eylül 1997) Bildirileri, İzmir 1998, s. 1-2.

“Kasaba, Bir Terim Olarak”, Turgutlu Sempozyumu Bildirileri, Turgutlu 1998, s. 3-5.

“Selçuklu Kervansarayları Üzerine Notlar”, Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı: XIII (1998), s. 1-4.

“Batı Anadolu’da bir Peçenek Beyi: Kızılbey”, Belleten, sayı: 235.

“Anadolu’nun İlk Türk İskânında Kaleler”, XII. Türk Tarih Kongresi (Ankara 12-16 Eylül 1994), Kongreye Sunulan Bildiriler, III, Ankara 1999, s. 663-667.

“Hacı Bayram ve Şehir Hayatı”, Hacı Bayram Veli Sempozyumu (16 Kasım 1999) Bildirileri, Ankara 2000, s. 11-17.

“Bir Selçuklu Devri Türk Şehri Olarak Karahisar-ı Şarkî veya Şebin Karahisar”, Şebinkarahisar I. Tarih ve Kültür Sempozyumu (30 Haziran-1 Temmuz 2000) Bildiriler, İstanbul 2000, s. 1-4.

“‘Akça’ Deyimi Hakkında”, Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu Bildirileri, İzmir, 8-10 Nisan 1999, İzmir 2000, s. 25-26.

“İnançoğulları”, TDV-İslam Ansiklopedisi, XXII, 2000, s. 263-264.

Kaynaklar ve Araştırmalar

Siyasi olaylara ağırlık verseler de, bu ülkede yazılan tarihler de bir başka önemli kaynağımızdır: XIII. yüzyılda yazılan İbn Bibi’nin eseri ile (El Evamirü’l Alaiye fi umuri’l alaiye, Tıpkı-basımı Türk Tarih Kurumu, Ankara 1956) bunun XV. yüzyıl başlarındaki Türkçe çevirisi (Yazıcıoğlu’nun Tevarih-i Al-i Selçuk’u) en başta sayılmalıdır. XIV. yüzyıl başlarındaki Aksarayi’nin eseri Müsameret ül Ahbar (O. Turan yayınladı, 1944) ile ikisi, Anadolu’da yaşamış olan tarihçilerin eserleri olarak da önemlidir. Yazarı belli olmadığından Anonim diye anılan Tevarih-i Al-i Selçuk (fotoğraf neşri ve çevirisi F. N. Uzluk, 1952) XIV. yüzyılın ilk yarısında yazılmıştır. Yine bu yüzyılın başlarında kaleme alınan Niğdeli

Kadı Ahmed'in eseri El Veled üş-Şefik ne yazık ki hâlâ yayınlanmadı. XIV. yüzyıl sonlarında yazılan Aziz bin Ardeşir'in eseri Bezm ü Rezm de yayınlandı (1928); ayrıca Türkçesi de çıktı.

İlk Osmanlı tarihleri, Oruç Beğ, Aşıkpaşazade ve Neşri'ninki başta olmak üzere, Anonim Tevarih-i Âl-i Osmanlarda da XIV. yüzyıla ait güzel bilgiler vermektedirler. XV. yüzyıl tarihçisi Enveri Düstur-name'sinde, Aydınoğlu Umur Beğ'i ve sonra da Osmanlıları anlatır.

Türklerin yenerek ülkelerine hâkim oldukları Bizans Devleti'nin tarihçileri önemli kaynağımızdır. Bizans ve Haçlı tarihlerinin Batı dillerindeki çevirilerine son yıllarda Türkçeleri de eklenmiştir. Honazlı Bizans tarihçisi Niketas'ın eserinin ilk cildi yakında çıkmıştır. Süryani Tarihçisi Ebül Fereç çevirisi ile bazı Ermeni tarihleri de çevrilip yayınlandılar. Arap tarihleri, dönemimiz ile ilgili olarak siyasi ağırlıklı bazı bilgiler vermekle birlikte, nisbeten uzak bir sahada yazılmış olduklarından sosyal ağırlıkları azdır.

Bir büyük bilgi kaynağımız dönemden kalan her türlü resmi vesikalardır. Bunların bir kısmını Prof. Dr. Osman Turan yayınlamıştır: Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, Metin, Tercüme ve Araştırmalar, (Ankara l958). Aynı şekilde devrin Münşeat Mecmualarında örnek olarak verilmiş olan belgelerden de güzel bilgiler edinebiliriz. XIII. yüzyıl sonlarına ait bazı münşeat mecmualarını Prof. Dr. Adnan Erzi yayınlamışdır: Gunyetu'l-katib…, Ankara 1963; keza Rüsumu'r-risail…, Ankara 1963.

Vakfiyeler dönemimizle ilgili bir başka büyük bilgi kaynağıdırlar. Vakfiyeler, ayrıntıları biraz şüpheli de olsa, XII. yüzyıldan itibaren görülür (Danişment Gazi Vakfiyesi gibi). XIII. yüzyıl başlarından itibaren metinleri sıhhatli olarak intikal eden Vakfiyeler özellikle sosyal ağırlıklı olarak, dönemimizle ilgili çok yönlü ve güzel bilgiler verirler.

XX. yüzyıl başlarında Amasya Tarihi adlı eserini yazan Hüseyin Hüsameddin Efendi, Evkaf (Vakıflar) idaresinde çalıştığından, oradaki bilgileri eserinde kullanmıştır. Bu bilgiler öteki tarihlerde olmadığından, bir kısım tarihçiler verdiği bilgiden şüphe etmişlerse de, yazdıkları büyük ölçüde doğru olmalıdır. Kendisi bazı vakfiye metinleri de yayınlamıştır. Sonraki yıllarda özellikle rahmetli Prof. Dr, Osman Turan, XIII. yüzyılın ilk yarısına ait üç vakfiyeyi yayınlamış ve incelemiştir. Küçük bir kısmı Moğolca da yazılan 1272 tarihli bir vakfiye de Prof. Dr. Ahmet Temir tarafından yayınlandı. Vakfiye yayınlarına günümüzde de Prof. Dr. İsmet Kayaoğlu, Prof. Dr. Refet Yinanç, İ. Ateş, İ. Karabacak, S. Bayram ve diğerlerince devam edilmektedir.

Vakfiyelerden bazıları kitabe gibi taşa kazınmışlardır. Kütahya'da da Vacidiye Medresesi'nin kapısında, Germiyan Oğlu Umur Bey'in XV. yüzyıl başlarına ait Türkçe vakfiyesini T. Gülensoy yayınladı. Prof. Dr. Ahmet Temir'in yayınladığı ve Türk Tarih Kurumu yayınları arasında çıkan Kırşehir Emiri Cacaoğlu Nureddin'in 1272 Tarihli Arapça ve Moğolca Vakfiyesi (Ankara 1959), bu kaynak kümesinin ne tür bilgi ihtiva ettiğini en iyi şekilde bize göstermektedir.

Seyahat kitapları ve coğrafya eserlerinden bazıları da önemlidir. İbn Battuta, l330'lu yıllarda hemen bütün Anadolu'yu dolaşmış, eserinde çok önemli bilgiler vermiştir. Hemen aynı yıllara ait bir başka kaynak, Mesalik ül-Ebsar adıyla bilinmektedir. H. M. Kazvini'nin coğrafya eseri Nüzhet ül-Kulub G. Le Strange tarafından İngilizceye de çevrilmiştir.

Sikkeler (madeni paralar) ile ilgili olarak XIX. yüzyıl sonlarında başlıyan çalışmaları (İsmail Galib, Mehmed Mübarek, Halil Edhem) İbrahim ve C. Artukların kitabı tamamlamıştır: İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu, Cilt: I, II (İstanbul 1971, 1974).

Osman F. Sağlam, Ş. Erel, B. Butak ve diğerlerinin de konuyla ilgili çalışmaları vardır.

Dönenimimizin aslında çok önemli fakat aynı zamanda talihsiz bir kaynak kümesini Menakıbnâmeler teşkil etmektedir. Türkler arasında Menakıbnameler ile ilgili çalışmalar, ne yazık ki bir hayli geç ve ancak Avrupalı araştırıcıların konuya eğilmelerinden sonra başlamıştır. C. Huart, A. Eflakî'nin ünlü eseri Menakıb ül-Arifin'i Fransızcaya çevirmiş idi. Daha sonra Prof. Dr. Tahsin Yazıcı, bu eseri hem yayınladı hem de Türkçeye çevirdi. Danişmentname Prof. Dr. I. Melikoff tarafından neşr ve Fransızcaya çevrilmiştir (1960-61). Prof. Melikoff, daha önce de Enveri'nin eseri Düsturname'yi neşr ve Fransızcaya çevirmiş (1954).

Rahmetli Abdülbaki Gölpınarlı, Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli diye de anılabilecek olan Vilayetname'yi yayınlamıştır (1958). Önceleri, Prof. F. İz tarafından, Topkapı Sarayı nüshasının tıpkı-basımı neşredilen, Saltukname, Ş. H. Akalın tarafından, bilinen öteki nüshalarıyla karşılaştırılarak yayımlanmıştır (I-III, Ankara 1988-91). Son yıllarda A. Y. Ocak ile İ. Erünsal tarafından yayımlanan bir başka menakıb da, 1354'lerde kaleme alınan Elvan-Çelebi Menakıbnamesi'dir (İstanbul 1984, Ankara 1995). Menkıbelerle ilgili olarak, son zamanlarda çalışmalar daha ciddi boyutlarda ele alınmaya başlanmıştır. Mesela Seyşid Harun menakıbı gibi: Cemal Kurnaz, Makalat-ı Seyyid Harun, Ankara l991.

Mahalli tarih ve özellikle kitabe yayını itibariyle de bazı çalışmaları belirtmek gerekir. Anadolu'daki Selçuklu Devri'ne ait, 1935'lere kadar yayımlanan kitabeler, Ré pertoire Chronologique d'Epigraphie Arabe'de seneler itibariyle bulunmaktadır (IX-XIV. ciltler, Kahire 1937-1954). Bununla birlikte Halil Ethem/Eldem'den başlıyarak bazı araştırıcıları belirtmek gerekir. Bunlar arasında Yusuf Akyurt, İ. Hakkı Konyalı, M. Zeki Oral sayılabilir.

Araştırmalar

XI-XIV. yüzyıllar arasındaki sosyal ve iktisadi hayatı M. Fuat Köprülü, Zeki Velidi Togan gibi büyük bilginler başta olmak üzere eskidenberi araştırılmış ve neticeleri yayınlamışlardır. Mesela Fuat Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülahazalar, adlı sonradan kitap halinde de çıkan hacımlı makalesinde, Bizans-Osmanlı kültürel ilişkilerini incelemiştir. Köprülü, dini hayatla ilgili birçok makale ve kitap yazmıştır. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı birçok baskısı olan eserinde, Yunus Emre ve dolayısıyla, XIII. yüzyıl Anadolu'sunun sosyal hayatı da araştırılmıştır. Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu adıyla basılan kitabında, XIII yüzyılda Osmanlı Devleti'nin oluşmasındaki sosyal çevre de dikkatli şekilde ele alınmıştır.

Zeki Velidi Togan, Türkistan sahasının uzmanı olmakla beraber Moğollar Zamanında Anadolu'nun İktisadi Vaziyeti adlı makalesinde, XIV. yüzyıl başlarına ait önemli ekonomik bilgi vermiştir. Reşideddin'in Mektuplarında Anadolu'nun İktisadi ve Medeni Hayatına ait Kayıtlar makalesi de Anadolu sahasıyla ilgilidir. Umumi Türk Tarihine Giriş adlı büyük kitabında da konuyla ilgili birçok bilgi bulunmaktadır.

Amasya Tarihi müellifi olarak bilenen Hüseyin Hüsameddin (Yasar) Efendi, akademik tarihçiler tarafından söyledikleri abartılı bulunsa da, yararlandığı bazı kaynakların günümüze kadar ulaşmamış olması yüzünden yazdıkları dikkate değerdir. Onun Amasya Tarihi, (I İstanbul 1331-36.) adlı eserinin ayrıca titizlikte değerlendirilmesi gerekir.

Konumuzla ilgili ilk belli-başlı müstakil eserleri İsmail Hakkı Uzunçarşılı yazmıştır: Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri, (Ankara 1969) veya Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal (İstanbul 1941, Ankara 1970) adlı kitaplarında, Selçuklular ve beylikler ile

ilgili o zamana göre derli toplu bilgiler vardır. Mükrimin Halil Yinanç ise daha çok siyasi tarihle meşgul olmuştur.

Sonraki kuşağın en önemli ismi Osman Turan olup araştırmalarını büyük ölçüde Türkiye Selçuklularına ayırdığından, hemen bütün eserleri önemlidir. O On İki Hayvanlı Türk Takvimi kitabından sonra, asıl Selçuklu Devri'yle yakından meşgul olmuş, birçok vakfiye ile birlikte Aksarayi'nin eserini de yayınlamıştır. Onun eserlerinden şunlar dikkate değerdir.

Türkiye Selçukluları ile İlgili Resmi Vesikalar, Metin, Tercüme ve Araştırmalar, Ankara 1958.

İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler, Ankara 1954.

Selçuklular Devri'nde Türkiye, İstanbul l97l. (Türkiye Selçukluları hakkındaki en ayrıntılı eserdir).

Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, Ankara 1965.

Türkler ve İslamiyet, İstanbul l972.

Son devrin bir büyük Selçuklu uzmanı, Prof. Dr. Mehmet Altay Köymen, çalışmalarını daha çok Büyük Selçuklu Devleti'nin incelenmesine yöneltmişse de (bu konuda pek çok kitabı vardır), zaman zaman Türkiye Selçuklularına da eğilmiştir. Hatta hayatının son senelerinde, Anadolu sahasının tarihine dönmüş ve Alaeddin Keykubad'ı esas alan bir büyük monografi yazmakta iken yayınlayamadan vefat etmiştir (1993).

Rahmetli hocam Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu da genellikle Büyük Selçuklu Devleti'ni (Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İA, Selçuklular Mad.) incelemiştir. Ancak Türkiye Selçuklularının kuruluş tarihiyle ilgili bir araştırması da vardır., Fikret Işıltan, doktora tezi olarak Aksara'yi ele almış olup, ayrıca dönemimizle ilgili olarak Almanca ilmi eserlerden birçok çevirisi de vardır (N. Khoniates gibi). Aslında filolog olan Ahmet Ateş'in bazı makalelerinde, fikir hayatıyla ilgili güzel bilgiler vardır.

Ali Sevim ise Suriye Selçukluları tarihinin uzmanı olup, genel olarak sadece siyasi tarihle meşgul olmuşdur.

Faruk Sümer, uzun bir süre Oğuz boylarıyla ilgili çalışmalar yapmış, sonunda Oğuzlar adıyla çok önemli bir kitap yayınlamıştır (ilk baskısı Ankara 1967). Rahmetli Sümer'in Türkiye Selçuklularıyla ilgili birçok önemli makalesi de vardır ("Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi", Belleten, 1960, "Türkiye Kültür Tarihine Umumi bir Bakış" AÜDTCFD, 1962; "Anadolu'da Moğollar", SAD, I, 1969). Yabanlu Pazarı (İstanbul 1985) adlı monografisinde Selçuklu ticaret hayatı için önemli bilgilerler toplamıştır. M. C. Şehabeddin Tekindağ, Karamanoğulları ile başlıyan çalışmalarında, Yunus Emre'nin hayatı dahil birçok konuyu da tarihçi gözüyle incelemiştir. Prof. Dr. Neşet Çağatay'ın, Ahilikle ilgili incelemeleri vardır: Bir Türk Kurumu olan Ahilik. Mustafa Akdağ'ın Türkiye'nin İktisadi ve İçtamai Tarihi, I. eseri, döneminin izlerini taşımaktadır. M. Kemal Özergin, Selçuklu Devri'ndeki Anadolu kervan yollarıyla ilgili olarak başladığı çalışmalarını, beklendiği ölçüde getirememiştir. Prof. Dr. Aydın Taneri de konumuzla ilgili birçok çalışma yapmıştır.

Hepsi vefat eden yukardaki isimlerden sonra, Prof. Dr. N. Kaymaz'ın idare mekanizması ile ilgili makalesi dışında, Pervane Muineddin adlı kitabı vardır. Yaşar Yücel de yayımlanan iki kitabında, (Kadı Burhaneddin ile Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, I, Çobanoğulları Beyliği, Candar-oğulları Beyliği) siyasi tanih ağırlıklı çalışmalar yapmıştır. Ancak Y. Yücel'in son kitabında (Ankara 1988,) 1330-40 yıllarına ait olan Mesalik ül-Ebsar'ın Türkçe çevirisi de yer almıştır: s. 181-201. Günümüzde, fikri tarih esaslı olarak M. Bayram'ın çalışmalarını belirtmek gerekir. Prof. Dr. Erdoğan Merçil birçok makalesi yanı sıra Türkiye Selçuklularında Meslekler kitabı (Ankara 2000) ile dikkati çeker.

Avrupalı, yabancı araştırıcılara gelince, Geçen yüzyıl sonlarında C. Huart, hem Konya şehri, hem de Eflaki'nin eseriyle ilgili önemli eserler yazmıştır. F. W. Hasluck da dönemin dini hayatıyla ilgili çalışmalar yaptı (Christianity and Islam Under the Sultans). Bunlara karşılık W. M. Ramsay, antik dönem uzmanı bir arkeolog olarak kısmen Selçuklu Devri'ne de temas etmiştir (Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası, İstanbul 1961). W. Hinz vergilerle ilgili çalışması ile ünlüdür (ayrıca Risale-i Felekiye'yi yayınladı). P. Wittek 1935'lerde yazdığı toponimiyle ilgili makelesi dışında (Türkçe için bk. SAD, 1970), Menteşe Beyliği (Ankara 1944) ile ünlüdür. Fr. Taeschner, Osmanlılar devrindeki Anadolu yollarıyla uğraştıktan sonra, ahilikle ilgili birçok makale yazmıştır. Claude Cahen de Türkiye Selçukluları ile meşgul olmuştur ki Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, İstanbul 1979) diye Türkçesi de çıkan bir kitabı vardır. B. Flemming'in Selçuklular Devri'ndeki Antalya yöresiyle ilgili çalışması ise, hala Türkçeye kazandırılamadı.

E. Zachariadou, Batı Anadolu beylikleriyle ilgili güzel çalışmalar yapmıştır. Aynı şekilde, ilk Osmanlı dönemi belgelerinin gerçek bir uzmanı olan İ. Beldicianou'nun, dönemimizi de ilgilendiren pek çok makalesi vardır. En son olarak Speros Vryonis Jr da, dönem için, 1971'de önemli bir eser yayımlamıştır (The Declin of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization).

Kaynaklarımız arasında yer alan, maddi kültür eserleriyle meşgul olan arkeolog, mimar ve sanat tarihçileri ve belli başlı eserlerini görmek gerekir.

A. Gabriel, (Monuments Turcs d'Anatolie, Voyages Archeologiques, Un Capitale Turc: Brousse).

Halil Ethem Eldem, (Kayseriye Şehri, Niğde Kılavuzu).

K. Erdmann, (Das Anatolische Karavansaray des 13 Jahrhunderts).

Oktay Aslanapa, (Türk Sanatı, Türk Sanatı, I-II, İstanbul l973.

Sanat Tarihi Yıllığı, “Kalehisarda Bulunan Mimari Eserleri”, 1966-68.

“Anadolu’da İlk Türk Mimarisi, Ankara 1991.

E. Hakkı Ayverdi, (Osmanlı Mimarisinin ilk devri, I, II, ….)

Semavi Eyice (Pek çok makale).

Dağan Kuban, Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul l965.

Abdullah Kuran, (Anadolu Medreseleri,).

Gönül Öney (Ankara’da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971 ve birçok eser).

Oluş, Rüçhan Arık, (Kazılar, birçok makale).

Haluk, Beyhan Karamağralı, (Kazılar, Ahlat Mezartaşları).

Metin Sözen (Anadolu Medreseleri

C. Çulpan, (Türk Taş Köprüleri).

F. İlter, (Osmanlılara Kadar Anadolu Türk Köprüleri, İskilip).

M. Akok, (Birçok önemli makale: kaleler, kervansaraylar ve öteki yapılarla ilgili).

İbrahim H. Konyalı, Konya, Erzurum, Aksaray, Beyşehri, Karaman-Larende, Akşehir, Alaiye kitapları; özellikle kitâbe bakımından dikkate değerdirler.

Yusuf Akyurt, (Çeşitli Anadolu şehirlerindeki) Resimli Türk Abideleri, (Türk Tarih Kurumu Kitaplığı, yazma).

Aziz Ogan, “Aydınoğullarından İsa Bey Camii”, Vakıflar Dergisi, III (1965), s. 73.

Kandemir, Türkiye Seyahatnamesi, I, Ankara Vilayeti, Ankara 1932, (Kalecik Cami-i Kebiri).

Bunlara Müller-Wiener, C. Foss, Y. Ötüken, U. Tanyeli (Anadolu Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci, İstanbul 1987) gibi genç araştırıcıları da eklemek gerekir.

Aynur Durukan-M. S. Ünal, Anadolu Selçuklu Dönemi Sanatı Bibliyografyası, Ankara l994.

A. TOPLUM

Türkiye Selçkluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi / Prof. Dr. Mikâil Bayram [s.258-263]

Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Ünlü Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazâde, Tarih-i al-i Osman adlı eserinde Türkiye Selçukluları zamanında Anadolu'da Türkmen çevrelerde kurulan sosyal, kültürel ve siyasî kuruluşlardan biri olarak Ahi teşkilâtını (ahiyân-ı Rum) anmaktadır. Bu yazar Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacılar) diye Türkmen kadınlara mahsus bir örgütten de bahseder.1 Bu örgütün Ahi teşkilâtının kadınlar kolu olduğu anlaşılmış bulunmaktadır. Esasen bu iki teşkilât Selçuklu Sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ikinci saltanatı yıllarında Selçuklu Devleti'ni yeniden yapılandırma çalışmalarının bir parçası olarak devletin destek ve himayesinde kurulduğu görülmektedir. Bu Sultan'ın Ahi ve Bacılar için Kayseri'de bir sanayi sitesi inşaa ettiğini de biliyoruz. Araştırmalar, Türkiye Selçukları Dönemi'nde Ahi teşkilâtının ilk olarak Orta Anadolu'da (Kayseri) XIII. yüzyılın başlarında ortaya çıktığını ve bu asır içinde bütün Anadolu'ya yayıldığını göstermektedir. Özellikle Türkmenlerin Uluğ Sultan diye andıkları I. Alaeddin Keykubad zamanında bütün Anadolu'ya yayılmış ve devletin yapısı içinde yer almıştır. O dönemde belediye ve emniyet hizmetleri bu iki kuruluşa gördürülmüştür.

Anadolu'da Ahi Teşkilâtı'nın zuhurundan önce Azerbaycan'ın muhtelif şehir ve kasabalarında Türkmenler arasında Ahilik mesleğine mensup, kendilerine Ahi denilen esnaf ve sanatkar insanlar vardı. Fakat bunların bir örgüt hiyerarşisi içinde bulunmadıkları, münferit meslekî faaliyetleri icra edenler oldukları görülmektedir. Bilhassa Ahlatşahlar

(Sökmenoğulları) Devleti dönemi’nde Ahilerin Sökmenler ülkesinde yaygın olduklarını biliyoruz. Vakıa Anadolu’daki ilk ahilerin hemen hepsi Azerbaycan’dan ve bahusus Sökmen ilinden gelmiş kişiler oldukları görülmektedir. Anadolu Ahi Teşkilâtı’nın baş mimarı sayılan debbağların (derici esnafının) piri olup, Ahi Evren diye ünlenen Hace Nasîrüddin Mahmud, Hoyludur. Ahi Türk ve kardeşi Ahi Başara Urmiyelidir. Hoy ve Urmiye o dönemde Sökmen iline dahil idi. Tacir Mevdûd’un oğulları Ahi Şihabeddin Çoban ve Ahi Bedreddin Yaman Ahlatlıdırlar. Ahi Ahmet Nahcevanlıdır. Ahi Yusuf Sürmarlıdır. Velhasıl Merendli, Tebrizli, Zencanlı, Merağalı Ahiler bulunmaktadır.

34. Abbasi Halifesi en-Nasır Li dinillah’ın kurduğu Fütüvvet teşkilâtının üyeleri olan bu ilk Ahiler Anadolu’da örgütlenerek esnaf ve sanatkarları içine alan bir kuruluş olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta Ahilik Fütüvvet teşkilâtının içinde teşekkül etmiş ise de bilahare ayrı bir biçimde yapılanmış, Fütüvvet teşkilâtı ortadan kalktıktan sonra da Ahilik Anadolu’da varlığını uzun süre devam ettirmiştir. Bugüne kadar Ahilik üzerinde yapılan çalışmalarda genel olarak Ahi teşkilâtının yapısı, kültürel, sosyal ve ekonomik yönü üzerinde durulmuştur. Ahi teşkilâtının bilimsel temeli ve Anadolu Ahiliğinin bilimle ilişkisi üzerinde durulmamış ve araştırmalara konu olmamıştır. Burada Selçuklular Dönemi’nde Anadolu Ahi Teşkilâtı’nın bilimsel alt yapısı ve Ahilerin bilime yaklaşımları, bu yöndeki düşünce ve anlayışları ele alınacaktır.

A. Ahiliğin Kurulduğu Dönemde Anadolu’da

Bilimsel Ortam

Türkiye Selçukluları ve Orta Anadolu’da 100 kûsûr yıl iktidar olup, bilahare Selçuklular tarafından ortadan kaldırılan Danişmend oğulları Devleti Dönemi’nde Anadolu’da yoğun bir bir bilimsel faaliyet göze çarpmaktadır. Danişmend Oğulları Devleti ortadan kaldırıldıktan sonra da

Danişmendlilerin koyduğu bilimsel gelenek Danişmend ilinde devam etmiştir. Anadolu Selçukluları Devleti'nin kuruluşunu takip eden ilk 150 yıl ve Danişmendoğulları Dönemi'nde Anadolu'da telif edilen eserlerin hemen tamamı tıp, astronomi (heyet) matematik, felsefe gibi aklî ve tabiî ilimlere dairdir. Bu dönemde Anadolu'da bulunan bilim adamları bu yönde faaliyet göstermişlerdir. O dönemlerde Anadolu'ya gelip Kayseri'ye yerleşen Ömer b. Muhammed b. Ali es-Savî "Akaid-i Ehl-i Sünnet" adlı eserinin önsözünde; "Diyar-ı Rum'a geldim. Herkesin ilm-i nucûm (Astronomi) ile uğraşmakta olduğunu dinî ilimlerden bi-haber olduklarını gördüm" diyerek bu gerçeği ifade etmekte ve dinî ilimlere olan ihtiyacı karşılamak amacıyla eserini yazdığını bildirmektedir.2 Anadolu'da felsefeye ve tabiat bilimlerine yönelişin sebebi ilk devir Selçuklu sultanlarının ve Danişmendli devlet adamlarının Mu'tezile mezhebi eğilimli olmalarından kaynaklanmaktadır.

Bilindiği gibi Mu'tezile Mezhebi İslâm'ın doğuşundan bir asır sonra ortaya çıkmış, İslâm dinini, akıl ölçü ve kurallarına göre yorumlayan dinî ve felsefî bir harekettir. Mu'tezile mezhebi mensuplarına İslâm dünyası rasyonalistleri (akliyeciler) tabir edilir. Bir dönemde Abbasilerin Mu'tezile'yi resmî mezhep olarak kabul ettiler. Fakat IV. Hicrî asırda Eş'ari ve Maturidî mezheplerinin devletler tarafından desteklenmesi ve tasavvufî düşüncenin rağbet kazanması sonucu Mu'tezile mezhebi geri plâna itildi. Hatta mensupları takibe uğradı. Büyük Selçuklu Devleti kurulduktan sonra Tuğrul Bey'in Veziri Amidü'l-Mülk Ebu Nasr el-Kündürî Mu'tezile mezhebinden olduğu için bu mezhebi yeniden ihya etmek istedi. Eş'arilere karşı savaş açtı.3 Böylece Abbasîler zamanında bir dönemde başlayan Mu'tezile-Eş'ari mezhebi mücadelesi yeniden gündeme geldi. Bu durum, Eş'ariler arasında büyük bir huzursuzluk yarattı. Vezir el-Kündürî aleytarı büyük bir siyasî ve dinî mücadele başlatıldı. Eş'arî mezhebinden olan meşhur mutasavvıf Ebü'l-Kasım el Kuşeyrî "Şikâyetu

ehli’s-sünne ma nalehum mine’l-mihne” adlı bir eser yayınlayarak bu şikâyetleri dile getirdi Bu şikâyetlerin Tuğrul Bey’e de ulaştırıldığı anlaşılmaktadır.4 Abbasî Halifesi el-Kaim bi-Emrillah ünlü Eş’ari mezhebi siyaset bilimcisi Maverdî’yi diplomat olarak Tuğrul Bey’in yanına göndererek el-Kündürî aleyhtarı şikâyetleri Türk sultanına iletmiş olmalıdır. Bu şikâyetler Kündürî’nin azline ve tutuklanmasına daha sonra da idamına sebep olan en önemli olaylar arasında yer aldığı muhakkaktır.

Selçuklu hanedan ailesinden bazı şehzadelerin Ebu Nasr el-Kündürî’nin yürüttüğü dinî, siyasî politikadan yana oldukları anlaşılmaktadır. Yani bazı hanedan mensubu kişiler ve bunlara yakınlığı olanlar arasında Mu’tezile eğilimli kişiler ve şehzadeler vardı. Bu Mu’tezile fikirlerin hanedan üyeleri arasında taraftar bulması Selçuklu ailesinin muallimi olarak nitelendirilen Türkmen Danişmend Ali Taylu’dan (Danişmendoğullarının ceddi) kaynaklandığı sonucuna varmak imkan dahilindedir. Tarihçi Beyhakî’nin anlattıklarına bakılırsa Buharalı olan bu Türkmen Danişmend Ali Taylu başlangıçtan itibaren Selçuklu ailesi ile temas halinde bulunmuş ve Selçuklu Devleti’nin kuruluşunda pay sahibi olan bir kişidir. Kız vererek Selçuklu ailesiyle akrabalık da tesis etmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre Kutalmış’ın kayınpederi olmuştur.5

Süryanî tarihçi Ebu’l’Ferec, Danişmend Ali Taylu’nun oğlu ve Danişmendoğlu Devleti’nin kurucusu Melik Ahmed Gazi’den Anadolu fatihi Süleyman Şah’ın dayısı diye söz ederken bu gerçeği dile getirmektedir.6 Kutalmış’ın bu Danişmend Ali Taylu’nun damadı ve talebesi olduğu anlaşılıyor. Kutalmış ile Vezir Kündürî arasında da ilişki bulunduğu açıktır. Bu durum Kutalmış’ın Kündürî gibi Mu’tezile mezhebinden olduğunu gösteriyor. İbnü’l-Esir’in Kutalmış hakkında verdiği bilgiler bunu te’yid etmektedir. Bakınız İbnü’l Esir ne diyor: “Şaşılacak şeydir ki Kutalmış, Türk olmasına rağmen

astronomi ilmini çok iyi biliyordu. Bundan başka felsefe geleneği ile ilgili bilimleri de biliyordu. Kendisinden sonra oğulları ve ahfadı da felsefe geleneğinden gelen ilimleri öğrenmeye devam ettiler. Ve bu alanda isim yapmış olan bilim adamlarını himayelerine aldılar. Bu durum onların dinî inançlarında pürüz meydana getirdi”.7 Burada görüldüğü üzere bu bilgileri veren Eş’arî mezhebinden olan İbnü’l-Esir, Kutalmış’ın astronomi ve felsefe bilmesini tuhaf bulmakta bu felsefî bilgilerin onun dinî inanışında yer tutmasını da hoş bulmamaktadır. Bu yorum Kutalmış’ın Mu’tezile mezhebine eğilimi bulunduğunu gösteriyor. İşte İslâmda bu bilimsel geleneği yaratan da Mu’tezile mezhebidir.

Danişmend Oğullarının Kayseri şehir muhafızı olduğu bildiren İbnü’l-Kemal diye ünlenen Kayserili İlyas b. Ahmed adlı bir zat Danişmendoğlu Melik Ahmed Gazi’ye sunduğu “Keşfü’l-akabe” adlı astronomiye dair olan eserinin önsözünde Melik Ahmed Gazi hakkında şöyle diyor: “Pek çok filozoflar ve faziletli kişiler ve dünyanın dört bir yanından akliyeciler (ehl-i ukûl) o yüce zata yöneldiler ve her biri sahip oldukları ilimlerini yaymaları ve ilimlerini uyguladıkları ölçüde o Hazretin cömertlik denizinden pay almaktalar”.8

Görüldüğü üzere Melik Ahmed Gazi de aynen eniştesi Kutalmış gibi felsefe geleneğinden gelen bir kişidir. Kendisine Danişmend denmesi de bundandır.

Kutalmış’ın oğulları ve ahfadı olan Türkiye Selçuklularının ilk sultanları, dinî ve ilmî konumları hakkında fazla bir bilgi mevcut değildir. En azından Anadolu’nun fatihi Süleyman Şah’ın babasının yolunda ve onun anlayışında olduğu rahatlıkla söylenebilir. Türkiye Selçukluları sultanlarının da atalarından gelen geleneği sürdürdüklerini İbnü’l-Esir bildirmektedir. Bununla beraber II. Kılıç Arslan’ın felsefi konulara ilgi duyduğunu ve bu konudaki ilmî tartışmalara katıldığını Süryani Mihail bildirmektedir.9 İbn

Bibi I. G. Keyhüsrev'in İbn Sina'nın hayranlarından olduğunu bildirmektedir.10 Mutaassıb bir şafii olan İbnü'l-Esir II. Kılıç Arslan'ın diğer oğlu II. Süleymanşah için şöyle diyor: "Ancak onun itikadının bozuk olduğu felsefi inançlar taşıdığı bu inançta olan kimseleri himaye ettiği onlara destek verdiği bildirilmektedir".11 Demek oluyor ki bu bilimsel ve felsefî gelenek Anadolu'da devam etmiştir. İşte buna benzer haberler Selçuklular zamanında (ilk bir buçuk asırda) Anadolu'da devlet adamlarının Mu'tezile mezhebine yatkın oldukllarını ortaya koymaktadır.

B. Bilimin İşe Dönüştürülmesi ve Uygulaması

Türkiye Selçukluları Dönemi'nde devlet adamlarının tabiat bilimlerine ve felsefeye ilgi duymaları bilim adamlarını bu alanda eserler vermeye ve fikir üretmeye yönlendirmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu dönemde te'lif edilen eserlerin hemen tamamı bu bilimlere dairdir. Bu alandaki çalışmalar bilimin iş alanında uygulanması ve insanların bilimden yararlandırılması düşüncesinin doğmasına vesile olmuştur. Bilimin işe dönüştürülmesi ön plâna çıkmış ve bunun uygulaması için çaba sarf edildiği görülmektedir.

II. Kılıç Arslan zamanında Kayseri'de yaşayan Tiflisli Hubeyş bin İbrahim "Beyanü's-sınaat" adlı eserinde san'at alanında bilimden yararlanmanın yollarını göstermeye çalışmakta ve san'at alanında bilimden geniş ölçüde yararlanılabileceğini savunmaktadır.12 Aynı dönemde Diyarbekir Artukluları Devri bilgini Cizreli Ebu'l İzz İsmail b. er-Rezzaz (602/1205) "el-Cami' beyne'l-ilm ve'l-amel" (ilim ile amelin birleştirilmesi) adlı eserinde pek çok otomatik makinaların projesini çizerek ilmin amele dönüştürülmesi yollarını göstermektedir.13 Yukarıda adı geçen Keşfü'l-akabe adlı eserde de bilim adamlarının bilimi uygulamaları ölçüsünde değer kazandılar derken bu hususu ifade etmiş olmaktadır.

Gene XIII. yüzyılın başlarında bir Kübrevî Şeyhi olan Necmeddin Daye de Sultan Alaaddin Keykubad'a sunduğu Mirsadü'l-ibad adlı eserinde sanatı ilmin insan ruhunda meydana getirdiği gücün neticesi olarak görmekte ve san'atı insanın sahip olduğu ilmi sayesinde aklın direktifi ile kullandığı birtakım alet ve edavat vasıtası ile ruhunu eşya üzerinde göstermeye çalışmasıdır şeklinde tarif ederek ilim ile san'at arasındaki ilişkiyi belirtmeye çalışmaktadır.14

Bu düşüncenin Anadolu'da bir süre gelişme gösterdiği ve uygulama alanı bulduğu görülmektedir. O devirde bu zihniyetin uygulayıcıları Anadolu'nun hirfet ve zenaat erbabı olan Ahiler idi. Anadolu'da Ahi teşkilatının kurucusu olarak tanınan Ahi Evren'in bu konuya özel bir önem verdiği görülmektedir. O eserlerinde sık sık ilmi iş ve sanat alanında kullanmak gerektiğini ifade eder.15 İlmin amelden önce geldiğini ilimsiz amelin fayda saylamayacağını kişi ilmini uyguladığı ölçüde makbul insan olacağını savunmaktadır.16 Bir başka yerde de insan ruhunda teorik (nazarî) ve pratik (amelî) güçler bulunduğunu bu iki gücün birlikteliğini vurgulayarak ilimle oluşan ruhtaki irade ve kudretin pratik gücü meydana getirdiğini ve bunun iş ve üretime yönlendirilmesi fikrini savunmaktadır.17

Zaten Anadolu'da Ahi teşkilâtının kuruluş amaçlarından biri de ilmi çeşitli san'at alanında uygulamaya koyarak ve toplumu bundan yararlandırma ülküsünün pratiğe dönüşmesidir. Yukarıda arz etmeye çalıştığım zihniyetin Anadolu Ahi Teşkilâtı'nın kurulmasına vesile olduğunu söylemek istiyorum. Demek oluyor ki Ahi teşkilâtı Anadolu'da tabiat ilimleri alanındaki çalışmaların ışığında kurulmuştur.

Burada şunu da belirtmek durumundayım: Selçuklular zamanında Ahilik bilimsel bir temele dayanmakta iken ve bilimin verilerinden pratik hayatta yararlanmayı esas almış iken Osmanlılar döneminde Ahiliğin bu bilimsel yönünün algılanamadığı veya bu yönüyle Ahiliğin Osmanlılara

intikal etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Ahiliğin fikir babası olan Ahi Evren'in ve eserlerinin Osmanlı uleması tarafından bilinmemesi ve tanınmaması ve hatta Selçuklular Dönemi'ndeki Ahi çevreleri ile ilgili bilgilerin Osmanlılara intikal etmemesi de bunu göstermektedir. Bunun da en önemli sebebi Kösedağ yenilgisini takip eden bir asır boyunca (1243-1335) Anadolu'da hüküm süren Moğol iktidarının Ahi Evren Hace Nasirüddin Mahmud ve arkadaşları üzerindeki ağır şiddetli ve zâlim baskı ve takipler sonucu onların eserlerinin yayılamaması ve okunamaması, onların yarattığı bilimsel geleneğin Anadolu'da devam etmesini engellemiş olduğunu düşünüyorum.

Ahi Evren Şeyh Nasirüddin Mahmud "Letaif-i Hikmet" adlı eserinde Ahiliğin kuruluş felsefesini şöyle ifade etmektedir: "Allah insanı medenî tabiatlı yaratmıştır. Bunun anlamı şudur: Allah insanı yemek içmek giyinmek evlenmek mesken edinmek gibi çok şeylere muhtaç olarak yaratmıştır. Hiç kimse kendi başına bu ihtiyaçları karşılayamaz. Bu yüzden demircilik, marangozluk gibi birçok meslekleri yürütmek için çok insan gerekli olduğu gibi demircilik ve marangozluk da birtakım alet ve adevâtla yapılabildiği için bu alet ve adevatı tedarik için de çok sayıda insana ihtiyaç vardır. Böylece insanın (toplumun) ihtiyaç duyacağı bütün san'at kollarının yaşatılması gerekir. Bu halde toplumun bir kesiminin san'atlara yönelmesi ve her birinin belli bir san'atla meşgul olması gerekir ki toplumun bütün ihtiyaçları görülebilsin".18 İşte Ahilik bu duygu ve düşüncelerin sonucu olarak ortaya çıkmış olduğunu söylemek istiyorum. Gene Ahi Evren san'atkarların iş ortamındaki çalışma düzenleri hakkında da şöyle bir fikir beyan etmektedir: "Birçok insanın bir arada çalışması san'atkarlar arasında rekabet ve münazaaya sebep olabilir çünkü bunların her biri kendi ihtiyacına yönelince menfaatler çatışması ortaya çıkar. Karşılıklı hoşgörü ve affetme olmadığı zaman münazaa ve ihtilaf zuhur eder. O halde bu insanlar

arasındaki ihtilafı halledecek kanunlar koymak gereklidir. Bu kanun şeriata uygun olmalı ki ona uyulsun ve insanlar arasındaki ihtilafın halline vesile olsun. İhtilafsız bir ortam yaratılınca herkes rahatça umduğunu elde eder. İhtilaf zuhurunda ise bu kanuna müracaat ederek ihtilaflar ortadan kaldırılabilir. Peygamberlerin şeriat koymaları bundandır."19

Öyle görünüyor ki, Ahi Evren Hace Nasiryddin Mahmud'un bu fikirleri doğrultusunda tarih boyunca Anadolu'da Ahi işyerlerinin yönetmelikleri olan Ahi şecerenâmeleri Ahi Fütüvvetnameleri meydana getirilmiş ve ahilerin çalışma ortamındaki düzenleri bu eserlerde tespit edilen kurallar çerçevesinde sağlanmıştır. Ahiler de bu kurallara kuvvetli bir iman ile bağlı olmuşlardır. Tarih boyunca Ahi iş yerlerinde bir gelenek halinde sürdürülen töreler bu kurallara dayanmaktadır.

İbn Haldun sanatı ve sanat kollarını uygarlığın gereği olarak görmektedir.20 Anadolu Selçukluları Devri'nin en güçlü filozofu olan Ahi Evren Şeyh Nasirüddin Mahmud da toplumun mutluluk ve refahı için bütün sanat kollarının yaşatılmasının gerekli olduğunu savunmuştur. Onun, İhvanü's-safa'nın bu konudaki görüşlerini tercih ettiği görülmektedir.21

Ahi Evren'in İhvanü's-afa risalelerini çok iyi mutalaa etmiş olduğu görülmektedir. Bu da Ahinin tabiat ilimleri alanında derinleşmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Ahi teşkilâtının piri olan zatın bu bilimsel kişiliği Ahi teşkilâtının kuruluşunda bilimin ne kadar önemli bir yeri bulunduğunu göstermektedir.

Ahi Evren bütün san'at erbabının belli bir yere toplanmalarını ve orada sanatlarını icra etmelerini de öğütlemektedir. Bu konuda aynen şöyle diyor: "Toplum çeşitli sanat kollarını yürüten insanlara muhtaç olduğuna göre bu sanatların her birini yürüten çok sayıda insanların belli bir yerde toplanmaları ve sanatkârların her birinin kendi sanatlarıyla meşgul olmaları sağlanmalıdır ki toplumun bütün ihtiyaçları görülebilsin."22

Ahi Evren’in bu sözlerinden şehirlerinde sanayi çarşılarının kurulması fikrinin ortaya atıldığını görüyoruz. Ahilik ve Ahi teşkilâtı işte bu düşüncelerin uygulamaya koyulmasının tabii bir sonucu olarak doğmuş ve gelişmiştir. Ahi Evren Şeyh Nasiruddin Mahmud’un bu düşünceleri, devrin sultanları ve yöneticileri tarafından benimsenmiş olduğu ve uygulandığı anlaşılmaktadır. Zira Ahi Evren ilk yerleştiği yer olan Kayseri’de Ahilere mahsus büyük bir sanayi sitesinin kurulmuş olduğunu bazı kaynaklardan öğrenmekteyiz. Ahi Evren’nin kayın pederi Şeyh Evhadüddin Hamid el Kirmanî (635/1237) adına Muhammed es Sivasî tarafında kaleme alınan Menakıb-ı Şeyh Evhadü’d-din-i Kirmani adlı eserde bildirildiğine göre Kayseri’de bir dericiler çarsısı, bunun bitişiğinde de Külah dûzlar çarşısı bulunuyordu.23 Aynı eserin bir başka yerinde de Kayseri’de bakırcılar çarşısından da söz edilmektedir.24 Bu eserde Kayseri’de dokumacılar ve örgücüler çarşısından da bahsedilmekte, Evhadüd-dini Kirmanî’nin müridlerinin buradan İstanbul’a ve diğer Rum beldelerine halı ve kilim ihraç ettikleri bildirilmektedir.25 Devrin tarihçisi İbn Bibi de buradaki Debbağlar (dericiler) çarşısından bir vesileyle bahsetmektedir.26 Debbağların piri olan Ahi Evren’in evi de bu debbağlar çarşısında bulunan Hanikah’a bitişik idi ve bir kapısı Hanikah’a bir kapısı da camiye açılıyordu.27 Ahi teşkilâtının lideri Ahi Evren Hace Nasirüddin’in burada faaliyetini sürdürdüğü tespit olunmaktadır.

Selçuklular zamanında Kayseri’de teşekkül eden Ahi teşkilatının yanında Türkmen hanımlarında kendi aralarında örgütlendikleri ve onların kurduğu örgüte de Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) dendiği tespit olunmaktadır. Kayseri’deki bu sanayi sitesinde bulunan örgücüler ve dokumacılar çarşısında Ahilerin kızları ve hanımları da el sanatlarını burada icraa ediyorlardı. Hatta Yeniçerilerin başlarına giydikleri Akbörk’ün ilk defa Kayseri’deki Külah dûzlar çarşısında Bacılar tarafından imal edildiğini

tespit etmekteyiz. Türkmen Şeyh Evhadüd-din Hâmid el Kirmanî'nin kızı ve Ahi Evren'in eşi olan Fatma Bacı (Fatma Hatun) da bu örgütün lideri konumunda olduğu anlaşılmaktadır.28 Bu konuda müstakil bir eser yayınlamış olduğumu da burada hatırlatmak isterim.

C. Ahiliğin Selçuklulardan

Osmanlılara İntikali

Yukarıda açıklamaya çalıştığım Selçuklular zamanındaki fikrî ve ilmî gelişmenin birtakım siyasî, sosyal ve kültürel gelişmelere bağlı olarak tedricen zayıfladığı özellikle de Moğolların 1243 yılında Anadolu Selçukluları Devleti'ni hâkimiyetleri altına almalarından sonra bu alandaki çalışmaların tamamen yok edildiği gözlenmektedir. Bu dönemde Selçuklu ümerâsından Pervane Muinüddin Süleyman, Vezir Taceddin Mu'tez, Sahip Ata Fahrüddin Ali ve Nuruddin Caca'nın Orta Anadolu'da Ahi ve Türkmen çevreler üzerindeki ağır siyasî ve fikrî baskıları ve birçok vilayetlerde gerçekleştirdikleri katliamlar sonucu Ahi ve Türkmen çevreler büyük kalabalıklar halinde uc bölgelere göç etmek zorunda kaldılar. Bu emirler sultandan aldıkları bir fermana istinaden Ahi ve Türkmen çevrelerin ellerindeki işyerleri medrese, tekke ve zaviyeleri müsadere ediyorlardı.29

Bu durumda Ahiler, Ekberîler, Bektaşî ve Babaî dervişler, Haydarî ve Evhadî dervişler gibi dinî-tasavvufî zümreler yanında bunlarla iç içe olan Kayılar, Germiyanlılar, Bozoklar, Salurlar, Avşarlar gibi millî unsurlar da uc bölgelere göçüyorlardı. Özellikle Danişmend ilinden daha kalabalık gruplar göç ediyorlardı. Nitekim Manzum Hacı Bektaş velayetnâmesinde Hacı Bektaş'ın zaman zaman halife ve müridlerine Uc bölgelere göçmelerini ya emretmekte veya öğütlemektedir.30 Velayetnâmenin diğer bir nüshasında31 Hacı Bektaş'ın dost-ı sadık'ı olarak tanıtılan Şeyh Sadrüddin-i Konevî de "vasiyyet"inde gençlerin ve gücü yetenlerin şu Diyar-ı Rum'u (Anadolu'yu)

terk etmelerini öğütlemektedir.32 Yüz sene aralıksız devam eden bu göçler, uc beyliklerin ve Osmanlıların insan potansiyelini oluşturuyordu.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu ve yapılanmasını sağlayan fikrî dinamiklerin başında Ahi Evren diye tanınan Kırşehirli Hace Nasirüddin Mahmud el Hoyî'nin (1261) baş mimarı olduğu Ahilik hareketi ve Hacı Bektaş-ı Horasanî (1271) mektebinden neş'et eden Bektaşîlik hareketi ve Şeyh Saruddin-i Konevî (1275) ve talebelerinin Anadolu'da başlattıkları ekberiye hareketi bulunmaktadır. Bu üç dinî-fikrî hareket Orta Anadolu orijinlidir. Her üç hareketin pirleri olan Ahi Hace Nasıreddin Mahmud Hacı Bektaş-ı Veli Sadrudin-i Konevî çağdaş olup aralarında sıkı bir dostluk, gönüldaşlık ve ülküdaşlık bulunmaktadır. Zaman zaman bir araya gelip görüşmeleri olmuş ve mektuplaşmışlardır.33 Anadolu Selçukluları zamanında ortak bir dinî ve siyasî düşünüş ve anlayış içinde bulunmuşlardır. Bu pirler o dönemde Anadolu'yu işgal eden Moğol iktidarı ve bu işgalci güç yanlısı olan yönetici ve çevrelere karşı menfi bir tavır içinde bulunmuşlardır. Bu üç pirin dinî ve siyasî birlikteliği onlara bağlı olanlar arasında da kendisini göstermiş ve bu üç fikrî hareketin mensupları Osmanlı Devleti'nin hizmetinde birbirleriyle uyum içinde faaliyet göstermelerine vesile olmuştur. Bu durum Osmanlı Devleti'nin sağlıklı bir şekilde yapılanmasına güçlü bir birlik ve beraberliğin oluşmasına ve devletin hızlı büyümesine güç katmıştır. Bu zümreler devlete hizmeti dinî bir heyecan ve iman halinde yürütmüşlerdir.

Bu devrede Anadolu'da aklî ilimlerle ve bilimle uyumlu ve hatta tabiatı ve eşyanın sırlarını inceleyip araştırmaya esas alan tasavvufî bir duyuş ve düşünüş biçimi (âfakîlik) oluşmuş iken.34 Moğol istilasından sonra bu duyuş ve düşünüşte olan Ahi ve Türkmen ve çevrelerin teşkilât ve tarikatları dağıtılmış aklî ilimlere muhalif olan çevrelerin meşrepleri ön plâna çıkmıştır. Bu durumda Anadolu'da tabii ve aklî ilimler tamamen

himayesiz kalmıştır. Moğol istilasından sonra Anadolu’da hızlı bir mistikleşme görülmektedir. Bunun sonucu olarak bu dönemde telif edilen eserlerin büyük ekseriyeti tasavvufî-dinî ve edebî eserlerdir. Bunda Moğol iktidarının yanında İranî çevrelerin de büyük rolü görülmektedir. Anadolu’daki bu fikrî ve ilmî gelişim ve değişimin sebeplerini maddeler halinde açıklamak gerekirse;

I. XIII. asrın ilk çeyreğinden itibaren çok sayıda mutasavvıf ve dervişler Moğol istilası önünden kaçıp Anadolu’ya sığınmışlardır. Bu tasavvufî zümrelerin Anadolu’da faaliyet göstermeleri sonucu Anadolu’da fikrî denge tasavvuf lehine bir gelişme göstermiştir.

II. Moğol iktidarının Anadolu halkı üzerinde yarattığı şiddetli fikrî ve siyasî baskı ve gerçekleştirdiği acımasız katliamlar Anadolu halkını bezginliğe ve ümidsizliğe sevk etmiştir. Bu durum me’yus ve çaresiz insanlara umut ve huzur kaynağı olan tekke ve zaviyelere rağbeti arttırmıştır. Bu hızlı gelişme aklî ve tabii ilimlere karşı ilgiyi azaltmıştır.

III. Moğolların Anadolu’da gerçekleştirdikleri katliam ve zulümle de pek çok aydın, kültürlü ve bilge kişilerin telef olmasına veya Moğol zulmünden kaçıp Anadolu’yu terk etmelerine, Ahi teşkilâtının baş mimarı Ahi Evren ve arkadaşları da Kırşehir’de katliama uğramalarına sebep olmuştur.

IV. Moğol hâkimiyeti, Anadolu Selçuklu Devleti’nin siyasi otoritesinin ve ekonomik gücünün zayıflamasına sebep olmuştur. Bu durumda ilim adamlarının himayesiz kalmalarına ve Anadolu’dan göçmelerine yol açmıştır. Ancak XIII. asrın sonlarında istiklallerini ilan eden Türkmen beylerin -sınırlı da olsa- bazı ilim ve fikir adamlarını himayelerine aldıkları görülmektedir.

V. Moğol iktidarının himayesini kazanan Mevlânâ Celaleddin-i Rumî ve etrafındakilerin Anadolu’da fikri üstünlük kurmaları da aklî ilimlerin

gerilemesine sebep teşkil etmiştir. Zira Mevlânâ Celaleddin-i Rumî, babası Bahaüddin Veled hocaları Seyyid Burhaneddin-i Tirmizî ve Şems-i Tebrizî, oğlu Sultan Veled genel olarak akla ve akılcılığa muhalif kişilerdir. Bunların Anadolu'da akılcılığa aklî ilimlerle uğraşanlara karşı savaş açmaları ve Moğol iktidarının desteği ile fikrî üstünlük kurmaları Anadolu'da akılcılığın gerilemesine felsefe ve pozitif ilimlerin horlanması zihniyetini doğurmuştur.

Bütün bu hususlar, Ahiliğin kuruluş döneminde Anadolu'da mevcut olan bilimsel zihniyetin Osmanlılara intikal etmesine engel olmuştur. Moğol iktidarı döneminde Ahi ve Türkmen çevreler üzerinde yaratılan şiddetli baskı ve yok etme siyaseti bu çevrelerin tanınamamasına ve eserlerinin yayılamamasına sebep olmuştur. Osmanlı ulemâsının Ahi Evren, Taptuk Emre, Yunus Emre, Evhadüddin-i Kirmanî, Baba İlyas-i Horasanî, Hacı Bektaş-ı Veli ve daha pek çok Türkmen çevreler hakkında sahih bilgiye sahip olamamaları bundan kaynaklanmıştır. Ahi Teşkilatı, Osmanlı Devleti'nin yapısı içinde yer almış olmasına rağmen bu teşkilâtın piri olan Ahi Evren Hace Nasıruddin'in eserlerinin Osmanlılar döneminde okunmadığı ve bilinmediği gözlenmektedir. Bu durum da Ahiliğin bilimsel temelinin Osmanlılara intikal etmediğini göstermektedir.

DİPNOTLAR

1 A.g.e., İstanbul 1332, s. 205.

2 Fatih (Süleymaniye) Kütüphanesi, nr. 5426, yp. 193a.

3 İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-tarih, Beyrut 1966, X, 33; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Selçukiler Devrinde Mezahib", Türkiyat Mecmuası, İstanbul 1925, I, 102-105.

4 İbn Tağriberdi, en-Nucumu'z-zahire, V, 54, "Selçukiler Devrinde Mezahib", s. 104.

5 Beyhakî Tarihi, neşr: Ekber Feyyaz, Tahran 1371, s. 641 ve 660.

6 Ebü'l-Ferec Tarihi, Terc. Ö. Rıza Doğrul, Ankara 1950, I, 331-332. Arap tarihçilerinden Bağdatlı İbn Hamdun'dabu bilgiyi teyit etmektedir. Bkz. Tevarihü's-sinîn, Topkapı Ktp. (III. Ahmed) nr. 2981, yp. 156a.

7 el-Kamil fi't-tarih, X, 36-37.

8 Fatih Süleymaniye Ktp. nr. 5426, yp. 250a.

9 O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 230-233.

10 el Evamirü'l-alaiyye, neşr. A. Sadık Erzi, Ankara 1956, s. 25.

11 el-Kamil, XII, 196.

12 Kâtib Çelebi, Keşfu'z-zunûn, I, 261. Bu eserin bir nüshası Tokat, Zile İlçe Kütüphanesi'nde bulunuyor. Eser Türkçeye de tercüme edilmiştir. Türkçe tercümesinin bir nüshası Bağdatlı Vehbi Ef. (Süleymaniye) Ktp. nr. 2253'de kayıtlı olup 954 (1548) istinsah tarihlidir.

13 Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed Kısmı) Ktp. nr. 3472 ve 3350.

14 Mirsadü'l-İbad, neşr: M. Emin Riyahi, Tahran 1366, s. 532-533.

15 Ahi Evren, Tabsiretü'l-mübtedi ve Tezkiretü'l-müntehî, Nuru Osmaniye Ktp. nr. 228, yp. 72a-73a.

16 Ahi Evren, Letaifü'l-Hikme, neşr. G. Hüseyn-i Yusufî, Tahran 1340, s. 259, Nâşir: bu eseri bazı yanlış bilgi ve kayıtlara dayanarak Kadı Siracüddin Mahmud el-Urmevî'ye nisbet etmiştir. Bu nisbet katiyye n yanlıştır. Aslında bu eser Ahi Evren'in "Letâifü'l-Giyasiyye" adlı eserinin hulasasıdır.

17 Letaifü'l-Hikme, s. 138-142.

18 A.g.e., s. 145.

19 A.g.e., s. 145-146.

20 Mukaddime, Beyrut (Tarihsiz) s. 400-402.

21 Resailü İhvani's-safa, (neşr. Batrus el Bostanî,) Beyrut (Tarihsiz), I, 280-292.

22 Letaifü’l-Hikme, s. 145.

23 A.g.e., neşr. B. Furun-fer, Tahran 1347, s. 158.

24 A.g.e., s. 68.

25 A.g.e., s. 108 ve 118.

26 el-Evamirü’l-alaiyye, s. 527.

27 Menakıb-ı Evhadü’d-din-i Kirmanî, s. 158.

28 Bkz. M. Bayram, Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum, Konya, 1994.

29 M. Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya 1991, s. 116-127.

30 Hacı Bektaş İlçe Kitaplığı nr. 200, yp. 183b-187b.

31 Hacı Bektaş İlçe Kitaplığı nr. 119, yp. 196a’da (derkenarda).

32 O. N. Ergin, Sadreddin Konevî ve Eserleri, Şarkiyak Mec. İstanbul 1958, II, 82-83.

33 M. Bayram, Sadruddin Konevî ile Ahi Evren Şeyh Nasıru’d-din Mahmud’un Mektuplaşması” S.Ü. Fen-Ed. Fak. Edebiyat Dergisi, Konya 1983, Sa. 2, s. 51-75.

34 M. Bayram, Evhadü’d-din Kirmanî ve Evhadiye Hareketi, Konya 1999, s. 55-78.

Fütüvvet Teşkilâtının Kökeni, Teşekkülü ve Türkiye Selçuklularındaki Durumu / Ahmet Demir [s.264-271]

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Fütüvvet ve Ahilik, İslam-Türk tarihi için içtimaî, siyasî, iktisadî ve daha birçok bakımlardan önemli kurumlar arasında yer almaktadır. Bu kurumlar, İslam-Türk kültür ve medeniyetinin önemli dönemlerinin ortaya konulmasında araştırmacılara yardımcı olan çok yönlü fonksiyona sahiptirler.

Fütüvvet kurumuyla ilgili araştırmalar, ilk defa Batılı Şarkiyatçılar tarafından yapılmış, Ahilikle ilgili olanlar da buna bağlı olarak ortaya konulmaya başlanmıştır. Türkiye'de ise bu kurumlarla ilgili ilk araştırma, Fuad Köprülü tarafından başlatılmış, daha sonra da diğer ilim adamları bu konular üzerine eğilmişlerdir. Gerçekten de, bugünkü Türkiye'nin sosyo-ekonomik tarihi içinde, esnaf hayatının ticarî mahiyetini tam anlamak, fütüvvet ve özellikle de Ahiliğin, bir kurum olarak ilmî bir metot ve objektif bir bakış açısıyla ele alınıp değerlendirilmesini gerektirir. Bu noktadan hareketle fütüvvetin tarihî gelişimi ve ahilikle ilişkisini kısaca ortaya koymak faydalı olacaktır.

Çok yönlü özelliklere sahip bir kurum olan fütüvvetin tarihî ve sosyal alt yapısı ele alınıp, izlediği gelişim süreci gözler önüne serilirse bu teşkilatın daha iyi anlaşılma noktasında belirgin faydalar getireceği muhakkaktır. İşte burada öncelikle fütüvvetin dayandığı teorik temelleri sıralamak gerekmektedir.

Fetâ Kavramı ve

Ortaya Çıkışı

Arapça bir kelime olan fetâ; Genç, yiğit, delikanlı demektir. Çoğulu fityân ve fityedir. Farsça civanmerd ve bunun çoğulu olan civanmerdân da aynı anlamdadır. Bu tabirin daha çok İslam'dan önceki Arap toplumunda kullanıldığını görülmektedir. Sosyal bir kurum olarak Emeviler Dönemi'nin ortalarına doğru doğmaya başlayan fütüvvet anlayışının, bu fetâ tipiyle sadece anlam olarak birbirine benzediği, yapısal ve organik olarak aralarında bir ilişkinin olmadığı, bu kurumun tarihsel gelişim ve yapısının tahlîli ile ortaya çıkmaktadır.

Fütüvvet araştırıcıları, bu kurumun tarihî sürecini tespit etmeye çalışırlarken öncelikle Kur'ân-ı Kerim'deki ve Arap toplumundaki fetâ tabirinin anlamını ele almışlardır. Kur'ân-ı Kerim'de fütüvvet tabirinin değil, fetâ ve çoğulu fitye ve feteyâtın geçtiği görülür.1 Kur'ân-ı Kerim'de geçen bu tabirlerin hemen hemen hepsinin, sözlük anlamı çerçevesinde, yani genç, delikanlı ve yiğit manalarında kullanıldığını, sadece el-Kehf Suresi'nin 60. ve 62. ayetlerinde geçen fetânın uşak manâsına da geldiği görülmektedir. Fetâ tabirinin Kur'ân-ı Kerim'de sadece sözlük anlamında kullanılması, fütüvvet kavramının burada temellendirilemeyeceğini göstermektedir.

İslam öncesi Arap toplumunda fetânın başlıca şecâat, iffet, sehâvet ve diğergâmlık özelliklerini bir arada toplayan ve o şekilde değerlendiren asalet ve fazilet anlayışını temsil etmekte olduğu görülür. Bunun da, toplumda genellikle ferdî kişilikleri yansıtmak üzere kullanıldığı göze çarpar. O çağlarda bu nitelikleri kendilerinde bulunduran kişiler bir birlik halinde bulunmuyor, fetâ denen kimseler tek tek anılıyordu. O çağlar için bir örnek olarak, Arap edebiyat ürünlerinin çoğunda sözü edilen kişi Tay kabilesi başkanı Hatem Tâî'dir.2 Arap toplumunda bu tabirin tam anlamıyla açıklığa kavuşturulması için Arap Şiiri'nin incelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bugün, özellikle F. Taeschner, Arap şiirinin incelenmesi

yoluyla fetâ kavramının istenilen anlama geleceği konusu üzerinde ısrarla durmaktadır.3

Cahiliye dönemi Arap toplumunda insanlar, başka insanların ve çevresinin takdirini kazanmak ve şöhret sahibi olmak için cömertçe davranışlarda bulunurdu. Burada hiç şüphe yok ki, şahsi menfaat sağlama asıl gayedir.4 Yine Arap toplumunda fetâların eski hasletlerin ve değerlerin devam ettirilmesi yolunda başlıca şecâat, iffet, sehâvet ve diğergâmlığı ele aldıklarını görüyoruz. Diğergâmlık ki, fetâ kendisinin elinde hiçbir şey kalmayıncaya kadar insanlara yardım eder ve daima insanları düşünürdü. Bu ise, ancak ahlâkî bir faziletle ifade edilebilir. Fetânın özellikleri olarak karşımıza çıkan sehâvet ve şecâat, daha sonraları fütüvvetin istilzam ettiği iki baş fazilet olarak telakki olunmuştur.5

Sosyal vasıfları kazanarak tezahür eden ve Emevi Dönemi'nin ortalarına doğru ortaya çıkan fütüvvete kadar, fetâ kavramı İslamiyet'in gelmesiyle birlikte Arap toplumunda geçerliliğini sürdürmüş, hatta İslam'ın bazı prensipleriyle süslenmiş ve gelişmiştir. İslamiyet'le birlikte Arap toplumunda fetâdan daha gelişmiş bir biçimde kahraman tipi ortaya çıkmıştır. İslamiyet'le birlikte bazı sosyal hadiselerin, hayat tarzının değişimi gerçekleşmiş, toplumlarda sosyal nitelikte, artık münferit olmaktan çıkmış ve gruplardan meydana gelen bir kavram ortaya çıkmıştır: Fityân. Yani kurumlaşmanın (fütüvvetin) İslam'dan önceki Arap toplumunda (münferit özellikleri göz önünde bulundurulduğunda), fetânın mevcut olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Sosyal Bir Kurum Olarak Fütüvvet ve Orta Çağ İslam Toplumu

Sosyal bir kavram olarak fütüvvet anlayışının Emevî Dönemi'nin ortalarına doğru doğduğu tahmin edilmektedir. Bu sonuca, siyasî ve sosyal gelişmeler neticesinde ortaya çıkan değişimler yoluyla ulaşılmaktadır.6

Fetâdan farklı olarak, tam teşekküle ulaşmasa ve tam manasıyla sosyal bir kavram sayılmasa da kendisine fityân denilen teşekkülün Arap toplumunda değil, İslam hâkimiyetine girmiş antik kültür merkezlerinde ortaya çıktığı görülmektedir.7

Fityânın menşeinin nerede aranması gerektiği konusunda şu soruyu sorup cevabını aramak konuyu biraz açıklığa kavuşturacaktır. Acaba fityân, İslamiyet'in gelişinden sonra oluştuğu halde, ilk görünüm itibariyle neden dinle alâkalı bir durumda olmamıştır? Eğer bu birlik, Arap toplumunda gelişmiş olsaydı, birinci planda İslamiyet'le teması kaçınılmaz olacak ve İslamî bir çehreye bürünecekti. İslamiyet'in Arap Yarımadası'na geldiğini ve daha sonra dalga dalga diğer memleketlere yayıldığını bildiğimize ve ayrıca sosyal kurumların çarçabuk değişime uğramasının mümkün olmadığına göre, fityândaki dînî yapının karakteristik özelliği ve menşei ortaya çıkmaktadır. .

Fityan, fütüvvet birliklerinin çekirdeği olarak kısa zamanda çoğalmakta, bütün İslam dünyasını sarıp etkilemektedir. Çünkü fütüvvet, İslamiyet'in yayılma dönemlerinde, Orta Doğu toplumlarındaki yapısal değişimlerle birlikte ortaya çıkan hızlı şehirleşmenin bir araya getirdiği kalabalık insan kümeleri için hayatî bir ihtiyaca cevap vermektedir. İran'da olsun, Arabistan'da olsun fütüvvet ideolojisi, gerek İslamiyet'in getirdiği, gerek İslamiyet'le birlikte gelen değişikliklerden sonra, eski sosyal değerlerin yeniden yorumlanması olarak görünmektedir.8 İslamiyet, yapısı itibariyle toplum hayatını derinden etkilemiş, İslamiyet'le birlikte yerleşik hayat anlayışı toplumda kabul edilmiş ve dolayısıyla eski hayat tarzı değişime uğramış, bunun yanında eski gelenek ve değerler de, oluşan yeni hayat tarzının içerisine yerleşmiştir.

Burada fityânın (fetânın çoğulu) genellikle bekar erkeklerin kendi kafa yapılarına uygun olan erkeklerle bir araya gelme arzularından doğan bir

teşekkül olduğunu söylemeliyiz. Bu manâda, şehirlerde genç kimseler müşterek bir hayat sürmek üzere birleşiyor, kendilerini fityân olarak adlandırmak suretiyle, eski Arap fetâ-asil insan idealini temsil etmek ve tahakkuk ettirmek gayesinde bulunduklarını ilan ediyorlardı. Bu arada hemcinsle olan bağlılık kaybolduğu cihetle, bu gaye çok kere yüzeyselleştirilmiş oluyordu. Uğrunda mücadelenin insanı asilleştirdiği o hemcinse karşı bağlılık ve vazife hissi burada da ziyana uğruyordu.9 Bu gruplar, çok büyük birlik şeklinde değil, bilakis küçük birlikler şeklinde yaşayan çeşitli sosyal, etnik çevrelerden gelen aile bağları, meslek bağı ve kavim bağı bulunmayan kimselerden oluşuyordu. Cahiliye fetâsından farklı oldukları noktalardan birisi de budur. Bir araya geliş meselesinin yönünü, İslamiyet'le birlikte sosyal yapının, özellikle eski kültür merkezlerindeki sosyal yapının da değişikliğe uğraması gerçeği tayin etmektedir. Eski Araplardaki sıkı kabilevî sistem, eski kültür merkezlerinde İslamiyet'le beraber yumuşamış ve fityânın oluşum tabanını etkilemiş görünmektedir.10

Fityânın gayesi öyle görünüyor ki sadece bir arada bulunmak ve eğlenmekten ibaretti. Özellikle İslam'ın ilk yüzyılında dikkat çeken husus, fityânın daha çok dünya işleriyle iştigal etmesidir. Öyle ki fityân, kendi yaşadıkları dönemlerde devlet otoritesinin zayıfladığı zaman iktidarı ellerine alıyorlar, iktidar kudretli olduğu zamanlarda da geri çekiliyor ve siniyorlardı. Bunların İran ve Irak gibi ülkelerde ve hatta Bağdat'ta bile yönetime karşı bir dehşet havası oluşturdukları da bildirilmektedir.11 C. Cahen, fityânın meslekî olmayan karşılıklı bağımlılıkları bulunan, dinsel amaçlarla değil de sosyal amaçlarla etkinliklerini düzenleyen, zaman zaman büyük bir şiddetle yetkililere ve aristokrasiye karşı gelen bir kuruluş olduğunu söylüyor ki,12 birçok kaynakça bu görüşün doğrulandığı göze çarpmaktadır.

Dönem kronikleri, fityânı bazen müstakilen bu ad altında zikrederek, bazen de yönetim çevrelerinin ve halkın adlandırdığı biçimde ayyâr, şâtır, evbaş ve rind gibi isimlerle zikrederek tasvir etmesi, bunların toplum içerisinde biraz marjinal kalan kesim olduklarını göstermesi bakımından önemlidir.13

Tam anlamıyla tekâmül etmiş ve kurumlaşmış fütüvvetin, bu fityândan kaynaklandığını ve dolayısıyla bu kurumun kökeninin gayri Arap ve şehirli bir kültüre dayandığını kabul etmek gerekir.14 Bunu güçlendiren bir vâkı‘a olarak da, ayrıca H. II. asırda doğduğu belirtilen ve fütüvvet kavramını benimseyen tasavvuf hareketlerinin de, Arap olmayan tabakaya dayanan bir kimlikle, aynı sosyal tabandan kaynaklanarak ortaya çıkmış olmasını gösterebiliriz.15 Nitekim bu yüzden IX. yüzyılda fütüvvet ile sûfîlik kolayca iç içe girmiş ve ilk yazılı sûfî eserleri veren sûfîler, onu tasavvufun bir cüz'ü olarak kabul etmişlerdir.16

Fütüvvet ve Tasavvuf

Daha önceki bölümlerde isim ve fonksiyonlarından bahsettiğimiz fetâ ve fityândan çok farklı olarak, onlardan daha üst seviyede bir teşkilatlanmaya sahip olduğunu göreceğimiz fütüvvetin, sûfî fütüvvetnâmelerinde konu edildiği de göz önüne alınınca, üst seviyede bir teşkilatlanmanın ilk basamağını tasavvuf içerisinde geçirdiği dikkat çeker. Başlık olarak zikrettiğimiz meseleyi daha detaylı ve etraflıca araştırmak için tasavvufun doğuşunu ve doğuş ortamını tahlil etmek herhalde iyi olurdu. Fakat biz, bununla ilgili olarak tasavvufla fütüvvetin ilişkisinden bahsedeceğiz. Tasavvuf ehli olan kişilerin en belirgin özelliği olan diğergâmlığın, H. II. asırdan itibaren yavaş yavaş fityân içerisinde kabullenildiğini ve toplum içerisinde bu özelliğin yansıtıldığını görebilmekteyiz.17 Tasavvufun ana kavramlarından biri olan diğergâmlık,

tasavvuf tarafından geliştirilerek fütüvvet şeklinde, tamamen tasavvufun içerisinde ortaya çıkmıştır.

Sûfîlikte fütüvvet kavramı, ilk büyük sûfîler tarafından hemen hemen tasavvufla aynı anlamda kullanılmış, fakat bununla beraber bu kavramın çok geniş bir biçimde, ancak X. yüzyılın sonlarına doğru yorumlanmaya başlanması sebebiyledir ki, bu konuda tasavvuf kaynaklarında fütüvvete tahsis edilen müstakil bölümler veya müstakil yazılan risaleler, ancak bu yüzyıldan sonra görülmeye başlamıştır. Sûfîlerin risâlelerine (fütüvvetnâmeleri) bakılacak olursa, fütüvvet ve tasavvufun ilişkisi ve iç içeliği göze çarpar.18 Sûfî yazarlarca fütüvvetin, tasavvuf içerisinde ve genel olarak da tasavvufun bir cüz'ü şeklinde anlatılması, bu mahiyette olan fütüvvetin daha ziyade ahlakî bir mefhum olduğunu anlatmaya yeter sanırız. Çünkü, fütüvvetin tariflerini incelersek, hemen hemen tamamının ahlakî güzellikleri, faziletleri yansıttığını görebiliriz.

Fütüvvet teşkilatının en eski şekli olan tasavvufî fütüvvete, sûfîliğin şekil verdiğini ve yine bu teşkilatın, fityân gruplarından doğduğunu kabul etmemiz gerekir. Burada, fityânın inkişaf süresinde sûfîlerin nasıl olup da fityândan ayrıldıkları meselesi gündeme gelmektedir. Sûfîlerin, sahip oldukları tasavvuf anlayışının temel özellikleri ile fütüvvetin faziletlerini en güzel bir şekilde yorumlamaları, fütüvvetin tasavvufa benzer yapısı dolayısıyla tekâmülünü ifade etmeye kafi gibidir. Çünkü o, kötü huyluluk ve sefâhat değil, sunulan bir aş, bir armağan, güleryüz, tevazû ve başkalarına kötülük etmekten çekinmektir.19 IX. asırda belirgin bir şekilde tarih sahnesinde görülen sûfîlik, toplumda belli bir nüfuzu olan fityân teşkilatlarına ilgi duymuş, bu çevrelere nüfûz edebilmek için fütüvvet kavramını benimseyerek, ona kendi doktrin yapısına göre bir muhtevâ kazandırmıştır.

Bu yakın temas sonucunda, XI. asırdan itibaren sûfîlik yavaş yavaş kurumlaşma sürecine girmiş, buna paralel olarak, onunla iç içe geçmiş bulunan fütüvvet kurumunda da sûfî nitelik, giderek ağır basmaya başlamış ve benzer kurumlaşma bunda da kendini göstermiştir. Yani, sûfîlikteki kurumlaşma, fütüvveti de etkilemiştir.20 İşte XII. asrın sonlarında Abbasî Halifesi en-Nâsır li-Dinillah (1180-1225) fütüvvet kurumunu kendine bağlamak suretiyle, devletleştirme faaliyetine giriştiği zaman onu böyle bir kimlikle bulmuştur.

Yukarıda da görüldüğü gibi, fütüvvetin ve tasavvufun faziletlerinden olan değerler o derece ele alınıp işlenmiş ki, daha sonra bu özellik şeref statüsüne geçmiş, bir taraftan da kendi nefsini düşünmeyecek ve daima etrafındaki insanları gözetecek bir nitelikte devam ederek bazı sûfîler tarafından ifrata vardırılmak sûretiyle, temelde melâmetîliğin karakteristik hususiyeti şekline dönüşmüştür. Melâmetiyyede, kişinin ameli ile etrafın tekdirini kazanmak, kabullenen bir anlayış şekli olarak ortaya çıkmaktadır.

Sülemî, ahlakî bir değer olarak fütüvvet namına, melâmetiyyenin içerisinde, daha doğrusu bir melametîde olması gereken kendini küçük görme, hemcinslerini düşünme, kendi kusurlarını açığa çıkarma gibi özellikleri bünyesinde barındıran kimsenin layık olacağını dile getirmiş, yani onun fütüvvet tarifi tamamen melâmet anlamında görülmüştür.21 Küçük çaplı fakat esaslı bir tanımlama bile bizi, melametîliğin fütüvvet içerisinde varolduğunu düşünmeye sevk etmektedir.

Teşkilatlı Fütüvvetin Başlangıcı ve Teorik Temeli:

Melâmetiyye ve Fütüvvet İlişkisi

Buraya kadar yapılan açıklamalarda fütüvvetin, gelişim ve dönüşüm seyri içerisinde, ne fetâ, ne fityân ne de tasavvufî görünüme bürünmüş

şekli, kişiler ve bunların gerçekleştirdiği girişimler yoluyla teşkilatlanmamıştı. Tasavvufî görünüm içerisinde fütüvvet birlikleri tasavvufî özellikler göstermişler, hatta fütüvvetnâmelerde bile bunları yansıtmışlardır. Fakat tasavvuf cereyanını benimsememiş ilk fityân birliklerinin, toplumu ve devleti zor duruma sokmaları durumunun bir devamı veya bunların sosyal yapılarından kaynaklanan özelliklerinden dolayı, tasavvufî görünümleri içerisinde bile anti-sosyal hareketlerde bulunanlar mevcut olmuştu. İslam dünyasının birçok yerinde, sosyal düzeni altüst eden bu gruplara, kroniklerce değişik isimler verilmiştir.22 Onların faaliyetleri ise kaynaklarca H. IX-XII. asırlar arasında gösterilmiştir.

Abbasi halifeliğinin başına XII. asrın son çeyreği içerisinde geçen en-Nâsır, İslam dünyasının birçok bölgesinde düzeni bozmaya yönelik hareketlerde bulunan bu gruplara karşı değişik bir metod uygulamış ve kendisinden önceki devlet adamlarının yaptıklarının aksine, Fütüvvet teşkilatına girmiştir. Aynı zamanda da bu örgütü yenileştirmek, birleştirmek, disiplinli kılmak ve aristokrasiyi de örgüte girmeye teşvik etmek gibi girişimlere başlamıştır.23 Halife Nâsır, böyle yapmakla bu grupların etkilerini azaltmak, onları nüfuzu altına almak gibi gayeler hedeflemiştir. Nihayet Nâsır, halifeliğinin ilk yılları içerisinde bütün amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik olarak, Şeyh Abdu'l-Cabbar elinden fütüvvet şalvarını giymiş ve fütüvvet kâsesinden içmiş, böylece fütüvvet yoluna girmiştir.

Aslında halifenin yaptığı en önemli şey, o zamana kadar gayriresmi bir hüviyet taşıyan bu kuruma resmiyet kazandırarak onu bir anlamda devletleştirmek ve bu suretle meşrûlaşan bu kurumun siyâsî desteğini arkasına almak olmuştur. Böylece o zamana kadar, merkezî yönetimin zayıfladığı zamanlarda sık sık siyâsî otoriteyi tehdit eder durumlara sebebiyet veren bu güçlü kurum, devletin yanına alınmış oluyordu. Halife

bunu başarmış ve yaptığı işte, kendi danışmanı olan büyük sûfî Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin yardımlarını görmüş ve onun otoritesinden faydalanmıştır. 24

Halife, kendi şahsında merkezîleştirmiş olduğu fütüvveti bütün İslam dünyasında yaymak için birtakım yollara başvurmuştur. Bunların başında, hükümdarlara elçiler vasıtasıyla fütüvvet libasını giydirme ve fütüvvet kâsesinden içmelerini sağlama gelmektedir. Onun bu girişimi, birçok hükümdarca hüsnü kabul görmüştür. Çünkü, bu teklifi kabul etmek, onlar için İslam dünyasının en büyük lideri olan halife tarafından meşruiyetlerinin tanınması demek oluyordu. Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus'a (1211-1220) da Sühreverdî başkanlığında hilâfet heyeti ve fütüvvet alâmeti olarak da şalvar ve kase gelmişti. Selçuklu sultanının Fütüvvet teşkilatına girmesi ise, Anadolu'da ahiliğin gelişmesinde oldukça önemli bir yere sahip olmuştur.

Fütüvvetin buradaki teşkilatlanmasından sonra meydana gelen oluşumlar içerisinde iktisadi yönü ağırlık kazanmaya başlamaktadır. Hatta Anadolu'da Ahilik teşkilatı adıyla teşekkül eden kurumda, önceleri tasavvufî yönü de olmasına rağmen, daha sonraları iktisâdî yönü ağır basmaya başlayan bir gelişme görülmektedir. Fütüvvet teşkilatının yapısı içerisine iktisadi özellikler yansıtan yapının nasıl girdiğinin ve ne şekilde etki yaptığının tesbit edilmesi gerekmektedir. Onun için burada, biraz da fütüvvet anlayışının tesiriyle doğup gelişme gösteren melâmetîliğin, Fütüvvet teşkilatının içerisinde olan iktisâdî yanı nasıl yönlendirdiği, yani teşkilatlı fütüvvet bölümüne katkılarını zikretmek gerekir.

Melâmetiyyenin ortaya çıkışı, Hicret'in II. asrının son yarısına rastlamaktadır. Bu oluşum, H. III. asırda tamamıyla yayılmıştır.25 Melâmetin levm kelimesinden türediğini biliyoruz. Bu, "kınama" anlamına gelmektedir. Melâmetîler Kur'an-ı Kerim'in V. suresindeki bir ayete isnad

etmektedirler. Melâmetî, ululuktan, kendini göstermekten, halkın sevgi ve saygısını kazanmak kaydından geçen, kerameti, insana benlik verdiği için erkeklerin hayız görmesi sayan, kendini herkesten aşağı, herkesi kendinden üstün gören, giyim-kuşam özelliğiyle, tekkeyle, vakıftan hazır yemek yemekle, zikirle, vecde gelip bağırıp çağırmayla kendini göstermeye çalışmayan, halktan hiçbir suretle ayrılmayan, kazancıyla geçinen, iç yüzden Hakk'la, dış yüzden halkla beraber olan, hattâ halkın saygısını, sevgisini bir kayıt bildiğinden nafile ibadetleri bile gizleyen, buna karşılık, onların kınamasından ürkmeyen, hatta hattâ bu yüzden de halka kendisini kötü gösteren kişidir.26 Melâmetin birçok tarifi yapılmıştır. Mesela melâmetîliğin kurucusu olarak kabul edilen Hamdun el-Kassar'ın tarifi şöyledir: "Melâmetiyye tariki, insanlara karşı her nevi debdebeden ehl-i hal olarak feragat ve herhangi sıfat ve hareketi tasdik ettirmek hususunda sarf-ı mesaiden istinkaftır. Senden Cenab-Hakk'a rücû eden bir meselede levm-i layim sana kat'iyyen isabet etmesün".27

Melâmetîliğin dayandığı genel nazari esas, bu mezhep erbabının nefse karşı karamsar bir gözle bakması ve onu yenmek ve ezmek, itham etmek ve ilim, amel, hal ve ibadet diye ona nispet olunan her şeyden onu mahrum etmek için bir meşrep oluşturma ihtiyacını hissetmeleri şeklinde belirtilebilir. Tasavvuf ehlinin dünya görüşlerine ve onların aşırı derecede zahitlik şeklini benimseyerek, bir derecede tekkelerin ve vakıfların kaynaklarından geçinmeyi kendilerine şiar edinenlere karşı; herkesin kendi gücü ölçüsünde geçinebilmesi gerektiği görüşüne sahip olmak üzere bir işle, bir sanatla iştigal etmesi prensibini kabullenmişlerdir. Melâmetîlikteki bu nokta; fütüvvetin melâmetiyyeyi teşkilatlandırdığı göz önüne getirilirse, fütüvvetteki bir iş, bir sanat sahibi olma prensibinin nereden kaynaklandığı daha iyi anlaşılacaktır. Gerek melâmet, gerek fütüvvet, bu yollara girenleri dünyadan çekmeyen, bilakis dünyaya ve hayata bağlayan, ana prensiplere

sahip yollardı. Mistik olmakla beraber, kuvvetli dünyevî prensipleri de bulunan bu yollar, birer tarikat olmadığından birçok tarikat ehli, melâmet neşesine sahip olabiliyor, yahut melâmet yoluna da girebiliyordu. Sanat ehli olan veya esnaftan bir bölüğe mensup bulunan tarikat erbabı da meslekleri gereği, tabiatıyla fütüvvet yoluna girmiş oluyordu.28

Neticede ilk ortaya çıkışları itibarıyla fütüvvet ve melâmet arasında yakın bir ilişki vardır. Birincisi ikincisinden önce doğmuş, ilk ortaya çıkışı sırasında iktisadî hayatla doğrudan münasebetdâr olmamış, fakat melâmet ise olmuştur. Daha sonra ise fütüvvet, melâmetîliğin etkisiyle iktisâdî bir teşkilat şekline dönüşmeye başlamıştır.29 Zira melâmet ve fütüvvet ehlinin diğer tasavvuf ehlinden farkları, hayat mücadelesinde aktif olmalarıdır.30 Fütüvvette ve daha sonra Anadolu’da ahilik şeklinde tezâhür eden teşkilatta bu tesirin, mevcûdiyeti kabul edilmektedir.

Fütüvvet ve Mesleki Bir Kurum Olarak Ahilik

Halife Nâsır’ın, başıboş ve dağınık bir durumda bulunan fütüvvet gruplarını kendi şahsında birleştirme ve hilâfetin prestijini koruma yolunda büyük gayretler içerisinde olduğundan daha önce bahsetmiştik. Halife esas gayesini gerçekleştirmek için komşu ülkelere fütüvvet cihazı denilen ka‘sul-fütüvve ve libasu’l-fütüvveyi gönderip onların da bu teşkilata girmelerini sağlamıştı. O zamanlarda Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. İzzeddin Keykavus da bu teşkilata alınmıştı. Bahsedilen fütüvvet cihazı bu sultana da gelmiş, sultan da hem fütüvvet kâsesinden içerek, hem de fütüvvet şalvarını giyerek bu teşkilata dahil olmuştu. İşte Anadolu’da meydana gelen bu gelişmelerin, burada fütüvvetin değişik bir biçimde teşkilatlanıp, gelişip yayılmasında oldukça önemli rollere sahip olduğu kabul edilmelidir.31 Artık, fütüvvetin Anadolu’da değişik şartların yönlendirmesi neticesinde aldığı şekle ahilik diyoruz.

Metodolojik olarak öncelikle Ahi tabirinin tanımından başlamak gerekir. Ahi: Arapça bir kelime olup erkek kardeşim manasına gelmektedir. Bu kelimenin Divanu Lügati't-Türk ve Kutadgu Bilig gibi eski Türkçe eserlerde geçen cömert, eli açık, âlicenâp gibi anlamlara gelen akı kelimesinden; "k" harfinin yumuşayarak "h" şekline dönüşmesi sonucu ortaya çıktığı görüşü de bulunmaktadır.32 Fakat kelimenin sadece anlam bakımından değerlendirilmesi araştırmacıyı, sosyal olayları ve oluşumları, tarihî ve kültürel altyapılarını ortaya koymadan açıklamaya çalışma yanlışlığına götürür.

Ahilik, ilk eserlerde ve fütüvvetnâmelerde daha ziyade ehl-i fütüvvet diye zikredilir. Ahi tabiri daha sonralarıdır ve en fazla kuruluşa mensup olanlar arasında kullanılmaktadır.33 Fütüvvet ehlinin şeyhlerine "Ahı" denmesi konusuyla alâkalı olarak muhtemelen şu sonuca ulaşılabilir. Fütüvvet ehlinin şeyhleri olan kişiler, fütüvvetin Anadolu'da geçirdiği tekâmüle paralel olarak, özellikle XIII. asrın ortalarından itibaren merkezî otoritenin gücünü kaybetmesi sonucu, zamanla bu şeyhler ve etrafındaki taraftarları otorite boşluğundan faydalanarak birçok yerde etkinlik gösterdiler.

Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus zamanında halifenin, onu Fütüvvet Teşkilatı'na almak için elçi göndermesinden sonra, Anadolu'da fütüvvet hareketinin yayılmaya başladığı bilinmektedir. Keykavus'un ölümünden sonra yerine geçen I. Alaeddin Keykubad Dönemi'nde de yine aynı halifenin gönderdiği elçilik heyeti vasıtasıyla fütüvvet hareketinin yayılması hızlanmıştır. Aynı şekilde I. Keykubad da Fütüvvet Teşkilatı'na girmiştir.34 Fütüvvetin Anadolu'ya yerleşip nasıl bir gelişme gösterdiği konusunda, Köprülü'nün tespitleri gerçekten anlamlıdır: "Büyük bir ihtimalle, I. İzzeddin Keykavus'un Fütüvvet Teşkilatı'na girmesinden sonra, bu teşkilat Anadolu merkezlerinde

daha kuvvetlenmiş, devrin umumi temayülüne ve Anadolu'nun manevi muhitindeki fikri cereyanlara uyarak biraz tasavvufi bir renk de almış, bir taraftan korporasyonlara hulûl ederek onlardan kuvvet aldığı gibi, kendisi de onları canlandırmış, diğer taraftan da köylere kadar yayılarak Alplar teşkilatı ile de, yani toprak sahibi sipahilerle de münasebet peyda etmiştir. XIII. asrın ikinci nısfından XIV. asra kadar Anadolu'da birtakım büyük devlet ricalinin, kadıların, müderrislerin, muhtelif tarikatlara mensup şeyhlerin, büyük tacirlerin Fütüvvet Teşkilatı'na dahil olduklarını görüyoruz ki, bu, teşkilatın içtimâî kıymetinin yükseldiğine alamettir. Fütüvvet prensiplerinin bu suretle kuvvetlenerek esnaf korporasyonlarına girmesi, yani bu teşkilatın fütüvvet kadrosu içinde yeniden tanzimi, Anadolu'da XIII. asrın ilk yirmi beş yılından sonra vukua gelmiş olmalıdır".35

Yukarıdaki cümlelerle, Ahi zümrelerinde var olduğunu belirttiğimiz tasavvufi özelliklerin, o dönemde Anadolu'ya yönelen büyük göçlerle şekillendiği de doğrulanmış olmaktadır. Çünkü, doğuda Moğol istilası önünden, özellikle Anadolu'ya büyük bir Türkmen göçü vuku bulmuştur. Bu göç esnasında, daha doğrusu Anadolu'ya akın akın gelen kitleler içerisinde alimler, dervişler, mutasavvıflar vs. de mevcut idi ve buranın dinî-içtimaî ve kültürel yapısının şekillenmesinde önemli etkiler meydana getirmişlerdir. Anadolu'nun bu yeniden yapılanmasında meydana gelen gelişmeler meyânında Türkleşme ve İslamlaşma meselesi de bu olaylarla doğrudan bağlantılı bulunmak bakımından büyük bir öneme sahiptir.

Burada, ilk durumu itibariyle Ahiliğin sadece bir esnaf teşkilatı olmadığını belirtmek gerekir. Zira onlarda sûfî nitelikler mevcuttu. Köprülü de, zamanında Ahi teşkilatının herhangi bir esnaf topluluğu olmadığını ve o teşkilat üzerine istinad eden, akidelerini o vasıta ile yayan bir tarikat kabul edilebileceği fikrini ileri sürmüştü.36 Fakat tarikat fikrinden daha sonra vazgeçmişti.37 İlk dönem Ahilerdeki sûfî niteliklerin mevcut olduğunu,

onların teşkilatlarının tüzükleri durumunda bulunan Ahi fütüvvetnâmelerine dayanarak söyleyebiliriz. Hattâ bazı ahi çevrelerinde, diğer yerlere nazaran, daha koyu bir dervişlik temayülü mevcuttur ve bazı ahi müesseseleri yakın zamanlara kadar derviş tekkeleri olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Buna güzel bir örnek de, meşhur ahi velisi Ahi Evren'e kadar dayanan Kırşehir Tekkesi'nin, bir Bektaşi Tekkesi olarak yakın zamana kadar mevcut olmasıdır.38 Bilindiği gibi Ahi teşkilatındaki meslekî yapı, fütüvvetin Anadolu'ya gelişinden daha sonraki döneme isabet etmektedir.

Ahi teşkilatının bizde daha çok bilinen ve kabul edilen yönü iktisadî saha ile olanıdır. Fakat bu teşkilatın sûfî karakterleri, içerisinde barındırdığını kabul etmemiz gerekmektedir. Teşkilatta bu yapı, varlığını devam ettirmekte, buna paralel olarak meslekî yapılanmalar da kendini göstermektedir. Bu dönemde Anadolu'nun dini-içtimaî ve iktisadî yapılanma sürecine girmesinin de bu oluşumların meydana gelmesinde etkili olduğu dikkat çekmektedir. Özellikle Ahilikteki meslekî yapının ağır basmaya başlaması, yine Moğol tazyiki dönemi ve sonraki dönemlere rastlamaktadır. Fütüvvet hareketi Anadolu'ya geldikten sonra gelişmeye devam etmiş, fakat şehirli bir yapıya sahip olan bu hareket Anadolu'nun eski şehir kültürü zemininde özellikle orta halli halk tabakası arasında daha çok gelişme göstermiştir.39 Bizde bazı araştırıcılar tarafından Türklere has bir teşkilat olarak kabul edilen Ahiliğin kurucusu olarak Ahi Evren'in kabul edilmesi pek doğru görünmemektedir. Onun doğudan gelen büyük sûfîler arasında bulunması itibariyle, bu teşkilatın kurucusu değil, fakat gelişmesinde büyük roller oynayan ve aynı zamanda Ahiliğin tasavvufî bir kurum olduğunun canlı bir delili olarak büyük bir sûfî olduğunun kabul edilmesi daha gerçekçi olur zannındayız. Zira ahiliği, fütüvvetten ayrı olarak telakki etmek, fütüvvetin geçirdiği oluşum ve gelişim seyrini göz ardı etmek olur ki, bu doğru değildir.40

Anadolu Selçukluları Dönemi’nde Ahilerin daha çok içtimaî, siyasî ve askerî sahalarda etkili olduklarına dair, Anadolu Selçuklu tarihinin en önemli kaynağı sayılan İbn Bîbî’nin El-Evâmirü’l-Alâiyye fi’l-Umûri’l-Alâiyye,41 Aksarayî’nin “Müsâmeretü’l-Ahbâr”,42 Eflâkî’nin Menâkibu’l-Arifîn43 ve Anonim Selçuknâme44 gibi eserlerde önemli bilgiler mevcuttur.

Selçuklu Dönemi’nin aksine Osmanlı Devleti’nin ilk zamanlarına gelindiğinde, Anadolu Ahileri hakkında çok önemli bilgiler veren dünyaca ünlü seyyah İbn Batuta’nın gözlemlerine sahip oluyoruz. Bu seyahatname, bugün XIII. ve XIV. asır Anadolu tarihinin çok çeşitli sahalarında çalışan araştırmacılar için en önemli ana kaynaklardan biri olma özelliğine sahiptir. Bilhassa Ahilik üzerinde yapılan çalışmalar için vazgeçilmez bir kaynaktır. Anadolu’ya Alanya yoluyla giren seyyah, burada birçok şehir ve kasabaya uğramış, gittiği her yerde de ahilerden ve ahi zâviyelerinden bahsetmiştir. Onun ahilerle görüşüp onlar hakkında edindiği izlenimler ve ahi zâviyelerindeki misafirliği sırasında, ahilerin yaşantıları hakkında verdiği bilgiler bizim için çok önemlidir. Bu bilgi ve gözlemler, bunların da çoğunun bir iş ve sanat sahibi olduğunu, dolayısıyla, artık Ahi teşkilatının bundan önceki döneme göre tamamen farklı bir yapıya bürünerek meslekî tarafı ağırlık kazanan bir teşekkül haline geldiğini göstermektedir. Bunun yanında siyasî güçlerinin de devam ettiğini seyyahın şu sözleri teyit etmektedir: “Öte yandan bulundukları yerlerdeki zorbaları yola getirir, herhangi bir sebeple bunlara iltihak eden kötüleri ortadan kaldırırlar. İşte bu gibi hususlarda bunların dünyada eşi benzeri yoktur”.45

Ahiler için, kendi sanat ve iş hayatlarından başka, zâviyelerdeki hayatları da önemlidir. Bilindiği gibi ahi zâviyeleri, Anadolu’da Ahi teşkilatının gelişmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Ahiler, büyük şehirlerde mesleklerine göre çeşitli zümreler meydana getirmekte, her zümrenin

kendine ait özel zaviyeleri bulunmaktaydı. Ahi zâviyeleri, zaman geçtikçe şehir merkezlerinden kasabalara ve hatta köylere kadar yayılmıştır. Fakat köylerde bu teşkilatın sadece zâviyeler yoluyla gelişme imkanı bulduğunu söylemek, sosyal bir kurumun oluşumunda etken olan değerlerin göz ardı edilmesi olur ki bu da, metodolojik bakımdan doğru olmaz.

Üretici halk sınıfları çerçevesinde birtakım gruplandırmalar yapmak pekala mümkündür. Şehir ve köy halkları da bu üretime tabiî olarak katkıda bulunmaktadırlar. Bilindiği gibi, köy halkı daha çok tarım ve hayvancılıkla meşgul olmaktadırlar. Şehir ve kasabalarda yaşayan halk ise, tarım ve hayvancılıkla uğraşsa bile esas olarak bir iş veya sanata sahip olmak ve hayatlarını bu şekilde devam ettirmek durumundadırlar. Ahi teşkilatının köylere kadar gelmesi ve buralarda gelişme göstermesine açıklık getirmesi bakımından şunlar da zikredilebilir. Şehir ve kasaba gibi, köylere göre daha hareketli bölgelerden, buralara oranla daha sakin ve ücra bölgelere, olağanüstü durumlar ve savaşlar vs. gibi birtakım mecburiyetler sebebiyle göçler olabilmiştir. Ahi teşkilatına mensup insanların uc bölgelerine göçleri, onların gazalara bile katılmalarına ve Alpler teşkilatı ile ilişki içerisine girmeleri sonucunu doğurmuştur.46

Daha çok, fütüvvet prensiplerini kabullenen Ahi teşkilatı mensuplarının, bu prensipleri hem iş ve sanat hayatlarında hem de yaşantılarının önemli bir bölümünün geçtiği ve aynı zamanda çok hareketli olan zâviyelerde uyguladıkları görülmektedir. Köylerde, bir işi veya sanatı olmasa bile çalışır durumda bulunan insanların, fütüvvet prensiplerine uymaları ve onları buralarda uygulamaları, bizi, köylerde bu teşkilatın tekke ve zâviyeler yoluyla daha çabuk geliştiği sonucunu kabul etmeye sevk etmektedir.

Sonuç

Fütüvvet ve ahilik, İslam-Türk kültür ve medeniyeti içerisinde sosyo-kültürel, meslekî, ekonomik ve dinî-ahlakî bakımlardan önemli roller

oynamış kurumlar arasında yer almaktadır. Temellerinin İslamî dönem içerisinde atıldığını gördüğümüz Fütüvvet kurumu, tarih boyunca birtakım oluşum ve gelişim sürecine uğramıştır. İlk ortaya çıkış itibariyle içtimâî bir özellik gösteren bu kurum, gerek iç gerekse dış birtakım hareketlenmelerden de etkilenmiştir.

Ahiliğin Anadolu'ya girişi ise, fütüvvetin tarihî gelişimine paralel bir yol takip ederek, Anadolu'ya girmesinden hemen sonraya rastlamaktadır. Bundan sonra ahilik adıyla gelişme gösteren kurum, Anadolu'da birçok sahada önemli gelişmelere damgasını vurmuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu tamamlayıp, merkezî otoritesini sağlamlaştırdığı zamana kadar ahilik, siyâsî gelişmelerde önemli roller oynamıştır. Merkezî otorite güçlendikten sonra da, Anadolu'nun sosyo-ekonomik gidişâtını büyük bir oranda çizmeye başlamıştır.

Sonuç olarak; özellikle muhtevalarındaki benzerlikler bakımından ahilik, fütüvvetten ayrı ve bağımsız olarak düşünülmemelidir. Fütüvveti araştırıp incelemeden, ahiliği tam anlamak mümkün değildir. Ahi teşkilatı, XIII. asırda Anadolu'da Ahi Evren tarafından kurulmuş olmaktan ziyade geliştirilmiş görünmektedir. Bu teşkilatın gelişmesinde, Moğol istilası nedeniyle, doğudan Anadolu'ya göç eden birçok sınıfa mensup insanın rolleri bulunduğunu da belirtmek gerekmektedir. Ayrıca ahilik, mâhiyet bakımından, tam manâda bir esnaf teşkilatı görünümünde değildir.

DİPNOTLAR

1 Mesela bkz. Kur'ân-ı Kerîm, en-Nisâ Suresi, 25. ayette feteyât, el-Enbiyâ Suresi, 60. ayette fetâ, el-Kehf Suresi, 10, 13-16. ayetlerde fitye, 60

ve 62. ayetlerde fetâ, en-Nûr Suresi, 33. ayette feteyât, el-Yusuf Suresi, 36. ayette feteyân.

2 Çağatay, Neşet, Ahilik Nedir, Ankara 1990, s. 3-4.

3 Taeschner, Franz, “İslam Ortaçağında Futuvva Teşkilatı”, İÜİFM, İstanbul 1955, C. XV., No: 1-4; aynı yazar, “İslam’da Fütüvvet Teşkilatı’nın Doğuş Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri”, Çev. Semahat Yüksel, Belleten, 36/141-144, Ankara 1972.

4 Bayram, Mikail, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı’nın Kuruluşu, Damla Yayınları, Konya 1991, s. 12.

5 Taeschner, “Futuvva”, s. 8.

6 Ocak, A. Yaşar, “Fütüvvet”, TDVİA, İstanbul 1996, C. XIII, s. 261. Yazar’a göre Fütüvvet telakkisinin gelişmesinde, bu devirden itibaren genişleyen topraklar, temasa geçilen yeni kültürler ve bütün bunlara paralel olarak gelişen siyasî ve içtimâî değişimlerin toplumda doğurduğu buhranların rolü vardır.

7 Taeschner, “Fütüvvet Teşkilatı”, s. 205. Yazar, bu makalesinde İslam-Şarkı’nda herhangi bir teşkilatın, özellikle de dînî saha ile sathî de olsa ilgisi olan bir teşekkülün kökünü ortaya çıkarmak için, İslam’dan önceki Arabistan’a ve Orta Doğu’nun antik kültür çevresine bakılması gerektiğini ileri sürüyor.

8 Güllülü, Sabahattin, Ahi Birlikleri, Ötüken Yayınları, İstanbul 1992, s. 31.

9 Taeschner, “Futuvva”, s. 8.

10 Taeschner, “Fütüvvet Teşkilatı”, s. 211-212. Yazar, fetâ ve fityân arasında çok güzel bir mukayese yapmıştır. bkz. a.g.m., s. 207-215.

11 Cahen, Claude, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, Çev. Yıldız Moran, İstanbul 1994, s. 65.

12 A.g.e., s. 196.

13 Bunlardan ayyâr, serseri, eşkiya manasına gelmekte ve bu özelliği göstermektedir. Bkz. Taeschner, “Futuvva”, s. 9; Ocak, “Fütüvvet”, s. 261.

14 Taeschner, “Futuvva”, s. 11-12. Fütüvvetin, fityândan kaynaklandığı konusunda bkz. Taeschner, “Fütüvvet Teşkilatı”, s. 214 ve 220.

15 A.g.m., s. 214-217. Yazar’a göre Sûfîlik kendi ana kavramlarından biri olan diğergâmlıka uydurarak, fütüvveti ele alır ve tasavvufî fü

tüvvet’i meydana getirir. Ayrıca bkz. Cahen, Türkler, s. 198. Burada da iki kavramın karşılıklı etkileşimleri ele alınmaktadır.

16 Bu nitelikteki eserlerde mesela Sülemî, Kuşeyrî, Hucvirî gibi mutasavvıfların eserlerinde böyle bir yol izledikleri göze çarpmaktadır.

17 Taeschner, “Fütüvvet Teşkilatı”, s. 214-215. Yazar, fütüvvetin İslamiyet’e girmesinin de tasavvuf sayesinde olduğunu vurgulamaktadır.

18 Sülemî, Kuşeyrî, Hucvirî, Unsuru’l-Mealî Keykavus ve Feridüddin Attar gibi mutasavvıfların fütüvvetnâme mahiyetindeki eserlerine bakıldığında fütüvvetten, tasavvufun içerisinde bir bölüm gibi bahsedildiğini görmek mümkün olur. Mesela bkz: Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Risâle-i Sülemî, Terc. ve Neşr. Süleyman Ateş, Ankara 1981, s. 92-93; Kuşeyrî, Risâle-i Kuşeyrî, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 134-135, 373-375; Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvirî, Keşfü’l-Mahcûb, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 123, 213, 224. Müellif ayrıca Melâmetiyye’ye ait bir bölüm de vermiştir. Bkz. aynı eser, s. 143-151; Emir Unsuru’l-Meâlî Keykâvus, Kâbusnâme, Çev. Mercimek Ahmed, Yeniden Gözden Geçiren ve Yayınlayan O. Şaik Gökyay, İstanbul 1974, s. 318-341; Feridüddin Attar, Tezkiretü’l-Evliyâ, Terc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 69, 136, 344, 365, 387, 424, 457, 466 vd.

19 Taeschner, “Futuvva”, s. 6.

20 Ocak, “Fütüvvet”, s. 262.

21 Taeschner, “Futuvva”, s. 7.

22 Bunlar, ayyâr, şâtır, evbaş, rind veya çoğulu rünûd gibi isimlerdir. Bkz. Köprülü, M. Fuad, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara 1991, s. 86. .

23 Cahen, İslamiyet, s. 241-242.

24 Ocak, "Fütüvvet", s. 262.

25 Gölpınarlı, Abdülbaki, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1992, s. 25.

26 Aynı yazar, 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, İstanbul 1969, s. 248.

27 R. Hartmann, "es-Sülemî'nin Risaletü'l-Melâmetiyye'si", Çev. A. Cemal Köprülü, DEFM, Sene 3, Nisan-Mayıs 1340, Sa. 6, İstanbul 1924, s. 281.

28 Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1959., s. 60-61.

29 Mustafa Kara, "Fütüvvet-Melamet Münasebeti", XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri, Türk Kültürü ve Ahilik, İstanbul 1986, s. 194.

30 Yeni Türk Ansiklopedisi, "Fütüvvet", İstanbul 1985, C. III, s. 991.

31 Ocak, "Fütüvvet", s. 262.

32 Taeschner, "Futuvva", s. 18; Bayram, Ahi Evren, s. 3-4; Çağatay, Ahilik, s. 43-44.

33 Gölpınarlı, "Fütüvvet Teşkilatı", s. 6. Yazar, fütüvvet ehlinin şeyhlerine "Ahı" denildiğini belirtmektedir. Ayrıca bkz. Tarus, İlhan, Ahiler, Ankara 1947, s. 18.

34 İbn Bîbî, El-Evâmirü'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye, Yayınlayan A. Sadık Erzi, TTK, Ankara 1956, s. 229-230.

35 Köprülü, Kuruluş, s. 91.

36 Aynı yazar, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1993, s. 213.

37 Aynı yazar, Kuruluş, s. 92.

38 Taeschner, “Fütüvvet Teşkilatı”, s. 229-230. Ahi isminin, sûfî temayül gösterdiğini, dolayısıyla uhuvvet parolası şeklinde sûfî özellikler sergilediğini ifade etmektedir.

39 Taeschner, a.g.m., s. 231.

40 Ocak, “Fütüvvet”, s. 263.

41 Yazıcızade Ali, Tevârih-i Al-i Selçuk, Topkapı Sarayı Müzesi Revan Kütüphanesi No: 1390, s. 200a (396). 396-398 sayfaları arasında Kayseri’nin Moğol saldırısı karşısında sipahiler ve Ahiler tarafından savunulduğu anlatılmaktadır. Anadolu Selçukluları tarihinin kaynakları içinde en önemlilerinden biri olan bu eserin günümüz Türkçesine çevirisi Prof. Dr. Mürsel Öztürk tarafından gerçekleştirilmiştir. Aynı konular için bkz. M. Öztürk, El-Evamirü’l-Alâiye fi’l-Umûri’l-Alâiye, C. II., Ankara 1996, s. 73-75.

42 Aksarayî, Kerimüddin Mahmud, Müsâmeretü’l-Ahbâr bi Müsâyereti’l-Ahyâr, Yay. O. Turan, TTK, Ankara 1944, s. 162.

43 Ahmed Eflâkî, Menâkibu’l-‘Arîfîn, Trc. T. Yazıcı, MEB Yayınları, İstanbul 1984, C. II, s. 31.

44 Anonim Selçuknâme, Çev. F. N. Uzluk, Ankara 1952, s. 50.

45 İbn Batuta, Seyâhatnâme, Çev. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983, s. 194.

46 Köprülü, Kuruluş, s. 90.

KAYNAKLAR

Ahmed Eflâkî, Menâkibu’l-‘Arîfîn, Trc. T. Yazıcı, MEB Yayınları, İstanbul 1984.

Aksarayî, Kerimüddin Mahmud, Müsâmeretü'l-Ahbâr bi Müsâyereti'l-Ahyâr, yay. O. Turan, TTK, Ankara 1944.

Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvirî, Keşfü'l-Mahcûb, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

Anonim Selçuknâme, Çev. F. N. Uzluk, Ankara 1952.

Bayram, Mikail, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu, Damla Yayınları, Konya 1991.

Cahen, Claude, İslamiyet (Doğuşundan Osmanlı Devleti'ne Kadar), Çev. E. Nermi Erendor, Bilgi Yayınları, İstanbul 1990.

——, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, Çev. Yıldız Moran, İstanbul 1994.

Çağatay, Neşet, Ahilik Nedir, TTK, Ankara 1991.

——, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, TTK, Ankara, 1990.

Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Risâle-i Sülemî, Terc. ve Neşr. Süleyman Ateş, Ankara 1981.

Emir Unsuru'l-Meâlî Keykâvus, Kâbusnâme, Çev. Mercimek Ahmed, Yeniden Gözden Geçiren ve Yayınlayan O. Şaik Gökyay, İstanbul 1974.

Feridüddin Attar, Tezkiretü'l-Evliyâ, Terc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Melâmîlik ve Melâmîler, Gri Yayınları, İstanbul 1992.

——, Mevlânâ Celâleddin, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1959.

——, 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, İstanbul 1969.

Güllülü, Sabahattin, Ahi Birlikleri, Ötüken Yayınları, İstanbul 1992.

Hartmann, R., "es-Sülemî'nin Risaletü'l-Melâmetiyye'si", Çev. A. Cemal Köprülü, DEFM, Sene 3, Nisan-Mayıs 1340, Sa. 6, İstanbul 1924,

İbn Batuta, Seyâhatnâme, Çev. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983.

İbn Bîbî, El-Evâmirü’l-Alâiyye fi’l-Umûri’l-Alâiyye, Yayınlayan A. Sadık Erzi, TTK, Ankara 1956.

Kara, Mustafa, “Fütüvvet-Melamet Münasebeti”, XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu. Tebliğleri, Türk Kültürü ve Ahilik, İstanbul 1986,

Köprülü, M. Fuad, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, TTK, Ankara 1991.

——, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, DİB Yayınları, Ankara 1993.

Kur’ân-ı Kerîm.

Kuşeyrî, Risâle-i Kuşeyrî, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

Öztürk, Mürsel, El-Evamirü’l-Alâiye fi’l-Umûri’l-Alâiye, C. II., Ankara 1996.

Taeschner, Franz, “İslam Ortaçağında Futuvva Teşkilatı”, İÜİFM, İstanbul 1955, C. XV., No: 1-4, s. 1-32.

——, “İslam’da Fütüvvet Teşkilatı’nın Doğuş Meselesi ve Tarihi Ana Çizgileri”, Çev. Semahat Yüksel, Belleten, 36/141-144, Ankara 1972.

Tarus, İlhan, Ahiler, Ankara 1947.

Yeni Türk Ansiklopedisi, “Fütüvvet”, İstanbul 1985, C. III.

Yazıcızade Ali, Tevârih-i Al-i Selçuk, Topkapı Sarayı Müzesi Revan Kütüphanesi No: 1390.

Türkiye Selçuklu Vakıfları / Yrd. Doç. Dr. Mustafa Demir [s.272-280]

Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türkiye Selçukluları, Anadolu’da kendilerine has bir sosyo-ekonomik yapı oluştururken İslam devletlerinden aldıkları vakıf kurma anlayışını geliştirerek iyi bir vakıf sistemi meydana getirmişler ve bunu Osmanlı vakıf anlayışına da temel yapı olarak aktarmışlardır.

Genel olarak vakıfların, şahsi servetleri sosyalleştirip kamu hizmetine sunduğu, sırf ahlaki ve insani vazife anlayışıyla topluma katkı yaptığı, bu anlayışın bir sonucu olarak, Türk-İslam toplumlarında içtimai adaleti sağladığı söylenebilir.1 Kişileri hayatın getirdiği her türlü olumsuzluklara karşı koruması ve iç huzuru ve asayişi sağlayarak cemiyet hayatını ahenkli hale getirici rolünden dolayı, Türk-İslam kültürü, vakıf kurulmasını “insanların en ziyade muhtaç olduğu şeyi vakfetmek, vakıfların en hayırlısıdır” inancı ile asırlar boyunca teşvik etmiştir ve on binlerce vakıf eserini ortaya çıkaran hukuki yapıyı da aynı şekilde günün şartlarına uygun olarak geliştirmiştir.2

İslâmiyet’in yayıldığı sahalarda, Bizans’ın Roma Hukuku’ndan esinlenerek kurduğu Suriye ve Mısır dini irad vakıfları dikkat çekiyordu.3 Türkiye Selçuklularına anlayış olarak kaynaklık eden İslam medeniyeti ise bu seviyede bir vakıf anlayışının ve vakıf kurumlaşmasının ötesine geçerek, olayı sosyal ve kültürel boyutu ile ele almış, ihtiva ettiği sosyal ve ahlaki prensipler icabı, vakfın gelişimini diğer medeniyetlerdekinden daha ileri götürmüş, ona müstakil bir şahsiyet kazandırmıştır. Bilhassa hayır ve yardım amacı güden vakıfların inkişaf ve geniş bir tatbik sahası bulmasında, bu dinin tesirleri çok büyük olmuştur.4

Vakıf kurumu, İslam medeniyeti içinde, Abbasiler devrinde hukuki bir yapıya kavuştu. Ebû Yusuf adlı Abbasi bilgini, İslam hukukunun tedvinine çalıştığı bir sırada vakıf müessesesinin hukuki mahiyetini, zamanın temayüllerine uygun bir şekilde ortaya çıkardı. Bunun sonucunda Abbasiler devrinde vakıf kurumunun, Türk bölgelerinde de hızla gelişme içine girdiği görülmektedir.[5]

Sosyal yardım ve dayanışma fikri gelişmiş olan Türklerin İslam öncesi dönemden beri Türk toplumunun örf ve adetlerine göre, vakfa benzer tasarruflarda bulundukları kesindir.[6] Nitekim Uygurlara ait bir vakfiye, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunmaktadır.[7] Fakat Türk vakıflarının müstakil bir müessese halinde ortaya çıktığı dönem, Büyük Selçuklu Devleti dönemidir.

Vakıf müessesesi, İran ve Maveraünnehir'de Abbasi hilafetinden ayrılan bağımsız Türk devletlerinde de Abbasiler devrindeki yapıya benzer şekilde devam etmiştir.[8] Selçuklu Devleti'nin kurulması ile Şark Müslümanlığının Türk hâkimiyeti altına girmesi, vakıf kurumunun daha fazla gelişmesini sağladığı gibi XI-XII. asırlarda tasavvuf tarikatlarının muntazam bir içtimai teşkilat mahiyetini alması da tekkelerin ve zaviyelerin birden bire artmasına ve vakıfların her tarafta yayılmasına sebebiyet verdi.[9]

Anadolu'nun fethinden sonra burada kurulan Selçuklular ve Danişmendliler gibi muhtelif Türk devletlerinde, dini mahiyette birçok vakfın kurulduğu görülüyor. Danişmendlilerden Yağıbasan'a (öl. 1163) ait Sivas'taki medresenin Osmanlılar zamanında yenilenen vakfı Anadolu'da tespit edebildiğimiz ilk vakıf durumundadır.[10] Danişmendlilerin mirasını devralıp geliştiren Türkiye Selçukluları ise XIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren farklı sahalarda vakıflar kurmaya başlamışlar ve bunları geliştirmişlerdir.

XIII. asırda Moğol istilası, uzun bir müddet için istilaya uğrayan İslam memleketlerinde, eski içtimai ve iktisadi düzeni bozdu. Bu yapı içinde Per

vane Muineddin Süleyman Devri'nden itibaren Moğollar, Anadolu Selçuklu vakıflarını mütevellilerinden alıp başka maksatlar için kullanmaya başladılar. Böylece Selçuklu vakıfları büyük ölçüde harap hale geldi.11 XIV. asır başında ise büyük tahribe uğramış bulunan Türkiye Selçuklu vakıfları, Müslüman Moğol hükümdarları tarafından tekrar korunmaya başlandı. Eski vakıflar, bu dönemde ihya edildiği gibi bu tarihten itibaren İlhanlı devlet ricali de Anadolu'da vakıf kurma yoluna gitti.12 Bu hususta İslam'a giren İlhanlı Hükümdarı Ahmet Teküdar'ın Şam'a elçi Bahaeddin Rudegerdi ile gönderdiği mektupta şu ibareler yer alır:

"Biz İslam dinini seçtik. Beldelerin imarı ve Müslümanların korunması için çaba sarf ediyoruz. Bütün ülkede vakıf ürünlerinin (mahsulat-ı evkaf) vakfedilenlere verilmesi ve vakıf gelirlerinin (müteveccihat-ı evkaf) vakfedenlerin şartlarına uygun olarak hak sahiplerine ulaştırılmasını buyurduk ki…"13 Türkiye Selçuklu vakıfları XIII. yüzyıl sonunda İlhanlı himayesine kavuşarak yok olmaktan kurtulmuşlardır. Gazan Han, Selçuklu şehirlerindeki vakıf temessüklerini tespit ettirerek imaret vakıflarının gelirlerinden tamga ve divani vergileri kaldırmıştır.14 Bu durum Gazan Han devrinden itibaren Anadolu vakıflarının artmasına yol açmıştır.

Yalnız, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da Moğol hâkimiyetinin yerleşmesi, vakıfların niteliğinde ve vakıf yapılan sahaların yapısında da değişikliklere yol açmıştır,

1243 Kösedağ Savaşı'ndan sonra Türkiye Selçuklularında irad ve zürri-aile vakıflarında artışlar olurken kervansaray, han, medrese gibi sosyo-kültürel amaçlara yönelik vakıflarda azalmalar görülmektedir.15 Bu devirde

Türkiye Selçuklu şehirlerinden Moğolların topladığı vergilerin ağırlığı ve Anadolu'daki ticari güvenliğin azalması gibi faktörler16 şehirleşmeye ve iktisadi hayata yönelik vakıfların sayısında azalmalara yol açmıştır. Moğol hâkimiyetinde Zürri vakıfların artması ise emirlerin mal varlıklarını yağmalardan ve ağır vergilerden korumalarına da yardımcı olmuştur.17

Uç beyliklerinin Bizans arazisinde gerçekleştirdiği fetihler de sınır bölgelerinde Türk vakıflarının çoğalmasına yardımcı olmuştur. Bu vakıflarda Osmanlı devrine geçiş olarak kabul edebileceğimiz şekilde herhangi bir arazi parçasının tamamı veya yarısı vakfedildiği gibi, bazen zeminin vakıf ve örfi vergilerinin tımar olduğu görülmektedir. Bu devirde hayır vakıflarından başka aile vakıfları da çoktur. Bunların çoğuna tam ya da kısmi vergi muafiyetleri verilmiştir. Bu aile vakıflarında vâkıf, vakfın yönetici mütevelli heyetini teşkil etme hakkına sahip olduğundan bu yöneticilerin vakıf mülkiyetini belirli ailelerin elinde tutmaları mümkün olmuştur.18

I. Türkiye Selçuklu VakıflarınınBizans Vakıfları ile İlişkisi

Anadolu'da 1071 Malazgirt Savaşı sonrasında, Türkiye Selçuklu Devleti kurulup Türkler Anadolu'ya yerleştiğinde, buralara daha önceki Türk-İslam kültür ve sosyal kurumlarının temsilcileri olarak yerleştiler. Bu tarih sürecinde Anadolu Bizans şehirlerinde dini nitelikli idari oluşumlar görülmektedir, fakat kilisenin şehirlerde ortaya koyduğu iktisadi yapılanmalara ait örnekler bulunamamakta, Anadolu Bizans şehir hayatına ait arkeolojik bilgiler genişletilememektedir.19 Bu konuda Bizans şehir vakıf kurumlarının durumu da aynı çerçevede değerlendirilebilir.

Anadolu'ya yerleşmelerinden sonra Türkler ve Bizans teşkilâtı arasında, vakıf müessesesini de içine alan Bizans etkilenmesine dayalı bir kültürel alışveriş olmuş mudur? Bu soruya şu şekilde yaklaşabiliriz:

Bizans’ın Anadolu’da uyguladığı toprak rejimi ki vakıf müessesesi, mevkuf topraklar bağlamında iyi bir toprak rejimi ile kaim olan colonların toprağa bağlanması ve toprakların aristokrasiye geçmesi Bizans devrinde vakıfların yaygınlaşmasını engellemiştir.20 Yine Kilisenin Bizans Devleti’nden sağladığı vergi muafiyetleri, şehirlerde kiliseye bağlı dini ve iktisadi kurumların işletilmesinde vakıf yapma gereğini ortadan kaldırmıştır.21 Bizans Devleti’nde Hıristiyan ahali ise gitgide fakirleşmiş, vakıf kuracak mal varlıklarını kaybetmişti. Zenginleşen toprak aristokrasisi ise vakıf yapma geleneği içinde olmamıştı. Bu iki husus, daha önceki Bizans vakıflarının, Anadolu Türk vakıflarına gerek anlayış ve gerekse yöntem olarak etkide bulunmadığını ortaya koyar.

Bizans hukuku, kilise ve manastırları, yardım ve hayır kuruluşlarını vakfa benzer hukukî bir şahsiyet olarak belirlemektedir.22 Bizans dini vakıflarının tesirini öne çıkaran Marcel Morand, Bizans Kilisesi’nin bu vakıf geleneğinin etkisi ile İslâm vakıf kurumunun geliştiğini savunmuş, Fuad Köprülü de bu görüşün tesiri ile İslam vakıflarının Roma-Bizans hukukundan esinlenerek kurumsallaştığını varsaymıştır.23 Fakat daha Abbasiler devrinde İslam vakıfları Bizans vakıflarının önüne geçerek şehirlerde taşınmaz emlak, işyeri, han, çeşme gibi emlak üzerinde vakfedilmeye başlandığı gibi kırsal kesimdeki araziler de gelirleri için vakfediliyorlardı. Yine Abbasi devrinde kilise vakıflarının sadece kiliselere nakdi yardım vakfı manasına geldiğine bakarak24 daha Abbasi devrinde İslam vakıf anlayışının kilise vakıf anlayışının önüne geçtiğini söyleyebiliriz.

Türkiye Selçuklu vakıflarının temel olarak Bizans tesirine dayandığını söylemek hukuki açıdan da imkansızdır. Vakıf kurumunun Bizans hukukundan etkilendiği yolundaki görüş şahsîdir. İslam hukukunda aynıyla intifa olunan vakıfların devletin kamu mallarına ait bazı kurallardan

istifade ettikleri vâki ise de bu benzerliği Bizans usulünün devamı diye anlamak mümkün değildir. Gerçi Bizans'ta manastırlar için hükmî şahsiyete benzer bir durum kabul edilmiştir. Fakat mal edinme hakları sınırlandırılmıştır. Ne manastır, ne de içinde yaşayan rahipler, arazi temellük ederek vakıf yapma olayı meydana getirememişlerdir. Buradaki temel mesele, kilise ve manastırlarla, bunların içindeki malların nasıl kullanılacağı değil, gelirleri ile birlikte vakıf yapılmış aynî varlıkların isteyerek vakıf yapılmasıdır ki işte Bizans hukukunda buna örnek yoktur.25 Türkiye Selçukluları ise vakıf kurumunu Bizans vakıflarının ötesinde şehirleşmenin kaynağı olarak kullanmışlardır. İrad için kurulan kilise vakıfları Selçuklu devrinde de görülüyor ve Selçuklu irad vakıflarının da kilise vakıfları gibi kira sistemine dayandığı görülüyorsa da Selçuklu icare sistemi, Bizans hukukundan değil Abbasi hukukundan yararlanarak geliştirilmiştir.26

II. Türkiye Selçuklu

Vakıflarının Gelişimi

Türkiye Selçuklu vakıfları, özel mülkiyete konu arazi ve mallarda, bir emire temlik edilmiş arazilerde ve zilyedliği bir emirin idaresindeki ikta arazileri gibi tasarruf hakkı elde edilen arazilerde yapılabiliyordu. Moğol istilasının ikta uygulamasını yıkarak Anadolu topraklarını devlet arazilerini genelde özel mülkiyet haline getirdiği görülüyor.27 Özel mülkiyet biçimini daha Moğol hâkimiyeti öncesinde de görmemiz mümkündür. Anadolu'da vakıf yapılabilecek özel mülkiyet arazilerine baktığımızda; kırsal kesimde emirlerin mülkiyetine aktarılmış; yani temlik edilmiş arazi bölümleri yanında köy ve kasabaların kenarlarında özel mülkiyet arazisi olan sebzelikler, bahçeler ve meyvelikler28 ile şehirlerde özel mülkiyete açık olan bütün mekanlar, evler, dükkanlar, verese araziler, irad olarak kiraya verilmiş mülkler29 serbest irade ile vakfedilebilmekte ve

vakıf malı olmasıyla da kamu mülkiyeti haline dönüşmektedir. Anadolu toprakları, bütünüyle Bizans'tan alınıp yerleşim yerleri dışında miri arazi halinde kamu mülkiyeti haline getirildiğinden bu haliyle kamu mülkiyeti üzerinde vakıf kurulamıyordu. Buna karşılık XIII. yüzyılda ortaya çıkan vakıflar ve bunlara tahsis edilen arazinin tamamı özel mülktür.30 H. 613 tarihli Altun Aba vakfiyesinde, Şemseddin Altun Aba, vakıf olarak bağışladığı mülkün tamamının kendisinin malı olduğunu resmen bildirmektedir. Bu tür mülkler genellikle şehir merkezlerinde bulunuyorlardı. Kırsal alanlarda ise bu özel mülk olan araziler ve mallar, çoğunlukla Konya ve İç Anadolu yöresindeki köylerin yakınlarında bulunuyorlardı31 Kırsal bölgelerdeki miri arazileri ise temlik şeklinde kişilerin mülkiyetine geçebilmiştir. Şehirlerdeki meskenler, işyerleri, vb. emlak, daha önceki hukuk uygulamalarından beri yine özel mülkiyet sayılmıştır.

Şehirlerdeki imaretlere konu olan ve yine irad bırakmak için ortaya konulan vakıfların devlet tarafından yaptırılması söz konusu olmamıştır. Devlet, hân, hamam, camii gibi imaretleri kendisi yaptırmıyordu. Bunları varlıklı durumdaki emirler ve devlet ricali kendi mülkleri üzerinde yaptırır ve vakfederlerdi.32 Bu vakıflara iradı söz konusu olan memleket arazilerinin I. Alaeddin Keykubad Devri'nde örneğine rastlandığı gibi kişilerin özel mülkiyetine devlet malını aktarma -temlik- yolu33 ile aktarılması Moğol valileri devrinde yaygınlaşmıştır.34 Bu olayın ne kadar önemli bir gelişme olduğunu anlamak için 1243 Kösedağ Savaşı sonrası hızla artan Anadolu Selçuklu vakıflarını görmek yeterli olsa gerektir.

Moğol istilası, sadece kişilere toprak dağıtma ve şahıs vakıflarını arttırmakla kalmadı. Bu dönemde Anadolu Selçuklu Devleti'ne ağır vergiler konduğu için devlet hazinesi boşaldı ve hayır kurumlarına aktarılan ödemeler kesildi. Hatta hayır kurumlarından devlet hazinesine geri ödenek

aktarımı gündeme geldi. İşte o zamana değin bu kurumlar için devlet bütçesinden ayrılmış paraların artık devlet bütçesinin de tehlikeye düşmesi nedeniyle, sağlanmasını gözetmek amacı ile bir vakıf mülkü yönetimi altına girmelerinin daha uygun olacağı düşünülmüştür. İşte bu uygulama, kurumların üzerinde yapılan vakıf yapılanmasıdır.35

Claude Cahen, vakfa konu olan mülkiyet çeşitleri arasında temlik ve özel mülkiyet üzerinde vakıf uygulaması yanında üçüncü bir çeşit olarak devlet adına devlet toprağını vakfetme hususunu vurguluyor. Buna örnek olarak da Anadolu Selçuklu Komutanı Mübarizüddin Er-Tokuş'un Antalya'da yapılacak bir cami ve Uluborlu'da yapılacak diğer hayır kurumları için 613/1216 (Bir görüşe göre 1214) tarihinde bazı mülkleri devletin bir valisi olarak devlet topraklarını kullanabilme yetkisine dayanarak vakıf yapmasını gösteriyor.36 Osman Turan bu görüşe katılmayarak bu toprakların Er-Tokuş'a temlik edildiğini belirtse de37 bunu kendi kanaati olarak ortaya koyar, bunu kanıtlayacak deliller ileri süremez. Bu sebeple bu üçüncü vakıf yapma usulünü bir ihtimal olarak kabul ediyoruz.

Türkiye Selçuklularında vakıfların şer'i usullere uygun olarak devletin temsilcisi durumundaki kadılar tarafından vakfiyelerle belgelenir, kişi mülkiyetinden devletin kontrolünde kamu mülkiyetine aktarılmış olurdu. Vakıflar, Emirci Sultan Zaviyesi vakfiyesinde görüldüğü gibi, satılması, bağışlanması, rehin verilmesi, mülk edinilmesi, mahiyetinin değiştirilmesi veya başka bir amaçla kiraya verilmesi söz konusu olamaz, miras olarak da intikal ettirilemezdi.38 Buna karşılık zürri -aile- vakıflarının iradlarından elde edilen gelirin vakıf giderlerinden arda kalan gâlle fazlası şeyhin ailesine ve evladına maaş olarak dağıtılmaktaydı.39 Bu durum, devlet garantisi altında gelir elde etmek isteyen zengin derviş aileleri için uygun bir yol olduğu gibi Moğol işgalinin ekonomik değerleri yağmalama haline

geldiği XIII. yüzyıl sonunda yağmalardan korunmak için de bir çıkış yolu olmuştur.

Vakıf kurumu, Anadolu şehirlerinde Türkiye Selçuklularından itibaren belediye hizmetleri başta olmak üzere yerel yönetimlerin bütün idaresini üstlenmiştir. Bu gelişme içinde şehirlerdeki yerel idare yetkileri vakıflar tarafından geliştirilerek birçok kamu hizmeti sürdürülmüştür. Bu sebeple şehirleşmede, şehirlerin imarında ve şehir yerleşimlerin düzenli bir şekilde gelişmesinde büyük bir rol oynuyordu. Ayrıca şehirlerde kamu hizmeti gören vakıf mütevelli heyetlerinin güçlenmesi ile sivil toplum cemiyetlerine benzer örgütlenmeler gerçekleşiyordu.40

Anadolu Selçuklu Devleti'ndeki vakıflar, genel bir gelişme çizgisi içinde varlıklarını sürdürmüş değillerdir. Bu hüküm Moğol istilasının etkisini gösterdiği XIII. yüzyılın ikinci yarısından sonrası için daha da önem kazanır. Bu devirde Anadolu Selçuklu vakıflarının gerilediği, bakımsız kaldığı ortaya çıkmaktadır. Yine vakıf yapma işi daha çok siyasi çıkarlara yönelmeye başlamıştır. Ayrıca, XIII. yüzyılın ikinci yarısında daha önceden yapılmış dini ve hayri kurumlar vakıf gelirlerinden mahrum kalmışlar ve bu nedenle bakımsız hale gelmişlerdir. Zekeriya Kazvini (öl. 1283), bu dönemde Sivas şehrine giden bir yabancının bir mescide vardığını, burada şarap fıçıları gördüğünü, bunu Sivas muhtesibine şikâyet ettiğini, muhtesibin ise kendisine bu mescidin vakıf geliri olmadığı için haraba yüz tuttuğunu ve bu mescidi tamir için meyhane olarak kiraya verdiğini söylediğini kaydeder.41 Buradan, vakıfların, kuruluş amaçlarına aykırı olarak gelirleri için kullanıldıkları anlaşılmaktadır.

III. Kurucularına Göre TürkiyeSelçuklu Vakıfları

III.1. Sultan Vakıfları

Selçuklu sultanları, Türkiye Selçuklu Devleti'nin erkinin tek temsilcileri olarak vakıf kurucuları arasında yer almışlardır. Gelirlerinin çok yüksek

olması ve daha geniş sahaları temlik edebilmek imkanları sebebiyle vakıfları da büyük olmuştur. Bu konuda en çok şöhret bulmuş olan I. İzzeddin Keykavus ve onun kurduğu 615/1218 tarihli Sivas Darüşşifası vakfıdır.

Bu vakıf bir hastahane ve tıp medresesinin vakfedilmesiyle oluşur ve Türkiye Selçuklularındaki tababetin parlak durumunun bir göstergesi sayılabilir. Sivas Darüşşifası vakfiyesinde olduğu gibi sultanlar, bu şifa evlerine sürekli gelir aktaracak vakfiyeler yazdırmışlar, burada çalışmak üzere meşhur tabipler getirtmişlerdir.42 Bu vakfın bir özelliği de, Türkiye Selçuklu devri hastanelerine ait tek örnek olmasıdır.43

Bu vakfın vakfiyesinde görülen diğer bir husus da vakıfların idaresindeki yetkinin kullanılması meselesidir. Vakfiye metninde geçtiğine göre Sultan I. İzzeddin Keykavus, bu vakfiyedeki vakıf malları ile bütün Selçuklu vakıflarının idaresine saray hazinedarı Üstadüddar Ferruh Bin Abdullah'ı mütevelli ve vekil tayin etti. Ferruh, Darüşşifa vakıflarını kendi ve yardımcısı ile idare eder. İstediğini ise görevden azleder.44

Bu belgeden anlaşıldığına göre I. İzzeddin Keykavus, ilk kez bu vakıf ile, Türkiye Selçuklu vakıflarına bir statü kazandırmak istemiştir. Böylece vakıflar, bu çerçeve içinde üstaddar emrinde evkaf nezareti haline getirilmiş oluyordu.45 Selçuklu vakıf işletmelerinin denetiminin Selçuklu sultanınca kadıyü'l-kudata değil de saray hazinedarına bırakılması ile Selçuklu vakıflarının dini olmaktan ziyade sosyo-ekonomik yanı ön plana çıkmaktadır.46

III.2. Evladlık Vakıflar

(Zürri Vakıflar)

Horasan'dan Anadolu'ya gelen kolonizatör Türk derviş ve şeyhleri, Anadolu'da ulaşabildikleri en uç bölgelere aileleri ve boyları ile birlikte geldikleri yerlerin iskanını sağladıklarından dolayı devrin sultanları

tarafından kendilerine bir takım imtiyazlar sağlanmıştır. Bu şeyhlere araziler temlik ediliyor ve vergilerden muaf tutuluyorlardı.47 Evladiyelik vakıflar, uç bölgelerinden başlamak suretiyle Anadolu'da Türkleşmenin en önemli vasıtası olmak özelliğiyle dervişlerin temlik ettikleri bu araziler üzerine kurulmuştur. Bu temlik arazi üzerinde kurulan zaviye dervişe intisab eden ailesinin ve müridlerinin yerleşim çekirdeği oluşturduğu yeni bir Türk yerleşim merkezini oluşturuyor, şeyhe verilen vakıf imtiyazının bütün gelirleri bu yerleşimin masraflarını finanse ediyordu.48

Dervişlerin oturdukları zaviyeler vakfedilen bu temlik arazilerden elde edilen gelirin bir miktarıyla ayakta durur, bu gelir miktarı zaviyelerin kendi öz masraflarına ayrılır, gelirin geri kalanı zaviyeleri yöneten şeyhlerin aile üyeleri ve mütevelli tarafından tasarruf edilirdi. Bir şeyh öldükten sonra bu vakfın tasarruf hakkı mütevelli heyetinin büyük çoğunluğunu oluşturan kendi ailesine intikal eder, aile içinde en yaşlı ve ehliyetli olan erkek çocuk şeyhlik makamına oturup vakfı yönetir ve vakıf gelirlerini mütevelli arasında paylaştırırdı. Bu tür vakıflara evladlık vakıf denilmiştir. Bazen bu vakıf gelirlerinin tasarrufunda bütün mütevelli üyelerinin de aynı düzeyde hakkı bulunurdu.49

Kolonizatör dervişlere temlik edilip vakfedilen bu topraklara yerleştirilen Türkmen nüfus vakıf yönetimine toprak vergisi vasıtasıyla bu dervişlerin dini kontrolleri yanında sosyo iktisadi kontrolleri altına da giriyordu. Türk-İslam kültürünün demografik tesirlerle Anadolu'nun sosyal hayatına yansıması bu şekilde sağlanmıştır.

XIII. yüzyıl ilk yarısında Cengiz istilasından Anadolu'ya kaçan şeyh ailelerine tanınan bu dini vakıf imtiyazlarına bir örnek Emirci Sultan'a verilen vakıf imtiyazıdır.50 Aynı şekilde dini nitelikte kurulan zürri derviş vakıflarına bir diğer örnek de heterodoks Türkmen dervişlerinden Baba

İlyas'ın neslinden Elvan Çelebi'nin51 Çorum Mecitözü ilçesi Elvan Çelebi köyünde kurduğu Elvan Çelebi Zaviyesi vakfıdır.

Bu zaviyenin irad mevkufatından elde edilen gelirlerden bir kısmı, zaviye giderlerine aktarılmış, diğer kısmı şeyhin ailesine, zaviye şeyhi öldükten sonra ise şeyhlik makamına çıkan evladın ailesine dağıtılmaya devam edilmiştir.52 Bu sebeple derviş vakıfları "zürri vakıf" adı ile de anılmışlardır. Aynı yapıyı İbn-i Rahat'ın kurduğu vakıfta da görüyoruz;

İbn-i Rahat, vakfettiği iki köy, üç tuzla, bir ev, bir bostan ve bir mezraanın beşte birini oğlu Ömer ile torunu Dilşad'a ayırmıştır. Buna göre Ömer yılda 589 dirhem yazlık kışlık elbise bedeli alacaktı. Torunu Dilşad ise beş yaşına kadar yeme içme ve elbise bedeli olarak yılda 480 dirhem, on yaşına kadar 720 dirhem, on beş yaşına kadar da 1200 dirhem alacaktı. Gelirin diğer beşte biri akrabasından fakir olanlara, yaşlılara, yetimlere, ve dullara, yılda 220 dirhem ise mahpuslara ayrılmıştı.53

Zürri vakıflar sadece irad için kurulan vakıflardan şu şekilde ayrılırlar ki; zürri vakıflar bir imaret binasının masraflarından sonra gelir-galle fazlasını mütevelli içindeki evlada ve evladın evladına maaş olarak bırakmışlar, gelirleri için aile tarafından vakıf üzerine ihtimam gösterilmiştir. İrad vakıflarında ise bakımı üstlenilen bir imaret binası bulunmamaktadır.

III.3. Emir Vakıfları

Türkiye Selçuklularında idareci durumundaki emirlerin mebzul miktarda vakıflar kurduğunu görüyoruz. Emir vakıfları başlangıçta daha çok imaret kurumlarına yapılırken sonraları sadece irad için vakıf uygulamasına gidildiği ortaya çıkmaktadır. Emirler üzerinde vakıf kurdukları temellük arazilerin kahramanlıklarına binaen elde etmişlerdir. Nitekim bu usul, Anadolu'da Âmid'in fethi sırasında 579/1183 tarihinde Abbasi Halifesi tarafından uygulanmış ve bu uygulama nedeniyle daha

büyük çapta yerlerin fethi başarılabilmiştir.54 Selçuklu emirleri, şehirlerde gayrimenkul Türk zenginleri idiler ve imaret vakıfları kurmaları bu nedenle çok kolay oluyordu. Emirler, Selçuklu Devleti'nin kendilerine tahsis ettiği ikta arazilerini de imaret vakıflarına mevkufat arazisi olarak bağlıyorlardı.55 Selçuklu emirleri arasında devlet adına miri toprak durumundaki ikta arazisini temellük etmeden vakıf haline getirme de görülmüştür. Bunun örneğini Mubarizeddin Ertokuş'un Batı Anadolu'da yaptığı vakıf muamelesinde görürüz.56 Esasen bu uygulama ile devlet arazisinin statü farklılığı söz konusu olmuş olamaz. Devlet toprağı miri arazi olduğu için kamu malı niteliğindedir. Vakıf yapılması ile yine kamu malı halinde kalmış olur.

Torumtay Vakfiyesi'nde olduğu gibi bu vakıfların bazısı, vakıf tevliyetini kendi soyuna bağlamak suretiyle hem evlatlık vakıf özelliği kazanmış oluyor, hem de zenginleşen emirlere daha sonraki zamanlarda gelebilecek devlet müsaderesine karşı bir mal güvencesi sağlamış oluyordu.57

Türkiye Selçuklularında vakıfların çoğu emirler tarafından tesis edilmiştir denilebilir. Bir araştırmaya göre58 geliri yüksek olan idareci durumundaki emirlerden başka sivil halkın kalıcı vakıf eserlerinin yani imaret vakıflarının inşası için maddi imkanlarının yeterli olmadığı, emirlerin şehir zenginlerine göre gelirlerinin çok yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

IV. Kuruluş Amaçlarına GöreTürkiye Selçuklu Vakıfları

IV.1. İmaret Vakıfları

Türkiye Selçuklu şehirlerinde gayr-i menkul halinde mukassefat vakıf binaları yapan kişiler Türkiye Selçuklularında imaret59 adıyla bütün topluma hizmet veren hayır kurumları tesis etmiş oluyorlar ve bu imaretlerinin sürekli ayakta kalabilmesi için varlıklarından bir kısmını

imaret vakfı haline getiriyorlardı.60 Ayrıca şehir dışında da imaretlere benzer61 hayrat hizmeti veren vakıf eserleri bulunuyordu62 ve kurulan bu vakıf binaları etrafında bir yerleşimin temelleri oluşmuş oluyordu.63

Türkiye Selçuklularında cami, medrese, darüşşifa, darüzziyafe, hamam vb. imaret kurumlarının hizmet verebilmeleri için aynı zamanda iyi bir işletmeciliğe de ihtiyaç vardı. İmaret binalarını inşa ettiren vâkıflar, imaretlerin işletilmesi için menkul ve gayr-i menkul mal varlıklarını da bu vakıfların içine irad kaynağı olarak koyuyorlardı.64 XIII. yüzyıl içinde Türkiye'deki iktisadi yükselişin devam ettiği ve şehir kurumlarının gelişimini sürdürdüğü dönemde imaret kurumlarının irad mevkufatı olarak şehirlerde iktisadi hayata yönelik gelir getirici kurumlar; hanlar, işyerleri kiraya verilirken65 daha sonraki devirde Rahatoğlu Daru'r-rahası'nda olduğu gibi kurulan imaret vakıflarında gelir kaynağı olarak şehir dışında gelir getirici kaynaklar; tuzla gelirleri, arazinin işletilmesiyle elde edilen gelirler vb. kaynak olarak vakfedilmiştir.66 İmaret vakıfları, şehir imaret kurumlarının sosyal görevlerini ücretsiz yerine getirebilmesi için bu şekilde her yıl gelen vakıf irad ve akaratına sahip oluyorlar ve belediyeciliği ait temel fonksiyonları bu kaynaktan sağlanmış oluyordu. Bu yönüyle imaret vakıflarının Selçuklu şehirlerinde belediye hizmetleri başta olmak üzere yerel yönetimin bütün idaresini üstlendiği ortaya çıkmaktadır.67

Türkiye Selçuklularında imaret vakıfları genellikle yarı zürri vakıf statüsünde görülüyor; Bu vakıflar aile vakfı olarak kurulmamışlardır. İmaret vakıflarının asıl amacı, imaret binasının bakımı, görevlilerin ücretlerinin verilmesi, imaretin sosyal hizmetlerinin masraflarının karşılanması vb. imaretin giderleri için yapılmış olmasıdır. Fakat imaret banileri, iki yolla bu vakıflardan ailelerine de gelir sağlıyorlardı;

Bunlar, Darurraha vakfında olduğu gibi, vakıf gelirlerinin bir kısmını evladına ve ailelere ayırmaları ve aile üyelerini mütevelli üyesi yapılarak

vakıf gelirlerinden onlara maaş bağlamalarıydı.68 Sultan vakıflarında ve Sahip Ata'nın vakfında olduğu gibi ileri düzeyde gelir sahibi emirlerin imaret vakıflarında ise vakıf gelirlerinden aile bireylerine herhangi bir pay ayrılmamıştır.69

İmaret vakıflarının gelirlerinde XIII. yüzyılın ikinci yarısında Moğol istilasının iktisadi tesiriyle azalmalar yaşanırken Gazan Han'ın yeni düzenlemesiyle şehir imaret vakıflarının gelirlerinden tamga ve divani vergilerin alınmaması sonucu,70 imaret vakıflarının Türkiye Selçuklu Devleti'nin yıkılış döneminde ayakta kalması mümkün olmuştur.

İlhanlılar Selçuklu şehirlerinde imaret vakıflarının durumunu düzeltme yanında kendileri de imaret vakıfları kurmuşlardır. Buna örnek olarak İlhanlı veziri Reşideddin'in Sivas'ta kurduğu İlhanlı yönetim evi diyebileceğimiz Darussiyade'ye tesis ettiği bir vakfı vardır. Bu vakfın gelirleri Darussiyade'nin barınma yiyecek ve teşrifat masraflarına ayrılmıştır. Reşideddin, Darussiyade için Sivas'ta yaptırdığı dört kariz (su kanalı), hamam, dükkanlar, fırın ve değirmenlerin gelirleri bu vakfın içindedir.71

IV. 2. İrad Vakıfları

Türkiye Selçuklularında sadece gelirleri için kurulmuş irad vakıfları da bulunmaktadır. Bu vakıfların gelirleri mütevelliye, memurlara, fakirlere ve vâkıfın ailesine sarf edilirken imaret eserlerinin bakımına sarf edilmemektedir veya sarf edildiği mekanlar vakfiyelerde yer almamaktadır ki bu ikinci ihtimali zayıf görüyoruz.72 İmaret vakıflarının masrafları için de arazilerin vakfedildiği görülüyorsa da73 bu başlık altında ele aldığımız irad vakıfları sadece geliri için genellikle zürri yapıda tesis edilmiş vakıflardır.74 İrad vakıflarına gelir getiren vakıflar manasına vakf-ı avarız da denilmekteydi.75

XIII. yüzyılda yapılan irad vakıflarına baktığımızda; Selçuklu şehirlerinde iktisadi hayata yönelik olarak kâr getiren yatırımların irad vakfı olarak kaydedildiği görülüyor. Şehirlerde işyeri olarak kullanılan mekanların gelirleri irad vakfı olarak işletildiği76 gibi bu devirde şehir yerleşim mekanı içinde seyrek olarak yer alan evlerin arasındaki araziler de irad vakfı olarak kiraya verilebilmekteydi.77 Bunun yanında şehirlerin iktisadi hayatına hizmet veren şehir kurumları da irad vakfı olarak irad vakfı olarak kullanılabilmiştir. Çünkü şehir kurumları bütünüyle özel teşebbüs tarafından işletildiği için bu tesislerin gelir getiren bir vakıf olarak kullanılması da sakınca doğurmuyordu. Bunlar arasında çarşılardaki dükkanlar, hanlar,78 hatta mescidler bile bulunabilmiştir.79 Bu husus XIII. yüzyıl sonunda şehir kurumlarının istismar edilerek gelirleri için vakıf işletmesine açıldığını da göstermektedir.

İrad vakıfları XIII. yüzyılda ticari hayata yönelik işletmelerden oluşurken80 Türkiye Selçuklu Devleti'nin yıkılarak Anadolu'da istikrarın bozulduğu XIV. yüzyıl başından itibaren irad vakıflarının tarım işletmeciliğine kaydığını görüyoruz.81

Moğol hâkimiyeti devrinde İlhanlılar tarafından Selçuklu şehirlerinde imaret vakıfları tesisi yanında Anadolu'da kendilerine temlik ettikleri araziler üzerinde irad

vakıları da görülüyor. Bunlara örnek vermemiz gerekirse; Gazan Han'a ait olarak vakfedilmiş Reşideddin'in oğlu Celal yönetiminde elli feddan genişliğindeki bir vakıf irad arazisi82 ile Reşideddin'in Kaz Ovası'nda üç yüz feddan genişliğinde vakıf irad arazisi bulunmaktadır. Reşideddin, vakıf arazilerinin işletmesini vakıf mutemedi Mevlana İmadeddin Ahmed Sivasi'ye bırakmıştır.83

Son söz olarak belirtmemiz gerekirse, Türkiye Selçuklu Devleti'nde sosyo-iktisadi amaçlara yönelen vakıf kurumu, XIII. yüzyılda iyi bir

gelişme devresi geçirmiş, Moğol istilasıyla dağılma sürecine girmişse de gerek İlhanlı hükümdarlarının Anadolu vakıflarını ihya etme çabaları ve gerekse yeni vakıfların ortaya çıkardığı arazi işletmeciliği ile ayakta kalmayı başarabilmiştir.

DİPNOTLAR

1 Nazif Öztürk, Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, Ankara 1983, s. 1-2.

2 Ahmet İşeri, Türk Medeniyeti Kanununa Göre Vakıf, Ankara 1968, s. 2.

3 Fuad Köprülü, Türk-İslam Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul 1983, s. 363-364.

4 Bülent Köprülü, "Tarihte Vakıflar", Ankara Hukuk Fak. Mecmuası. Cilt 8, Ankara 1951, s. 505-506.

5 Nazif Öztürk, a.g.e., s. 54-55 Türkiye Selçuklularındaki vakıf uygulamalarının örneklerini Abbasiler sürecinde de görebiliyoruz.

İlk olarak vakıflar şehirlerde taşınmaz emlak, işyeri, han, çeşme gibi emlak üzerinde yapılabildiği gibi kırsal kesimdeki araziler sadece gelirleri için vakfedilebiliyordu.

İkinci olarak vakıflar istismarlara yöneldiklerinden Abbasi devrinden itibaren kadı denetimi altına alınmıştır.

Üçüncü olarak da Türkiye Selçuklularında olduğu gibi Abbasi devrinde de yanyana kilise vakıfları ile İslam hayrat vakıfları beraber hizmet veriyordu (Claude Cahen, İslamiyet, Türkçe Trc. E. N. Erendor, İstanbul 1990, s. 128-129). Abbasi devrinde kilise vakıflarının sadece kiliselere nakdi yardım vakfı manasına geldiğine bakarak (a.g.e., s. 128)

daha Abbasi devrinde İslam vakıf anlayışının kilise vakıf anlayışının önüne geçtiğini söyleyebiliriz.

6 Ahmet Akgündüz, İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 12-13.

7 H. Baki Kunter, Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd, Ankara 1939, s. 6-20.

8 Fuad Köprülü, a.g.e., s. 377.

9 Osman Turan, Türk Cihan hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, Cilt 1, İstanbul 1969, s. 177-178; Ahmet Yaşar Ocak "Emirci Sultan ve Zaviyesi", Tarih Enstitüsü Dergisi, IX (1978), s. 162-168.

10 Tapu Kadastro Gn. Müd. Arşivi, Defter-i Evkaf-ı Rum, D. No: 583, v. 12a. Bu vakıf medresesini 1218 tarihli bir Selçuklu vakfiyesinde de görüyoruz. (Vakıflar Gn. Md. Arşivi, D. No: 584, s. 290).

11 Ahmet Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri, C. 2 Türkçe Trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1986, s. 16; Zekeriya Kazvini, Asaru'l-Bilad ve Ahbaru'l-İbad, Beyrut Tarihsiz, s. 537; Mikail Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya 1991, s. 114-115.

12 Fuad Köprülü, a.g.e., s. 383-384. Gazan Han, Müslümanlığı seçtikten sonra, vakıfların ihyası ve tanzimi hususunda büyük bir faaliyet gösterdi. Onun yaptığı idari ve adli ıslahat arasında kadılık müessesesinin eski nüfuzunu tekrar tesis meselesi ön planda geliyordu. Moğol istilası sebebi ile arazi ve emlak kıymetlerinin adli emniyetsizlikten dolayı değerleri düştüğünden, vakıflar perişan hale gelmişlerdi. Gazan Hân, başa geçtikten sonra kadıların denetim görevlerini tekrar onlara iade etti (Köprülü, aynı yer). Ayrıca, Türkiye'deki vakıfların ihyası amacıyla Kerimüddin Aksarayi'yi de evkaf tevliyetine getirdi (Kerimüddin Mahmut Aksarayi, Müsameretü'l-Ahbar, Türkçe Trc. Mürsel Öztürk, Ankara 2000, s. 246).

13 Kerimüddin Mahmut Aksarayi, Müsameretü'l-Ahbar, s. 107.

14 Reşideddin Tabip, Mukatebât-ı Reşîdî, Nşr. Bahadır Muhammed Şafi, Lahor 1947, s. 158-159.

15 M. Altay Köymen, "Selçuklu Devri Kaynakları Olarak Vakfiyeler", Studi Preottomani e Ottomani Atti Del Convegno di Napoli, Napoli, 1976, s. 158-159.

16 W. Bartold, "İlhanlılar Devrinde Mali Vaziyet", Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, C. 1, İstanbul 1931, s. 153-154.

17 Bunun Orta Anadolu'daki örneği Kadı Burhaneddin'dir. Bu ünlü Türk emiri, idaresi zamanında Orta Anadolu'daki Türk vakıfları imar etmiş, eski sahiplerini tespit ederek bu yöndeki suiistimalleri ortadan kaldırma yoluna gitmiştir (Aziz Bin Erdeşir el-Esterabadî, Bezm ü Rezm, Nşr. Fuad Köprülü, İstanbul 1928, s. 78).

18 Aydın Yalçın, Türkiye İktisat Tarihi, Ankara 1979, s. 184.

19 Speros Vryonis, The Decline Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Los Angeles, 1971, s. 9-10.

20 Osman Turan, "Büyük Malazgirt Savaşı ve Anadolu'da Türk Destanı", Türk Yurdu Dergisi, 276. Sayı, Ağustos 1959, s. 5; Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, Terc. Fikret Işıltan, 3. Baskı, Ankara 1991, s. 49.

21 Georg Ostrogorsky, a.g.e., s. 305, Bizans Devleti'nde kilise, dini karakterli en büyük arazi spekülatörü idi ve Devletten bir ayrıcalık olarak elde ettiği immunitas -vergi muafiyeti- nden yararlanarak kira yolu ile işlettiği toprak sistemi çiftçileri fakirleştirirken kilisenin finansman ihtiyacını geneş ölçüde sağlıyordu (Aynı yer).

22 Bu anlayaşın devamı olarak Türkiye Selçuklularındaki kilise ve manastır vakıflarını kiliseye gelir getiren bir kira sistemi olarak

değerlendirebiliriz. Vakfiyelerde görülen “kilise vakfı, manastır vakfı” (Sadi Bayram A. H. Karabacak, “Sahip Ata’nın Konya İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, Vakıflar Dergisi, Sayı: 13, Ankara 1981, s. 36) gibi kavramlar, mukassefat -çatılı bina durumunda- bir şehir yapısına ait olmayıp kira arazisini belirlemektedir. Türkiye Selçuklularında iki ayrı dinin getirdiği vakıf biçimi aynı coğrafi yapıda yanyana yer almış, fakat Türkler kendi vakıf anlayışlarını şehirlere hâkim hale getirmişlerdir. Sahip Ata vakfiyesine göre Sivas’ta 1280 tarihinde otuz sekiz vakıftan sadece iki tanesi kilise vakfıdır. (Bayram-Karabacak, a.g.m., s. 36).

23 Fuad Köprülü, a.g.e., s. 363-365.

24 Claude Cahen, İslamiyet, s. 128-129.

25 Ebu’l-Ula Mardin, “Vakıf Müessesesi Maddesi”, İktisat ve Ticaret Ansiklopedisi, C. 10, İstanbul 1954, s. 133.

26 Claude Cahen, İslamiyet, s. 127-130; Osman Turan, “İkta”, İ.A. (M. E. B.), C. 5-2, Eskişehir 1997, s. 950-951.

27 Osman Turan, “İkta”, s. 957.

28 Bayram-Karabacak, a.g.m., s. 38.

29 Bayram-Karabacak, a.g.m., s. 56.

30 Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, Türkçe Trc. Yıldız Moran, İstanbul 1984, s. 179.

31 Claude Cahen, a.g.e., s. 180. İç Anadolu bölgesinde özel mülkiyet arazilerinin fazlalığı bu bölgeye yerleşen ve Selçuklu Devleti’nin kendilerine yerleşim için küçük küçük ikta arazileri verilen (O. Turan, İkta, s. 957.) Oğuzların parçalı olarak bu bölgeye yerleşmeleri ile ilgilidir.

32 Osman Ergin, Türkiye’de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı, İstanbul 1936, s. 38-40.

33 Claude Cahen, a.g.e., s. 180.

34 Claude Cahen, a.g.e., s. 180; Faruk Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, Selçuklu Araş. Dergisi, I, (1969), s. 55.

35 Claude Cahen, a.g.e., s. 181.

36 Claude Cahen, a.g.e., s. 182.

37 Osman Turan, “Mübarizüddin Ertokuş Vakfiyesi”, Belleten, S. 43, Ankara 1947 (s. 415-431), s. 424.

38 Ahmet Yaşar Ocak, “Emirci Sultan ve Zaviyesi”, s. 185.

39 Adnan Gürbüz, “Elvan Çelebi Zaviyesi’nin Vakıfları’, Vakıflar Dergisi, Sayı: 23, Ankara 1994, s. 27; İsmet Kayaoğlu, “Rahatoğlu ve Vakfiyesi”, Vakıflar Dergisi, Sayı: 13, Ankara 1981, s. 11.

40 Mustafa Demir, “Anadolu’da İlk Türk Şehirleşmesinde Vakıfların Rolü”, C. B. Ü., I. Türk Tarihi ve Edebiyatı Kongresi Bildirileri, Manisa 1997, s. 63-67.

41 Zekeriya Kazvini, Asaru’l-Bilad, s. 537-538; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, 2. Baskı, Ankara 1988, s. 36.

42 Ali Haydar Bayat, “Anadolu Selçuklu Sağlık Müesseselerinden Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi”, I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 14-18 Eylül 1981, Cilt 2, (s. 23-35), s. 24; V. G. M. A., D. No 584, s. 288-291.

43 Ali Haydar Bayat, “Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi”, s. 25.

44 Ali Haydar Bayat, “Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi”, s. 30; Refet Yinanç, “Sivas Abideleri ve Vakıfları”, Vakıflar Dergisi, XVII., Ankara 1991, s. 27.

45 Refet Yinanç, “Sivas Abideleri ve Vakıfları”, s. 27.

46 Ahmet Akgündüz, a.g.e., s. 279-280.

47 Ahmet Yaşar Ocak, “Emirci Sultan ve Zaviyesi”, s. 168-169.

48 Mustafa Demir, “Anadolu’da İlk Türk Şehirleşmesinde Vakıfların Rolü,” s. 64.

49 Ahmet Yaşar Ocak, “Emirci Sultan ve Zaviyesi”, s. 170.

50 Ahmet Yaşar Ocak, “Emirci Sultan ve Zaviyesi”, s. 162-175.

51 Baba İlyas Horasanî’nin neslinden gelen (A. Yaşar Ocak, Menakibu’l-Kudsiyye Fî Menasibi’l-Ünsiyye, İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Tarih Der. Sayı: XXXII, 1979, s. 90-91) Elvan Çelebi’nin Babai ayaklanmasını bastıran ve Babai Türkmenlerin kendi coğrafyasından ayrıldığını gördüğümüz (M. Şerefeddin Yaltkaya, Şeyh Bedreddin, İlavelerle Yay. İsmail Aka-Mustafa Demir, İstanbul 2001, s. 17) Türkiye Selçuklu coğrafyasında XIV. yüzyıl ilk yarısında zaviye vakıları tesis etmiş olması, Moğol İstilası’nın getirdiği sosyal buhran devrinde Babailerin Orta Anadolu’da tekrar faaliyetlere giriştiğini ortaya koymaktadır.

52 Adnan Gürbüz, “Elvan Çelebi Zaviyesi’nin Vakıfları”, s. 25-29.

53 İsmet Kayaoğlu, “Rahatoğlu ve Vakfiyesi”, s. 1-10.

54 Ramazan Şeşen, “İmadeddin al-Katip al-İsfahani’nin Eserlerindeki Anadolu Tarihi ile İlgili Bahisler”, Selçuklu Araş. Dergisi, III, TTK Yay., Ankara 1971, s. 303-304.

55 Sadi Bayram, Ahmet Hamdi Karabacak, “Sahip Ata Fahruddin Ali’nin Konya İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, s. 36-37; V. G. M. A., D. No 604, s. 67-73.

56 Claude Cahen, a.g.e., s. 182.

57 İsmet Kayaoğlu, “Torumtay Vakfiyesi”, Vakıflar Dergisi, Sayı: 12., Ankara 1978, s. 101-102.

58 Sadi S. Kucur, Sivas, Tokat ve Amasya’da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları, Marmara Ün. Türkiyyat Ens., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1993, s. 30. Şehir zenginlerinin vakıflar kuramamalarının sebebi,

şehir merkezlerinde imaret vakıfları kurabilmek değil, bu kurumları ayakta tutabilecek gelir mevkufatını sağlayamamak olmuştur. Devletin ikta arazilerinin emirlerin ayrıcalıkları içinde yer alması ve Selçuklu Devleti'nin vakıf kuracak emirlere arazileri temlik etmesi, emirlerin vâkıf olarak ayrıcalıklı durumlarını ortaya koymaktadır. (Osman Turan, "Mübarizüddin Ertokuş Vakfiyesi", s. 424).

59 İmaret kelimesi, Osmanlılardan önceki şehir tarihlerinde şehirde inşa edilen hayır binalarına verilen genel bir isimdir. Bu manada imaret vakıfları, şehirleşmeye katkı veren hayrat vakıflarının tamamına atfedilen bir isimdir (Osman Ergin, Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkışafı, İstanbul, 1936, s. 43; Osman Ergin, Türk İmar Tarihinde Vakıflar, Belediyeler, Patrikhaneler İstanbul 1944, s. 26-28). Bu manada şehirlerdeki camilere imaret cemii denildiği görülüyor (Sadi Bayram-A. Hamdi Karabacak, "Konya İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri", s. 34).

60 Daha önceki bir çalışmamızda Türkiye Selçuklu imaret vakıflarını şehirleşme çerçevesinde belirlemiştik (Mustafa Demir, "Türkiye Selçuklu Şehirlerinde İmaret Kurumları ve Vakıfları", Vakıflar Dergisi, Ed. Prof. Dr. Refet Yinanç, Sayı: 27, Ankara 1998, ss. 41-46).

61 Türkiye Selçuklu şehirlerinin dışında inşa edilen binaların kitabelerinde bunlara imaret denilmemiştir. Şehir surlarına ve sur içi kamu binalarına imaret adı verilmiştir. (Van Bercheim-Halil Edhem, Corpus Inscriptionum Arabicarum, III-I, Kahire 1917, s. 15-vd.).

62 Adnan Gürbüz, "Elvan Çelebi Zaviyesi'nin Vakıfları", s. 26-27.

63 Bkz. Mustafa Demir, "Anadoluda Mezarlıkların İlk Türk Şehirleşmesindeki Rolü", I. Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 1999, ss. 471-477.

64 Sadi Bayram-A. Hamdi Karabacak, "Konya İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri", s. 31-38. İmaret vakıflarına bu şekilde irad

kaynaklarının da eklenmiş olması, toplumsal hizmetlerin ücretsiz olarak gerine getirilmesi için vazgeçilmez bir durumdu.

65 Sadi Bayram-A. Hamdi Karabacak, “Konya İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, s. 35-36; Mustafa Demir, Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri, Ege Ün Sosyal Bil Ens., Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1996 s. 196. İmaret kurumlarının gelirleri Gökmedrese vakfında olduğu gibi sadece imaret kurumunun ihtiyaçları için kullanılmamakta, şehirdeki yoksullara öğrencilere vb. ihtiyaç sahibi kişilere de dağıtılmakta, bu yönüyle imaret vakıfları hayrat vakfı niteliğinde bulunmaktadırlar. Sadi Bayram-A. Hamdi Karabacak, “Konya İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, s. 56.

66 İsmet Kayaoğlu, “Rahatoğlu ve Vakfiyesi”, s. 6; Mustafa Demir, a.g.e., s. 196.

67 Mustafa Demir, “Anadolu’da ilk Türk Şehirleşmesinde Vakıfların Rolü”, s. 65; Osman Ergin, a.g.e., s. 46.

68 İsmet Kayaoğlu, “Rahatoğlu ve Vakfiyesi”, s. 4, 10, 12.

69 Sadi Bayram-A. Hamdi Karabacak, “Konya İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, s. 52-60; Ali Haydar Bayat, “Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi”, s. 26-30.

70 Reşideddin Tabip, Mukatebât-ı Reşîdî, s. 158-159.

71 Reşideddin Tabip, Mukatebât-ı Reşîdî, s. 157.

72 Vakıflar Gn. Md. Arşivi, Def. No: 618, s. 69.

73 Mikail Bayram, “Selçuklu Veziri Kadı İzzeddin Tarafından Düzenlenen Bİr Vakıfname”, Ata Dergisi, Sayı: 7, Konya 1997, s. 47-52.

74 Vakıflar Gn. Müd. Arşivi, Def. No: 484, s. 278; Reşideddin Tabib, Mukatebât, s. 225-226.

75 Mikail Bayram, a.g.m., s. 50.

76 Ali Haydar Bayat, “Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi”, s. 29.

77 Mustafa Demir, Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri, s. 200.

78 S. Bayram-A. H, Karabacak, “Gökmedrese Vakfiyesi”, s. 54.

79 Zekeriya Kazvini, Asaru’l-Bilad, s. 537-538.

80 Türkiye Selçuklu şehirlerinden Sivas’ta XIII. yüzyıl içinde tesis edilmiş on yedi irad vakfı tespit edilebilmektedir. Bunlardan biri 1218 tarihli I. Keykavus vakfiyesinde (A. H. Bayat, a.g.m., s. 29) diğerleri 1280 tarihli Gökmedrese vakfiyesinde yer alır (Bayram-Karabacak, a.g.m., s. 54-58) ki, bunlar arasında arazi vakıfları, mülk vakıflar ve işletme vakıfları görülmektedir.

81 Arazi işletmeciliğine dayanan irad vakıflarına 1349 tarihli Cemaleddin Elbiz bin. Kutlu Bey Vakfı (Vakıflar Gn. Md. Arşv. D. No: 618, s. 67-70), 1354 tarihli Fatma Hatun Vakfı (Vakıflar Gn. Md. Arşv. D. No: 582, s. 149-150) gibi vakıflar örnek verilebilir.

82 Reşideddin, Mukatebât, s. 225-226.

83 Zeki Velidi Togan, “Reşideddin’in Mektuplarında Anadolu’nun İktisadi ve Medeni Hayatına Ait Kayıtlar”, İstanbul Ün. İktisat Fak. Mecmuası, No: 1-4, (1953-1954), s. 37.

KAYNAKLAR

I. Arşiv Belgeleri

Tapu Kadastro Gn. Müd. Arşivi, Defter-i Evkaf-ı Rum, D. No: 583, v. 12a.

V. G. M. A., D. No 604, s. 67-73.

V. G. M. A., D. No 584, s. 288-291.

Vakıflar Gn. Md. Arşivi, D. No: 584, s. 290.

Vakıflar Gn. Md. Arşivi, Def. No: 618, s. 69.

Vakıflar Gn. Md. Arşv. D. No: 582, s. 149-150.

Vakıflar Gn. Md. Arşv. D. No: 618, s. 67-70.

II. Yayınlanan Vakfiyeler

Bayat, Ali Haydar, “Anadolu Selçuklu Sağlık Müesseselerinden Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi”, I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 14-18 Eylül 1981, Cilt 2, ss. 23-35.

Bayram, Mikail, “Selçuklu Veziri Kadı İzzeddin Tarafından Düzenlenen Bİr Vakıfname”, Ata Dergisi, Sayı: 7, Konya 1997, ss. 47-53.

Bayram, Sadi Karabacak A. H., “Sahip Ata’nın Konya İmaret ve Sivas Gökmedrese Vakfiyeleri”, Vakıflar Dergisi, Sayı: 13, Ankara1981, ss. 31-61.

Gürbüz, Adnan, “Elvan Çelebi Zaviyesi’nin Vakıfları’, Vakıflar Dergisi, Sayı: 23, Ankara 1994, ss. 25-30.

Kayaoğlu, İsmet, “Torumtay Vakfiyesi”, Vakıflar Dergisi, Sayı: 12, Ankara 1978, ss. 91-112.

——, “Rahatoğlu ve Vakfiyesi”, Vakıflar Dergisi, Sayı: 13, Ankara1981, ss. 1-30.

Kucur, Sadi S., Sivas, Tokat ve Amasya’da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları, Marmara Ün. Türkiyyat Ens., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1993.

Ocak, A. Yaşar, “Emirci Sultan ve Zaviyesi”, Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı: IX (1978), ss. 130-208.

Turan, Osman, “Mübarizüddin Ertokuş Vakfiyesi”, Belleten, S. 43, Ankara 1947, ss. 415-431.

Yinanç, Refet, “Sivas Abideleri ve Vakıfları”, Vakıflar Dergisi, XVII., Ankara 1991, s 15-44.

III. Diğer Kaynaklar ve Araştırmalar

Ahmet, Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri, C. 2 Türkçe Trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul,1986.

Akgündüz, Ahmet, İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988.

Aziz Bin Erdeşir el-Esterabadî, Bezm ü Rezm, Nşr. Fuad Köprülü, İstanbul 1928.

Bartold, W., "İlhanlılar Devrinde Mali Vaziyet", Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, C. 1, İstanbul 1931, ss. 135-159.

Bayram, Mikail, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya 1991.

Bercheim, Van-Halil Edhem, Corpus Inscriptionum Arabicarum, III-I, Kahire 1917.

Cahen, Claude, İslamiyet, Türkçe Trc. E. N. Erendor, İstanbul 1990.

——, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, Türkçe Trc. Yıldız Moran, İstanbul 1984.

Demir, Mustafa, "Anadoluda Mezarlıkların İlk Türk Şehirleşmesindeki Rolü", I. Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 1999, s. 471-477.

——, "Anadolu'da İlk Türk Şehirleşmesinde Vakıfların Rolü", C. B. Ü., I. Türk Tarihi ve Edebiyatı Kongresi Bildirileri, Manisa 1997, s. 63-67.

——, "Türkiye Selçuklu Şehirlerinde İmaret Kurumları ve Vakıfları", Vakıflar Dergisi, Ed. Prof. Dr. Refet Yinanç, Sayı: 27, Ankara, 1998, s. 41-46.

——, Türkiye Selçukluları ve Beylikler Devrinde Sivas Şehri, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 1996.

Ergin Osman, Türk İmar Tarihinde Vakıflar, Belediyeler, Patrikhaneler, İstanbul 1944.

——, Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkışafı, İstanbul, 1936.

İşeri, Ahmet, Türk Medeniyeti Kanununa Göre Vakıf, Ankara 1968.

Kerimüddin, Mahmut Aksarayi, Müsameretü'l-Ahbar, Türkçe Trc. Mürsel Öztürk, Ankara 2000.

Köprülü, Bülent, "Tarihte Vakıflar", Ankara Hukuk Fak. Mecmuası. Cilt 8, Ankara 1951.

Köprülü, Fuad, Türk-İslam Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul 1983.

Köymen, M. Altay, "Selçuklu Devri Kaynakları Olarak Vakfiyeler", Studi Preottomani e Ottomani Atti Del Convegno di Napoli, Napoli1976, ss. 153-163.

Kunter, H. Baki, Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd, Ankara 1939.

Mardin, Ebu'l-Ula, "Vakıf Müessesesi Maddesi", İktisat ve Ticaret Ansiklopedisi, C: 10., İstanbul 1954.

Ocak, A. Yaşar, "Menakibu'l-Kudsiyye Fî Menasibi'l-Ünsiyye", İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Tarih Der. Sayı: XXXII, 1979.

Ostrogorsky, Georg, Bizans Devleti Tarihi, Türkçe Terc. Fikret Işıltan, III. Baskı, Ankara 1991.

Öztürk, Nazif, Menşei ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, Ankara 1983.

Reşideddin, Tabip, Mukatebât-ı Reşîdî, Nşr. Bahadır Muhammed Şafi, Lahor 1947.

Sümer, Faruk, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araş. Dergisi, I, (1969), ss. 1-147.

Şeşen, Ramazan, "İmadeddin al-Katip al-İsfahani'nin Eserlerindeki Anadolu Tarihi ile İlgili Bahisler", Selçuklu Araş. Dergisi, III, Ankara 1971, ss. 249-369.

Turan, Osman, “Büyük Malazgirt Savaşı ve Anadolu’da Türk Destanı”, Türk Yurdu Dergisi, 276. Sayı, Ağustos 1959, ss. 2-8.

——, “İkta”, İ.A. (M. E. B.), C. 5-2, Eskişehir 1997, ss. 949-959.

——, Türk Cihan hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, Cilt 1, İstanbul 1969.

——, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, II. Baskı, Ankara 1988.

Vryonis, Speros, The Decline Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Los Angeles, 1971.

Yalçın, Aydın, Türkiye İktisat Tarihi, Ankara1979.

Yaltkaya, M. Şerefeddin, Şeyh Bedreddin, (İlavelerle Yay. İsmail Aka-Mustafa Demir), İstanbul 2001.

Zekeriya, Kazvini, Asaru’l-Bilad ve Ahbaru’l-İbad, Beyrut Tarihsiz.

Selçuklu Vakfiyeleri ve İçerdikleri Sosyal Motifler / Prof. Dr. İsmet Kayaoğlu [s.281-285]

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

I. Vakfiyeler

Bir sosyal yardımlaşma kurumu olarak vakfın Türk toplumunda her zaman önemli bir yeri olmuştur. Daha Anadolu'ya gelmeden önce Türklerin vakıf tesis ettiklerini ve İslamiyet'i kabul etmeden önce, aralarında vakfa benzer yardımlaşmayı sağlayan kurumların ve törelerin olduğunu biliyoruz.

Medeniyette ileri gitmiş olan ülkelerin hepsinde sosyal yardım ve dayanışma kurumları vardır. Türkler bu geleneksel insani değerlerini Anadolu'da çok müsait ortam ve şartlar bularak devam ettirdiler. Anadolu'nun fethi tamamlandıktan sonra yerleşme, imar ve müesseseleşme dönemi yaşanır. Buranın artık ebedi vatan olarak benimsenmesi ile bu münbit topraklarda tarımda, ticarette ve imar faaliyetlerinde büyük bir canlılık görülür. XIII. yüzyıl bu bakımdan sayı ve çeşit itibariyle birçok vakfın tesis edildiği asırdır.

Selçuklu devri vakıfları hakkında tam bir değerlendirme yapmak için bu döneme ait olan bütün belgelerin okunup yayınlanması gerekir. Selçuklu Dönemi siyasi tarihinin ana hatlarını bildiğimiz halde sosyal tarihi için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bu bakımdan dönemin sosyal hayatını daha çok incelememiz gerekiyor. Selçuklu Dönemi vakıf belgeleri olan vakfiyeler bu bakımdan eşsiz bilgiler içermektedirler.

Vakfiyelerden bir kısmı, önemleri ve uzunlukları gözönüne alınıp ayrıntılı şekilde incelenerek yayınlanmıştır. Vakfiyelerin dili Arapça olduğundan ilk aşamada bir dil sorunu ortaya çıkar. Her ne kadar bu vakfiyeler belirli bir form halinde ise de yer ve şahıs adlarını doğru teşhis

etmek zordur. Bu belgeleri okuyanların, henüz tamamıyla Türkleşmemiş özel isimleri tanımaları ve topografik bilgi ile donanmaları icap eder. Meselenin belki bu yanı, incelemenin tamamlanmasını geciktirmiştir. Seçilip yayınlananlar genellikle orijinaldir. Orijinal olmayanlar, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’nde defterlere geçirilmiştir.

Defterlerdeki kopya edilmiş bu vakfiyelerin bir kısmının Türkçe tercümesi, mütercimler tarafından yine defterlere yazılmıştır. Tabii bunların orijinallerden mi, yoksa ikinci elden belgelerden mi yazıldıklarını bilemiyoruz. Ayrıca Ankara Etnografya Müzesi, İstanbul Türk-İslam Eserleri Müzesi’nde orijinal vakfiyeler vardır.

Burada Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemleri vakıfları ve vakfiyeleri üzerine yapılmış önemli yayın ve araştırmaları anmak yararlı olacaktır:

Osman Turan’ın Belleten dergisinde yayınlanmış olan bilimsel ve ayrıntılı üç makalesi metin, çeviri ve tahlil bölümlerini içermektedir.

1. “Selçuk Devri Vakfiyeleri I., Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı”, Sayı: 42, Cilt: XI, Ankara, 1947.

2. “Selçuk Devri Vakfiyeleri II., Mübarizeddin Er-Tokuş ve Vakfiyesi”, Sayı: 43, C. XI, Ankara 1947.

3. “Selçuk Devri Vakfiyeleri III., Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, Sayı: 45, C. XII, Ankara 1948.

Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Cacaoğlu Nureddin’in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, T.T.K. yayını, Ankara 1959.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Belleten’de “Karamanoğulları Devri Vesikalarından İbrahim Bey’in Karaman İmareti Vakfiyesi”, Sayı: 1, C. I, Ankara 1938 ile Vakıflar Dergisi’nde “Niğde’de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi”, Sayı: II, Ankara 1942’ni neşretti.

Zeki Oral'ın Konya'da yayınlanan Anıt dergisinin çeşitli sayılarında kısa olarak yayınladığı vakfiyelerden ayrı olarak Vakıflar Dergisi'nde:

"Turgutoğulları, Eserleri-Vakfiyeleri", Sayı: III, Ankara 1956.

"Aksaray'ın Tarihi, Önemi ve Vakfiyeleri", Sayı: V, Ankara 1962, adlı makaleleri yayınlanmıştır.

Belleten'de şu makaleleri yayınlanmıştır:

"Karamanoğulları Tarihine Ait Vesikalar, Yatağan Mürsel Vakfiyesi", Sayı: 71, C. XVIII, Ankara 1954.

"Karaman'da Hoca Mahmud Mescidi, Darul-huffaz Vakfiyesi ve Kitabeleri", Sayı: 90, C. XXIII, Ankara 1959.

Yine Z. Oral'ın İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde:

"Selçuklu Devri Vesikaları, Ahi Ahmed Nahcivanî Vakfiyesi", Sayı: 3-4, C. III, Ankara 1954 adlı makalesi yayınlanmıştır.

M. Cevdet ilk defa Vakıflar Dergisi'nde, "Sıvas Darüşşifası Vakfiyesi ve Tercemesi", Sayı: I, Ankara 1938 adlı makalesini yayınlamıştır.

R. Yinanç, XIII. yüzyılın ilk yarısına ait olan vakıflar üzerinde çalıştı. Bunlardan "Sivas Darüşşifa'sı Vakfiyesi" ve "Halifet Gazi Medresesi Vakfiyesi"ni ele alarak bu sonuncusunu Vakıflar Dergisi'nde Sayı: XV, Ankara 1982' de yayınladı.

Ahmet Yaşar Ocak, "Emirci Sultan ve Zaviyesi"ni incelerken zaviyeye ait vakıf belgelerini de neşretti: Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı: 9, İstanbul 1978.

Bu satırların yazarı, Vakıflar Dergisi, Sayı: XII'de "Turumtay Vakfiyesi", Ankara 1978 ve Sayı: XIII'te "Râhatoğlu Vakfiyesi", Ankara 1981, üzerinde çalıştı. Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası adlı Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün yayınladığı, müşterek yazarlı eserde "Divriği Ulu Cami Vakfiyesi"ni inceledi.

Ayrıca çeşitli monografiler, şehir tarihleri içinde de vakfiyelere yer ayrılmıştır. Bunlardan ilk planda olanları sayalım:

M. Ferit (Uğur), M. Mesut (Koman), ünlü Selçuklu Veziri ve yapmış olduğu hayırlardan ötürü sahibu'l-hayrat unvanını taşıyan Sahip-Ata Fahreddin'e hasrettikleri eserde, vakfiyesinden bahsederler: Selçuklu Veziri Sahip Ata İle Oğullarının Hayrat ve Eserleri, İstanbul 1934.

Rıdvan Nafiz ve İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın Sivas Şehri adlı eserinde, (İstanbul 1928) ve bu sonuncu yazarın Kitabeler I, II, 1927-29 adlı eserinde vakfiyelerden parçalar verilmiştir.

Tarihte Kırşehr-i Gülşehri, İstanbul, 1948'in yazarı Cevat Hakkı Tarım bu il ile ilgili çeşitli vakıfnamelere yer verirken Ahi Evran'a ve vakfiyesine de geniş yer vermiştir.

İbrahim Hakkı Konyalı, yazmış olduğu birçok şehir tarihleri içinde o yerin kitabelerine ve vakıflarına da geniş yer ayırır.

Son olarak Mustafa Çetin Varlık'ın Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1974 adlı eserinde, Germiyanoğlu II. Yakub'un Kütahya'daki taş vakfiyesi ve vakıflarına yer verildiğini ayrıca ifade etmek gerekir.

Burada son zamanlarda, tez konusu yapılarak henüz yayınlanmayan vakfiyeler de bulunduğunu hatırdan uzak tutmayalım.

II. Sosyal Motifler

Şimdi bu vakfiyelerdeki önemli vakıf şartlarını ifade ederek, daha müreffeh bir toplum ve sosyal ilişki kurmak için nelerin öngörüldüğünü göstermeye çalışalım.

Vakfiyeler içinde sayı itibariyle en çok olan, cami vakfiyesidir. Cami, toplumun ibadet ihtiyacına cevap verdiği gibi, cemaatin bilgilendirilmesini, sevgi ve saygı ile kenetlenmesini de sağlamaktadır.

Eğitim: Selçuklular zamanında Anadolu'da bir eğitim kurumu olan medreseler vakıf olarak tesis edilmişlerdir. Bunların vakfiyelerinde kuruluşu ve işleyişi hakkında bilgi mevcuttur. Buradan öğrendiğimize göre medreselerde öğretim parasız olup, öğrencilerin yiyecek ve yatacak masrafları vakıf gelirlerinden karşılanır, ayrıca kendilerine harçlık verilirdi. Nitekim Konya'da Altun-Aba'nın (İplikçi) 1202 yılında tanzim edilen vakfiyesinde, yüksek seviyede 3 öğrenciye ayda 15 dinar; orta seviyede 15 öğrenciye ayda 10 dinar; ilk seviyede 20 öğrenciye de ayda 5'er dinar ödeneceği açıklanmaktadır. Ayrıca öğrencilerin ilim seviyelerini yükseltmek için her yıl medreseye 100 dinar değerinde kitap alınması şart kılınmıştır. Beş yıllık bir süre içinde başarı gösteremeyen ve derslere muntazam devam etmeyen öğrencilerin medreseden çıkarılacağı belirtilmiş ve bu masraflar için vakfedilen han, dükkan ve arazinin miktarı ve adları kaydedilmiştir.[1]

Vakfiyelerde, eğitimi yapılan bilim dalları ve kaç adet müderrisin görevli olacağı konusu yer alır. Konya Karatay Medresesi Vakfiyesi'nde müderrisin şeriat, hadis, tefsir, usûl ve fürû ilimlerinde liyakatlı biri olması hususu aranır. Kimi vakfiyelerde müderrisin hangi mezhepten olacağı belirtilir. Altun-Aba Vakfiyesinde müderrisin Hanefi mezhebinden olacağı açıkça belirtilmiştir. Sivas Gök Medrese'ye ait vakfiyede müderrisin, Şafii mezhebinden olması istenmiştir.[2] Halifet Gazi Vakfiyesine göre ise, medreseye Hanefi olan öğrenciler kabul edilecektir.[3] Buradan biz mezhep konusuna önem verildiğini; eğitimin belli bir anlayış doğrultusunda yapıldığını anlamaktayız.

Halifet Gazi'den yaklaşık 50 yıl sonra bir başka medresenin vakıf olarak tesis edildiği görülmektedir. Bu, Moğolların Amasya valisi olan Seyfeddin Turumtay'ın 1265 tarihinde vakfiyesini tanzim ettirdiği medresedir (Gökmedrese). Bölgenin, Cavlâkîler ve Babaîlerin dinî, siyasî

hareketlerinden sonra daha sakin bir ortama kavuşmasına yardımcı olan Turumtay'ın, bu cami ve medreseyi, yine bu bölgede ehli sünnet görüşünü güçlendirmek için tesis etmiş olduğu görünüyor.4

Daha sonra diğer mezheplerden birini veya hepsini birden okutan veya astronomi, tıp gibi ilimlerle meşgul olan medreseler de kurulmuştur.

Sağlık: Sağlık alanında yapılan vakıf tesislerinin de bir hayli çok olduğu görülür. Bunlara Arapça Darüşşifa veya Farsça Bimaristan ismi verilir. En eskisi Kayseri'de bir hayırsever Türk kadını olan Gevher Nesibe Hatun ve Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından kurulmuştur (1205). Şifâiye adı ile bilinen bu vakıf abidede yalnız hastalar ve deliler tedavi edilmiyor, tıp eğitimi de yapılıyordu. Sivas Darüşşifası, I. İzzeddin Keykavus tarafından 1217 tarihinde kurulmuştur. I. İzzeddin buraya mütevelli olarak Ferruh Abdullah'ı tayin eder. Bu mütevelli vakıf şartlarına göre, Darüşşifa'da ikamet eden gözhekimleri (kehhal) ve cerrahların vakıftan alacakları payı tespit eder. Yine vakıf şartları arasında, vakıf akârının üç yıldan fazla bir süre ile kiralanmaması kaydı dikkat çeker.5

Çankırı'da da bir vakıf Darüşşifa vardır. Atabeg Ferruh tarafından yaptırılan Çankırı Darüşşifası'nın 1235 tarihinde yapıldığı, kitabesinden anlaşılmaktadır. Tıp dünyasına alem olan yılanlı figür, taş üzerine kazınmıştır.6

Pervaneoğlu Ali Bey tarafından Kastamonu'da 1272 yılında bir hastane inşa edilmiştir. Yılanlı Dergâh diye bilinir. Kitabesinde buranın mâristan olarak yapıldığına dair Arapça bir kayıt vardır. Ayrıca Peygamberin bir hadisi de yer alır: "Ey Allah'ın kulları, hastalarınızı ilaçla tedavi ettiriniz. Çünkü Allah Taala her dert için bir ilaç yaratmıştır. Yalnız ölümün ilacı yoktur." Bu mübarek mâristanın inşasını Allah'ın rahmetine muhtaç, mağfiretine en yoksul Süleyman b. Ali emretti. Allah onun hayırlı işlerini

kabul etsin ve günahlarını affetsin. Hayır kazanmak için bu binayı vakfetti (1272).[7]

Bu dönem için diğer önemli vakıf hastaneler hayırsever bir kadın olan Turan Melek Sultan'ın Divriği'de 1228'de yaptırdığı Divriği Darüşşifası; 1277 tarihli Tokat Darüşşifası; Amasya'da İlhanlı hükümdarı Olcaytu Mehmed'in haremi İlduz Hatun nâmına yaptırdığı 1308 tarihli Darüşşifa anılmalıdır.[8]

Aileyi Güçlendirme: Türk vakıfları içinde aile fertlerine kurulan vakıf gelirlerinden pay verme veya yönetime katılma şartlarına çokça rastlanılması dikkat çekicidir. Ö. L. Barkan "Şer'î Miras Hukuku ve Evladlık Vakıflar" adlı makalesinde[9] evladlık vakıflar üzerinde durmuştur. Evladlık vakıf yoluyla, vâkıflar, genellikle mülklerini vakıf haline sokmakta, vasiyet halinde 1/3'ü aşmayacak olan selahiyetlerini, aşmak imkanı buldular. Böylece hukukî bir usûlle İslam miras hukukunun miras ve vasiyetle ilgili hükümlerinden kurtuldular. Bu, netice itibariyle, mülkiyetin bölüşülmemesini, tek ekonomik güç olarak, aile fertleri arasında kalmasını sağlamıştır.

Öte yandan örnek olarak ele aldığımız birkaç Türk Vakfiyesinde aile fertlerinin korunması sarahaten şarta bağlanmıştır. Bu bazen bir mali pay, bazen bir tevliyet ve bazen dolaylı koruma şeklinde ortaya çıkar.

Râhatoğlu Vakfı'na (1320) baktığımızda: "Vâkfın muhtaç akrabasına, ihtiyarlara, kocakarılara, dullara, kötürüm, kör ve cüzzamlılara, fukara ve miskinlerin techiz ve tekfinlerine vakıf gelirinin sarf edilmesi" hükmü vardır. Ayrıca "vâkıfın muhtaç olan akrabasına, karınlarını doyuracak ve giyimlerine yetecek miktar; dullar, kocakarılar ve muhtaç kadınlara devamlı surette her ay üç men atılmış iyi pamuktan her birine birer okka pamuk, yaşlı erkeklere birer dirhem para" vs. şartlar yer alır.

Bunların içinde ismen anılarak Râhatoğlu ailesinden Rükneddin Hattab'ın kızı Dilşad için özel bir şart konulmuştur ki, ailenin korunması için örnek teşkil eder. Buna göre: Vâkıfın kız torunu Dilşad'a 5 yaşına kadar yılda 720, 15 yaşına kadar yılda 1200 dirhem harcanması, vakfın ikinci 1/5'inden artan miktar ile cihazının hazırlanması ve münasibiyle evlendirilmesi şart kılınmıştır.10

Zürrî vakıf türünde rastlanan bu kabil şartlardan biri de Kırşehir, Caca Nureddin Vakfiyesi'nde görülür. Burada Cacaoğlu Nureddin, kaydı hayat şartıyla kız kardeşi Devlet Hatun için vakıf şart kılmıştır.11

Yukarıda adı geçen Seyfeddin Turumtay adına düzenlenen Vakfiyede ise aile fertlerini koruma başka bir şekilde tezahür eder. Müderrislik vazifesinin, vâkıfın evladına verilmesi, "kendi evlad ve ahfadından salih ve lâyık kimseler bulundukça, bir yabancının onlar üzerine takdim ve tercih edilmemesi" hükmü yer alır. Böyle bir kayda Turumtay'dan önce, Osman Turan'ın yayınladığı Altun-Aba Medresesi Vakfiyesi'nde (1202) veya Karatay Medresesi Vakfiyesi'nde (1253) rastlanmaz. İlk bakışta aile fertlerini ilme iten bir şarta yer verdiği düşünülürse de, daha bilgililerin önünü kesmek açısından ve de tekelci bir hal almasından dolayı vakfın gelişmesine engel bir vakıf şartıdır.12

Önemli bir vakfiye de hem aile ve hem de toplum bağlarını güçlendirmeye örnek olması bakımından Candaroğlu İsmail Bey'in vakfiyesidir. Burada onurlu bir şekilde köle azad etme yöntemine şahid oluyoruz. İmarete hizmet için alınmış olan üç köleye, günlük ücret olarak 3 dirhem ayrılacak, bu kölelerin hizmet süreleri 6 yılı doldurduğunda her birinin azad edilmeleri ve ayrılan para ile de yeni köleler alınarak bu işlemin sürüp gitmesi şartı mevcuttur. Vakfın bu sosyal işlevi, köle azad edilmesi konusunda, Anadolu'da daha Beylikler döneminde kurumlaşmış bir sosyal hizmeti gözler önüne sermektedir.13

Kervansaraylar-Hanlar: Selçuk kervansarayları, büyük yollar üzerine, sultanlar, vezirler ve devlet adamları tarafından zengin vakıflarla kurulmuş büyük tesislerdir. Ordulara konaklama yeri olarak da kullanılan bu yerlerin başlıca iki fonksiyonu vardır: Birincisi, zengin ticarî mallar nakleden kervanları hudut bölgelerinde düşman çapulcularından, göçebe ve eşkıya baskınlarından koruyarak emniyetli konak yerlerini sağlamak; ikincisi, yolcuların kondukları ve geceledikleri yerlerde her türlü ihtiyaçlarını temin etmekti. Gerçekten bu maksatla kervansaraylarda vücuda getirilen tesisler çok dikkate değer. İçlerinde yatakhaneleri, aşhaneleri, erzak ambarları, ticari eşyayı koyacak depoları, yolcuların hayvanlarını koyacak ahırları, samanlıkları, yolcuların ibadetleri için mescitleri, misafirlerin yıkanmaları için hamamları, şadırvanları, hastahaneleri ve hatta kayıtlardan çıkarabildiğimize göre, eczahaneleri, yolcuların ayakkabılarını tamir ve fakir yolculara yenisini yapmak için ayakkabıcıları, hayvanları nallamak için nalbantlara varıncaya kadar her ihtiyacı karşılayacak teşkilat ve tesisleri ve bütün bunları ve bunlara dair gelir ve masrafları idare edecek divan ve memurları vardı. Bu büyük yollar üzerinde kurulan Sultan Hanları, bir vakıf olarak, oraya inen yolcu zengin olsun fakir olsun her türlü ihtiyacını karşılayacak durumda donatılmıştı.14

Bu geleneğin daha sonraki yüzyıllarda sürdüğü görülmektedir. Meselâ, Mısır’dan İstanbul’a kadar, 67 günlük bir yolculuk yapan Samuel ben David Yemşel, güzergâhta, her gece bir han veya kervansaray bulduklarını, bunlardan mahrum iki küçük kasabada ise, yolculara tahsis edilmiş misafir odalarında ağırlandıklarını yazmaktadır.15

Osman Turan’ın incelediği Celaleddin Karatay vakıflarından Kervansaray vakfı (inşası 1240) işleyişi bakımından enteresandır: Vâkıf Celaleddin Karatay, kervansarayın masraflarını, memur ve hademelerin işlerini idare ve kontrol etmek için mütevelli, müşrif (müfettiş) ve nâzırdan

oluşan bir heyet tayin etmiştir. Kervansarayın muzif ve hânî (hancı) unvanlı iki görevliden ilki kervansarayın idare amiridir; yolcuların kabul ve yeme, yatma ve diğer işlerini idare eder. Hancı da hayvanların bakımı ve ahır işleriyle meşgul olur. Bir de ihtiyaç memuru (emir-i havayicî) vardır ki bunun vazifesi hanın erzak ve levazım işlerine bakmaktır. Ayrıca aşçı ve ayakkabıcı gibi görevliler çalışmaktadır. Karatay Vakfiyesi'nde, hayvanların hasta oldukları vakit bakımları düşünülmüş ve bir baytarın görevlendirilmesi ve alacağı ücret zikredilmiştir. Ama burada bir tabip kaydı yoktur. Muhtemelen ağır hastalara yakından hekim getiriliyordu. Halbuki, bu konuda, Kütahya'da bulunan Germiyanoğlu Yakub Beğ'in İmaretine ait vakfiye kitabesinde, imarette hasta olarak bulunanlara hekim getirilmesi ve ilaç verilmesi kaydına rastlarız.16

Selçuk Dönemi için de geçerli olan, Vakıf Kervansaraylarının fonksiyonları konusunda Evliya Çelebi'nin şu sözleri bize ışık tutmaktadır: "Akşam yemeğinden sonra, kapıdan mehterhane çalınıp, kapı kapatılır. Bekçiler kandiller yakıp dibinde yatarlar. Eğer gece yarısı dışarıdan misafir gelirse kapıyı açıp içeri alırlar, hazır olan yemekten getirirler. Amma, cihan yıkılsa içeriden dışarıya bir âdem bırakmazlar. Vakıf kurucusunun şartı böyledir. Bütün misafirler kalkınca, yine mehterhane dövülüp, herkes malından haberdar olur. Hancılar, dellallar gibi: 'Ey Ümmet-i Muhammed! Malınız, canınız, atınız tamam mıdır?' diye rica edip nida ederler. Misafirlerin cümlesi: 'Tamamdır. Hak, hayrat sahibine rahmet eyleye.' Dediklerinde kapıcılar kapıları açıp, yine kapı dibinde: 'Gâfil gitmen, bisât gaip etmen, herkesi refik etmen yürü Allah âsân getire.' diye dua ve nasihat ederler. Herkes bir tarafa revan olur."

İmaret: Yaygın olan imaret vakıflarının dikkat çekici tahsisleri vardır. Karamanoğlu İbrahim Bey Vakfiyesi'nde şu satırlar yer alır: "Eğer imarete âlim ve şeyhlerden ulu misafirler gelecek olursa, mütevelli onları güzel

karşılayacak ve imaretin en mutena yerinde konuklayacak, yemeklerini derhal hazırlayacak ve onlara has simitler ikram edecektir. Bu suretle, ziyafet ve ağırlama üç gün sürecek, misafirlerin hayvanlarına doyacak kadar yulaf ve arpa verilecektir.”17

Kütahya’daki II. Yakub Beğ’in İmareti ile ilgili taş vakfiyede, bu yere gelen misafirlere yardım ve hastalarla ilgili şartlar yer alır. Vakfiyenin dili ile buradan bir parçayı sunalım: “…Gelen misafirlerin atına, yine üç güne dek yem vereler. Andan gerü anda olan misafirlere ve mücavirlere adetinde aşı ve ekmeği ilkin anlara bol vereler, andan sonra gerü kalanı vereler. Ve dahi anda kim ki hasta olası olsa, ana hekim getireler, ilaç itdüreler ve hekim hakkın vereler ve edviye parasın vereler.”18

İnsanlara karşılıksız hizmeti amaçlayan bir vakıf da asıl adı Hacı Mehmed olan Ali Pehlevan’ın Milas’ın Yavadı köyündeki tesisidir. Adı Dâr-ı Sulehâ denen câmi, zaviye ve hücrelerden ibarettir. Burada tek tek sayamadığımız vakıf gelirlerini vâkıf: “Ehl-i vezaif ve hayrat ve sûfiyye ve fukara ve mesâkin ve sülehanın sabahda ve akşamda iaşe ve it’amlarına (doyurulmalarına)” sarfolunmasını şart kılmıştır.

Vakıf Su Yolları: İslamiyetin temizliğe ve suya verdiği önem Kur’an’da ve Peygamberin hadislerinde ifade edilmiştir. Bu hayata yansıtılarak su ile ilgili pek çok tesis kurulmuştur: Hamam, çeşme, selsebil, sebil, değirmen, sarnıç, kuyu, şadırvan ve diğerleri. Türkiye’de halen İslamî vakıf su tesislerinden XII-XIII. yüzyıl Selçuklu Dönemi’nden gelen eserler mevcuttur.

Sebil mimarisinin çok yaygın olduğu görülmektedir. Daha çok, şehirlerin merkezinde cami, medrese, han gibi yapıların ana cephelerinde XIII.yy.’da şekillenen, XVI.yüzyılda sayıları artan sebiller yapılmıştır. 1285 tarihli Konya Sahib-Ata Camii portalinde, 1299 tarihli Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey kuzey portalindeki sebiller örnek olarak verilebilir.

Sebiller vakıf şartlarına uygun olarak taşıma su ile doldurulduğu müddetçe vazife görmekte idiler. Bazı vakfiyelerde (Sahib-Ata), sıcak yaz günlerine rastlayan Ramazanlarda sebillerden sade su yerine buzlu su veya şerbet verilmesi mümkün olmaktadır.19

Su vakıfları içinde hamamların ayrı bir yeri vardır. Daha Selçuklular zamanında, Anadolu'nun birçok şehrinde yapılan hamamlar, büyük bir ihtiyaca cevap veren hayrî ve sosyal tesislerdir. Vakıf hamam olarak Atabey Muzaffereddin Yavlak Arslan tarafından yapılan ve vakfiyesi 1262 yılını taşıyan en eski hamam Kastamonu'dadır. Yine aynı şehirde Bey Hamamı olarak bilinen yer Candaroğlu İsmail Bey'in vakfıdır.20

Diğerleri: Vakıf türleri, insanın ihtiyaç duyduğu her şeyi kapsar. Bu ihtiyaçlar hem maddî hem manevî olmaktadır.

Selçuklular, İslama aykırı düşüncelere karşı, Sünniliği canlandırmak için vakıf medreseleri kurdukları gibi, ihtidayı teşvik için de, Hıristiyan, Yahudi ve putperestlerden İslam'ı kabul edecek olanların ihtiyaçlarının karşılanması, sünnet edilmeleri ve Kur'an öğrenmeleri amacıyla vakıf gelirlerinden pay ayırmışlardır.

Yine kimsesiz çocukların sünnet edilmeleri, giydirilmeleri ve fakir halktan ölenlerin tekfin ve techiz edilmeleri için vakıflardan pay ayrıldığına şahit oluyoruz.21

Böylece birçok vakıf türü gördük. Bunlardaki sosyal amaç insanlığın maddî ve manevî yükselmesidir. Çok ulvi bir duygunun ifadesi olarak vakıf eserleri, tarih boyunca insan farkı gözetmeden hatta bütün varlıklara hizmet vermiş ve kültürümüzün de temel taşları olmuşlardır.

DİPNOTLAR

1 O. Turan, “Selçuk Devri Vakfiyeleri I., Şemseddin Altun-Aba ve Hayatı”, Belleten, Sayı: 42, s. 202-204.

2 O. Turan, “Selçuk Devri Vakfiyeleri III., Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, Belleten, Sayı: 45, s. 74.

3 R. Yinanç, “Selçuklu Medreselerinden Amasya Halifet Gazi Medresesi ve Vakıfları”, Vakıflar Dergisi, C. XV, s. 5.

4 İ. Kayaoğlu, “Turumtay Vakfiyesi”, Vakıflar Dergisi, C. XII, s. 101.

5 M. Cevdet, “Sıvas Darüşşifası Vakfiyesi ve Tercümesi”, Vakıflar Dergisi, C. I, s. 38.

6 S. Ünver, “Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri”, Malazgirt Armağanı, TTK. Yay. s. 14, kitabın sonundaki resimler içinde Kitabe yer almaktadır.

7 A. Gökoğlu, Paflagonya, I, Kastamonu 1952, s. 37.

8 S. Ünver, A. g. m., s. 19; İ. Kayaoğlu, “İslamda Vakıf ve Sağlık vakıfları”, Milli Kültür, Sayı: 45, 1984, s. 6-7.

9 Ö. L. Barkan, “Şer’î Miras Hukuku ve Evladlık Vakıflar”, İst. Ünv. Hukuk Fak. Mecm., C. VI, no. 1, İstanbul 1940.

10 İ. Kayaoğlu, “Râhatoğlu ve Vakfiyesi”, Vakıflar Dergisi, C. XIII, s. 6-7.

11 A. Temir, Kırşehir Emiri Caca-oğlu Nureddin’in 1272 Tarihli Arapca-Mogolca Vakfiyesi, T. T. K. Yay. Ankara 1959, s. 133.

12 İ. Kayaoğlu, “Turumtay Vakfiyesi”, Vakıflar Dergisi, C. XII, s. 106.

13 İ. Kayaoğlu, “Candaroğlu İsmail Bey Vakfiyesi”, X. Türk Tarih Kongresi, Ankara 1991, s. 1047.

14 O. Turan, “Selçuk Kervansarayları”, Belleten, Sayı: 39, Ankara 1939; İ. Kayaoğlu, “Selçuklular Devrinde Ticari Hayat”, A. Ü. İlahiyat Fak. Derg., C. XXIV, Ankara 1981, s. 363-64 vd.

15 B. Lewis, “1641-1642’de Bir Karayit’in Türkiye Seyahatnamesi”, Vakıflar Dergisi, C. III, s. 97-106.

16 O. Turan, “Selçuk Devri Vakfiyeleri III., Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, Belleten, Sayı: 45, C. XII, s. 56-58.

17 İ. H. Uzunçarşılı, “Karamanoğulları Devri Vesikalarından İbrahim Bey’in Karaman İmareti Vakfiyesi”, Belleten, Sayı: 1, Ankara 1938.

18 M. Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1979, s. 149.

19 Y. Önge, Su Yapıları, TTK. Yay., Ankara 1997, s. 19.

20 Y. Önge, “Vakıf Medeniyetinde Su ve Önemi”, I. Vakıf Haftası, Ankara 1983, s. 23.

21 O. Turan, “Selçuk Devri Vakfiyeleri I., Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı, Belleten, Sayı: 42, C. XI, Ankara 1947, s. 211.

KAYNAKLAR

Kayaoğlu, İsmet, “Selçuklu Vakıflarına Genel Bir Bakış”, II. Vakıf Haftası, Ankara 1987, s. 22-26.

Kayaoğlu, İsmet, “Râhatoğlu ve Vakfiyesi”, Vakıflar Dergisi, Sayı: XIII, Ankara, 1981, s. 1-30.

Önge, Yılmaz, Türk Mimarisinde Selçuklular ve Osmanlılar Döneminde Su Yapıları, TTK. Yay., Ankara 1997.

Temir, Ahmet, Kırşehir Emiri Caca-oğlu Nureddin’in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, TTK Yay., Ankara 1959.

Turan, Osman, “Selçuk Devri Vakfiyeleri III., Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, Belleten, Sayı: 45, C. XII, Ankara 1948, s. 17-71.

Ünver, A. Süheyl, “Büyük Selçuklu İmparatorluğu Zamanında Vakıf Hastahanelerin Bir Kısmına Dair”, Vakıflar Dergisi, Sayı: I,

Ankara 1938, s. 17-24.

Yediyıldız, Bahaeddin, “Vakıf” maddesi, İslâm Ansiklopedisi, C. XIII, MEB. yay., İstanbul. 1986, s. 153-172.

Afşin'de Eshab-ı Kehf Vakıfları / Yaşar Baş [s.286-300]

Osmanlı Araştırmaları Vakfı / Türkiye

A. Eshab-ı Kehf

Her milletin tarihinde maddi ve manevi kahramanları vardır. İnsanlar bazen geçmişleri ile iftihar etmek için efsanevi kahramanlar uydurdukları gibi, bazen de var olan kahramanlarını mübalağalar ile büyüttükleri ya da değer vermedikleri görülmüştür. Bunların yanında gerçek çehreleri gün yüzüne çıkmamış, eksik ya da yanlışlarla karışık olarak tanıtılmış kahramanlar da vardır. Eshab-ı Kehf de bu gruptan olsa gerektir.

Kelime anlamı itibariyle Türkçe'de mağara arkadaşları anlamına gelen Eshab-ı Kehf, iki kelimeden oluşan Arapça bir tamlamadır. Eshab kelimesi, sahip kelimesinin çoğuludur. Arkadaşlar anlamına gelmektedir. Kehf kelimesi ise, dağda bulunan geniş mağara anlamına gelmektedir. Şu halde Eshab-ı Kehf tamlaması, mağara arkadaşları, mağara yaranı ve mağara dostları anlamına gelmektedir. Bunlar, zamanın idarecisinin zulmünden kaçarak bir mağaraya sığınan ve Kur'an'a göre, mağarada 309 yıl uyuyup, Allah'ın izni ile uyandıktan sonra, tekrar vefat eden inançlı gençleri ve köpeklerini ifade etmektedir. Konu, tarihi ve dini yönü ile tarih boyunca Hıristiyan ve İslam dünyasında muhtelif sebeplerle tartışılmıştır. Önemine binaen Kur'an'ın bir suresine de Kehf adı verilmiş ve sürenin on sekiz ayeti (9-26 arası)'nde Eshab-ı Kehf olayına yer vermiştir.1

Eshab-ı Kehf'in yaşadığı zamanla ilgili olarak Hıristiyanlar tarafından iki tarih üzerinde durulmuştur. Bir rivayete göre, Roma İmparatoru Dakyanus zamanında milattan sonra 298 yılında uyuyan Eshab-ı Kehf, 150 yıl sonra, milattan sonra II. Theodosius Devri'nde 448 senesinde uyanmışlardır. Diğer bir rivayete göre de 251'den 448'e kadar tam olarak

197 sene uyumuşlardır. Görüldüğü üzere, burada iki tarih üzerinde durulmaktadır. Ancak Eshab-ı Kehf'in Hıristiyanlar tarafından ileri sürülen uyuma müddetleri ile ilgili fikirlerden ikisi de Kur'an'da zikredilen ve İslam alimleri tarafından nakledilen bilgilere uymamaktadır2.

Kur'an'da Eshab-ı Kehf'in mağarada ne kadar kaldıkları üzerinde durulurken onlar mağaralarında 300 yıl kaldılar ve buna 9 yıl daha ilave etmişlerdir denmektedir.3 Bu suretle, 309 bu müddeti açıklığa kavuşturmak için ifade edilmiştir. Merhum Elmalılı Hamdi Yazır'ın verdiği bilgilere göre, Hıristiyanların Romalılara galebe ile meydana çıkmaları miladi 4. asrın başlarında vaki olduğuna göre, o zamana kadar 300 küsur sene durmuşlar demektir. Eshab-ı Kehf'in başından geçen olay, milattan sonra 2. yüzyılın başlarında meydana gelmiştir. Dakyanus'un krallık dönemi hususunda ise, genelde 249-251 yılları gösterilmektedir. Bu tarih Hıristiyan kaynaklarına en azından mağaraya çekiliş tarihleri olarak uymaktadır. Ancak başlangıç tarihi olarak milattan sonra 250 tarihi ve İslâm kaynaklarına göre 309 yıl orada kaldıkları kabul edildiği taktirde, uyanışları 559 yılına tevafuk etmektedir. Bu da diğer tarihi bilgilerle çakışmaktadır. Çünkü, Eshab-ı Kehf'in uyandıkları zamanın hükümdarı Teyezosis'in (Theodosius) 401-450'li yıllarda krallık yaptığı bilinmektedir. Bu takdirde Hamdi Yazır'ın yaptığı tahmin doğrudur. Yani Eshab-ı Kehf'in 2. yüzyılın başlarında mağaraya çekilmiş olmaları ihtimali kuvvetlidir.4

Hz. Ali tarafından gelen bir rivayete göre, Eshab-ı Kehf'in sayıları yedi idi. Köpekleri ile sekiz adet oldukları bildirilmektedir. Bu rivayette Eshab-ı Kehf'in isimleri ve görevleri şöyle sıralanmaktadır. Yemliha, Mekselina, Mislina, Mernuş, Debernuş, Şazenuş'dan ilk üçü hükümdarın sağ kol danışmanları; son üçü de sol kol danışmanları idiler. Bunların yanlarına aldıkları çobanın adı Kefeştatayyuş ve köpeğinin adı da Kıtmir idi.5

Eshab-ı Kehf'in yaşadığı şehir ve sığındıkları mağara hakkındaki ihtilaflar günümüze kadar sürmüştür. Mağaranın yeri ile ilgili fikirlerin uzayıp gitmesinin çeşitli sebepleri vardır.

Kısaca özetlemek gerekirse, geçmişten günümüze kadar Eshab-ı Kehf mağarasının farklı yerlerde gösterilmesi, dini ve tarihi özelliği olan mağaraya halkın yakın olmak ve sahiplenmek isteği, tarif edilen mağaraların biri birine benzemesi ve bazı hissi yaklaşımlar bu olaya neden olmaktadır. Esasen bu konu, tarihi ve dini özelliği itibarıyla yüzde yüz çözülecek olsa bile, sonuç olarak pek bir şey değişecek gibi değildir. İnsanların inanışı, bu mağaraların kültürel birer miras oluşu, bir kısmının üzerinde tarihi eserlerin bulunması, bazı dini ve kültürel duygu ve ihtiyaçların buralarda giderilmesi, tarihi birer hatıra olmaları ve benzeri nedenlerle Eshab-ı Kehf mağarası olarak gösterilmekte olan yerler, bulundukları devrin şartlarına göre, konumlarını devam ettirecekleri gibi, yerleri ile ilgili olarak ileri sürülen fikirlerin de devam edip gideceği muhakkaktır.

Dünyanın birçok ülkesinde Eshab-ı Kehf mağarasının bulunduğu iddia edilmektedir. Nitekim İspanya, Cezayir, Mısır, Ürdün, Şam, Afganistan ve Doğu Türkistan'ın da dahil bulunduğu 33 yerde Eshab-ı Kehf mağarasının bulunduğu bildirilmektedir. Bu yerler arasında en önemlileri ise Tarsus ve Afşin'dir. Mağaralarda bulunan cesetlerin sayıları, mağaraların konumu ve üzerlerinde yapılan binalar ile ilgili olarak da bazı farklılıklarla beraber birbirinin benzeri iddialar ileri sürülmektedir.6 Bu gerçeğe karşılık Hıristiyanlar, yedi uyuyanlar dedikleri Eshab-ı Kehf'in Efes'te bulunduğu fikri üzerinde ısrar ederler. Hıristiyanlara göre, Efes'te bulunan Eshab-ı Kehf'in kalıntıları, bulundukları yerden alınarak Marsilya'ya nakledilmiştir. Nakil esnasında kullanılan büyük taş sandık ise, Marsilya'daki Sent Viktor Kilisesi'ndedir.7

Afşin ve Tarsus’daki mağaralar ile ilgili tartışmalar ise Müslümanlar tarafından kabul görmektedir. Eshab-ı Kehf’in Tarsus’da ya da Afşin’de olduğunu bildiren tarihi kayıtlar ve buradaki mağaraların konumlarına karşı, diğer görüşler çok zayıf kalmaktadır. Yani bu konudaki görüşler, Afşin ve Tarsus üzerinde yoğunluk kazanmaktadır. Bu tartışmalar; mağaraların konumu, Kur’an ayetlerine uygunluğu, bulundukları dağın adı, üzerlerinde vakıf eserler kurulmuş olup olmamaları, bulundukları şehirlerin eski adı ve tarihi geçmişi, bu merkezlerin hangisinin Eshab-ı Kehf’in köyü olduğu, kaynaklarda gösterilen yerin hangisi olup olmadığına dair başlıklar altında toplanmaktadır. Bu konu, ne yazık ki zaman zaman ilmi değeri olmayan hissi yaklaşımlarla da açıklanabilmektedir.

Tapu Tahrir Defterleri’nde Efsus ve Yarpuz adları ile kaydedilmiş olan bugünkü Afşin kasabasında Eshab-ı Kehf’in makamı ve vakıfları olduğu kayıtlıdır.8 Aynı dönemde Tarsus’daki mağara üzerine de vakıfların yapılmış olduğu dikkati çekmektedir.9 Benzeri bilgiler, Osmanlı yıllıkları olan vilayet salnamelerinde de bulunmaktadır.10 Elbistan’ın ve Tarsus’un ayrı ayrı birer kaza merkezi olarak Haleb Vilayeti’ne bağlı olduğu yıllarda hazırlanan 1285/1868 tarihli vilayet salnamesinde, Efsus Nahiyesinde Eshab-ı Kehf’in makam-ı alileri ve Tarsus civarında Eshab-ı Kehf’in merâkid-i şerifeleri vardır denilmektedir.11 Konu ile ilgili benzer görüşler tarih ve tefsir kaynaklarında birçok yönleri ile ele alınmıştır.12

B. Eshab-ı Kehf Vakıfları ve

Tarihi Gelişimi

1. Eshab-ı Kehf Vakıflarının

Kuruluşu

Etrafındaki temel kalıntıları ve diğer bazı işaretlere göre, Eshab-ı Kehf mağarası üzerinde ve çevresinde ilk defa Bizanslılar tarafından dini mahiyette bazı eserlerin yapıldığı bilinmektedir.

Eshab-ı Kehf'in bulunduğu bölge, Osmanlı öncesine kadar stratejik önemi olan bölgelerden biriydi. Bizans ve Selçuklular devrinde Eshab-ı Kehf mağarası çevresinde dini, sosyal ve eğitime yönelik vakıf eserler kurulmuş ve bunlara vakıf gelirleri tahsis edilmiştir. Ancak bu faaliyetlerden en önemlisi Selçukluların Maraş Emiri

Nüsretüddin Hasan tarafından gerçekleştirilmiştir. Nüsretüddin Hasan Bey,13 vakıf eserlerin ele alındığı bölümde görüleceği üzere, burada bir cami, bir kervansaray ve bir ribattan oluşan muazzam bir külliye inşa ettirmiş; kendisi ve zamanındaki Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubad tarafından, buraya vakıf gelirleri tahsis edilmiştir.14

Zülkadir15 Beyliği zamanında Eshab-ı Kehf vakıflarına dokunulmamıştır. Zülkadir Beylerinden Süleyman Bey, burada bir buk'a (zaviye, orta dereceli okul) yaptırmıştır. Alauddevle Bey ise, babasının yıkılmış olan buk'ası ile birlikte bazı ilave ve değişikliliklerle burada medrese ve misafirhane olarak kullanılmış olan kervansaray ve mescidi tamir ettirerek yeniden faaliyete geçirmiş ve vakıf gelirleri tahsis etmiştir.16 Mescidin önünde bulunan Çardak (küçük mescid) da vakıf eserlerin incelendiği kısımda izah edildiği üzere, Osmanlılar zamanında yaptırılmıştır.

2. Eshab-ı Kehf'de Kurulan

Hayri Vakıflar

A. Eshab-ı Kehf Camii

Yukarıda izah edildiği üzere cami, Selçukluların Maraş Valisi Nüsretüddin Hasan Bey tarafından, Eshab-ı Kehf mağarası üzerine kurulmuş olan eski bir Bizans kilisesinin kalıntıları üzerine inşa edilmiştir.17 Camiin kapısı üzerinde Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubad ile Maraş emiri Nüsretüddin Hasan adına 630/1233 tarihli üç satırlık bir kitabe mevcuttur. Kitabe, mescidin 1320/1902 yılındaki tamiri

esnasında duvarın içinde bulunmuş ve yeniden inşa edilen kapısının üzerine konulmuştur. Fakat Faruk Sümer'in de dikkati çektiği üzere, kitabede cami adı geçmemekte, inşa edilen şeyin bir ribat olduğu ifade edilmektedir. Ribatın tekke, zaviye, buk'a, sınır boylarında mücahitlerin kaldıkları uç karakolu ya da kervansaray anlamına geldiği ve burada bu vasıflara uyan başka bir yapı olmadığı göz önünde tutulursa, kitabenin Eshab-ı Kehf külliyesini oluşturan kervansaray (ribat, medrese), yani bu gün misafirhane olarak adlandırılan tesise ait olduğunu kabul etmek gerekiyor.18 Konu medresenin incelendiği bölümde daha geniş olarak değerlendirilecektir. Ancak bu bilgiler ışığında ulaşılan sonuca göre, ilk yapılış tarihi bilinmeyen camiin Nüsretüddin Hasan tarafından ribat (zaviye, buk'a) ve kervansarayın yaptırıldığı yıllarda inşa edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Alauddevle Bey de bu camii, 1500 yılından önceki yıllarda yeniden yaptırmıştır. Çünkü vakfiyesi 906/1500 tarihini taşımaktadır. Camiin Alauddevle Bey'in hanımı olan Rüstem Bey'in kızı Şems Hatun tarafından ya da onun adına Alauddevle Bey tarafından yeniden yaptırılmış olması ihtimali daha kuvvetlidir. Camiin yanında bulunan ve bu gün Çardak adı ile bilinen kısımda, onun adına yazılmış 905/Mart 1499 tarihli bir mescid kitabesi mevcuttur. Bu kitabe muhtemelen camiye aittir. Şems Hatun adına yaptırılan camiye Alauddevle Bey de vakıflar tahsis etmiştir. Nitekim 906/1500 tarihli vakfiyede de ihya edilen eserin bir kubbe, başka bir yerde de mescid olduğu kaydedilmiştir. Bu ifadeler de camiyi göstermektedir.19

Yukarıdaki açıklamalardan sonra, Eshab-ı Kehf Camii'nin planı ve yapısı hakkında da bilgi vermek yerinde olacaktır. Eshab-ı Kehf Camii, aynı adla bilinen mağaranın hemen önüne yapılmıştır. Kaynaklarda ve araştırma eserlerin bir kısmında mescid olarak tanıtılan cami; daha sonraki tamirler nedeni ile harici şeklini değiştirmiş olmasına rağmen, içi ilk yapıldığı devre has yapı özelliğini hala korumakta ve Selçuklular'ın ulu camileri tipini

andıran bir plana sahip olduğunu göstermektedir. Mihrabın önündeki kubbe, şeklini değiştirmiş olmakla beraber, sütunlara dayanan kemerleri ilk hallerini korumaktadırlar. Ayrıca camiin mağaranın şekline uydurulmasındaki maharette ve onunla münasebetinde en küçük bir değişiklik dahi sezilmemektedir.20 Eshab-ı Kehf külliyesini oluşturan diğer iki asli eserin kuzeyinde bulunan cami; esas cami bölümü ve kutsal mağara bölümünden oluşmaktadır. Camii bölümüne doğudaki bir kapıdan girilerek son cemaat mahalline gelinir. Burası üç mermer direk üzerine kurulmuştur. Direklerin ölçüleri birbirinden farklıdır ve daha eski bir yapıya aittirler. Yine bu bölümün ikisi kuzeyde, biri doğuda olmak üzere, üç geniş ve uzun penceresi vardır. Bölümün kemerleri ve tonoz kısmı tuğla ile örtülmüştür.

Cami'in esas bölümünü oluşturan ikinci kısmı, yarım daire şeklindeki bir kubbe ile örtülüdür. Mihrabı, minberi ve duvarlarının kayda değer bir hususiyeti yoktur. Bu kısmın doğuya açılan üç penceresi vardır.

Cami ile ilgili bilgi verirken, onun bitişik olduğu mağara kısmını da cami ile birlikte değerlendirmek gerekir. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere, bu iki birimin münasebetleri sebebi ile bunları ayrı düşünmek imkansız gibidir.

Eshab-ı Kehf'in makamını oluşturan mağara kısmı kutsal mağara ve önündeki ibadet yeri olmak üzere, iki kısma ayrılmıştır. Mağaranın batı yönündeki uç kısmında bir kaynak suyu vardır. Kaynağın dışında kalan mağara tarafı dörtgen şeklindedir. Bu kısmın önünde ikinci bir bölüm vardır. Burası da dörtgen şeklindedir. Burada da yine mağara kısmında bulunan bir ibadet yerine ulaşılır. İbadet yerinin kemer ve tonozları tuğla, duvarları ise, moloz taş ile inşa edilmiştir. Mağara tarafındaki duvarın üzerinde, halkın vaftiz taşı adını verdiği mermer bir mihrab bulunmaktadır. Burası Bizans devrinde kilise olarak kullanılmıştır. Kuzeye açılan bir pencere ile aydınlatılması ve havalandırılması sağlanmıştır.21 Tahrirler

esnasında mağarada Kur’an okumakla görevli cüz han-ı türbe-i şerif olan kimselerden de bahsedilmektedir. 1527’de bu görevi Habib oğlu Abdullah’ın yaptığı kayıtlıdır.22

Tahrir kayıtları ve sonraki yıllara ait belgelerde camiin görevlileri hakkında da bazı bilgilere rastlanmaktadır. 1525 yılında camiin hatibi Yusuf oğlu Mevlana Taceddin; Müezzini Abdülaziz oğlu Mevlana Ali idi. 1527 yılında hatipliği Tahir Hacı oğlu Bum Hayır, müezzinliği Ahmed oğlu Ömer, 1563’de ise, camiin hatipliğini Aydoğmuş oğlu Mevlana Ümmet, imamlığını da kardeşi Ali Fakih yapmakta idiler23.

Vakfiyelerde ve tahrir kayıtlarında Eshab-ı Kehf Külliyesi’ni oluşturan tesislerin vakıfları hakkında da bilgi verilmektedir. Ancak bu bilgiler genellikle Eshab-ı Kehf vakfı adına kaydedilmiş, hangi tesisin hangi vakıf gelirine sahip olduğu ve hangi tesiste hangi görevlilerin hizmet ettiği tam bir açıklıkla kaydedilmemiş, her tesisin durumunun ayrı ayrı değerlendirilmesine yarayacak bilgi verilmemiştir. XIX. yüzyıla ait kayıtlarda külliyeyi oluşturan tesislerin gelirleri ve sair durumu da yine topluca kaydedilmiş, ancak açıklayıcı bilgi verilmemiştir.

B. Eshab-ı Kehf Medresesi

Önceki kısımda izah edildiği üzere, Selçuklular’ın Maraş Valisi Nüsretüddin Hasan, Eshab-ı Kehf makamının bulunduğu yerde, bir ribat, bir cami ve bir kervansaray (han medrese) yaptırmıştır. Selçuklulardan sonra bölgede bir beylik kuran Zülkadiroğulları, Nüsretüddin Hasan Bey’in vakıflarını yenileyerek tamir ettirmişler ve yeni tesisler ilave etmişlerdir.24 Ancak Alauddevle Bey’in eskiden burada bulunan bir cami ve medrese ile daha önce babası Süleyman Bey’in aynı yerde yaptırmış olduğu Buk’a’yı yeniden tamir ederek faaliyete geçirmesi, külliyenin günümüze kadar ayakta kalmasını sağlamıştır. Bugün de külliyeden günümüze bir cami, bir ribat (zaviye, buk’a) ve kervansaray (ribat, medrese, misafirhane) kalmıştır.

Aşağıda ve ilgili bölümlerde de izah edileceği üzere, bu eserler Alauddevle Bey'in 906/1500 tarihli vakfiyesinde ihya ettiğini bildirdiği buk'a, medrese ve mescide karşılık gelmektedir.25

Alauddevle Bey'in tamir ettiği medresenin yeri ve tarihi bilinmediğine şu anda mevcut olan kervansarayın değişik yapı özelliği ile handan ziyade medreseyi andırdığına ve medrese olarak kullanılmış olabileceğine dair görüşler ileri sürülmüştür.26

906/1500 ve 916/1510 tarihli vakfiyelerine göre Alauddevle Bey, burada bir buk'a bir mescid ve bir medreseyi yeniden ihya ederek bu tesislere vakıf gelirleri tahsis etmiştir. Medrese de külliyenin diğer tesisleri ile birlikte vakfa dahildir. Külliyenin diğer tesisleri ayakta durduğuna göre, çok özel bir gelişmenin haricinde, medresenin de yıkılmamış olması gerekiyor. Çünkü vakfa dahil olan medresenin diğer tesislerle birlikte korunacağı ve ihtiyaca cevap verir halde tutulacağı muhakkaktır. Tarihi bilgiler ve mevcut durum da bunu doğrular niteliktedir. Mesela, elimizdeki birkaç belgeye göre medrese, 1077-1258/1666-1842 yılları arasında ve bu tarihlerden bir süre sonrasına kadar faaliyette olduğu bilinmektedir.27

Medresenin uzun süre faaliyette olduğu tespit edildikten sonra, bu defa onun nerede olduğu düşünülebilir. Yukarıdaki bilgiler göz önünde tutulacak olursa, medresenin burada şu anda mevcut olan tesislerden birisi olması gerekiyor. Eshab-ı Kehf Camii'nin ele alındığı kısımda izah edildiği üzere, bu tesislerden medrese olmaya en elverişli olanı ise, bazı kaynaklarda kervansaray (ribat, han) olarak gösterilen ve şu anda misafirhane olarak bilinen kısım olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, medresenin yerinin belli olmadığına dair fikirlere de cevap verilmiş olmaktadır.

Medresenin misafirhane olarak bilinen kervansarayda faaliyet gösterdiğine dair birçok işaretler vardır. Camiin ele alındığı bölümde, caminin kapısı üzerinde bulunan kitabenin esas olarak bir ribat'a

(kervansaray) ait olduğu izah edilmişti. Bu durumda kitabenin, şu andaki misafirhaneye ait olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Külliyenin tarihi seyri ve mevcut durumu da böyle bir sonucu ortaya çıkarmaktadır. Bu sonuca göre medresenin kitabesi ve özelliği göz önüne alınır ise, ilk defa Nüsretüddin Hasan tarafından gelen geçen yolcuları ağırlamak üzere 630/1233 tarihinde yaptırılmıştır.28 Alauddevle Bey ise, 1500'lü yıllardan önce burayı bazı ilavelerle tamir ederek faaliyete geçirmiştir. Çünkü vakfiyesi 906/1500 yılına aittir.29 Ancak bu ilave sonucunda eser tam olarak eski özelliğini kaybetmemiştir. Ama hem bir kervansaray hem de bir medresenin organlarını barındıran bir yapı görünümünü almıştır. Nitekim Tahsin Özgüç ve Mahmud Akok da kervansarayın bir handan ziyade bir medreseyi andırdığını, eserin anayola sapa bir yere, dini maksatla yani mukaddes mahalli aileleri ile ziyaret edip orada bir müddet kalan insanların ikametine tahsis edilmiş bir anıt olduğunu, planı ile Selçuklu kervansaraylarından ayrıldığını, kendine has yeni bir tipi temsil ettiğini ileri sürmüşlerdir.

Refet Yinanç da bu duruma binaen kervansarayın medrese olarak kullanılmış olabileceğini ileri sürmekle doğru bir tespitte bulunmuştur. Osman Turan ise, kervansarayı ribat olarak adlandırmakla 630/1233 tarihli kitabeye uygun bir tespitte bulunmuştur.30 Bu duruma göre, Alauddevle Bey, ribatı tamir ederek medrese halinde kullanılacak bir hale getirmiştir. Ancak eserin eskiden kervansaray olarak kullanıldığını gösteren bazı izler silinmemiştir. Burasının medrese olarak kullanıldığını gösteren

1079/1668 tarihli bir buyrulduda, medresenin müderrisi Hüseyin'in görevini terk etmesi üzerine, öğrencilerin de medreseyi terk ettiği ve medresenin sahipsiz kalması nedeni ile günden güne tahrib edildiği, yıkılmaya yüz tuttuğu ve misafirlerin de burayı mesken olarak kullanmaya başladıkları ifade edilmektedir.

Medrese (Kervansaray), yapısı ve planı ile yolculara ve idarecilerine mahsus revaksız odaları, tonozları, kemerler, küçük kapıları, yapı tekniği, açık bir avlu etrafındaki dikdörtgen planı ve hanın sağ tarafı boyunca uzanan ahırı ile Selçuklu kervansaraylarından ayrılan bir yapı özelliğini göstermektedir. Medrese'de hayvanlar için bir ahırın bulunması da eskiden ahırları olan kervansarayın, alauddevle bey tarafından bir medrese haline getirilmesi neticesinde eski yapıdan bir kısmının aynen bırakılmış olduğundan kaynaklanmaktadır.31

1947 öncesi pek harap bir durumda olduğu söylenen medrese (han, misafirhane), bu tarihte tamir edilirken taç kapısı yeniden yapılmıştır. Taç kapının çerçevesinde süslemelerin bulunmaması bu husus ile ilgilidir. Kapı girişinin sağında bir oda vardır. Bu odadan "L" şeklinde kapalı ve geniş ayrı bir bölmeye girilir. Bazı araştırıcılar burasının bir ahır olduğunu iddia etmişlerdir. Sağda bulunan bir kapıdan da başka bir odaya girilir. Giriş avluya açılır burada karşılıklı eyvan ve odalar görülür. Girişin tam karşısında da bir eyvan vardır. Bu eyvandan bir kapı ile sağ ve soldaki odalara girilir. Araştırıcıların ahır dedikleri kısma gelince, burası uzun bir tonozla örtülüdür ve kemerler ile altı kısma ayrılmıştır. Doğu tarafına düşen duvarlarda üç büyük çıkıntı vardır. Yapının bütünü kesme taşlarla yapılmıştır32

Belgelerde medresede görev yapanlar hakkında da bazı bilgiler verilmiştir. 1525'te Hasan oğlu Mevlana Alaaddin, 1527'de Hacı Sadık oğlu Mevlana Şemseddin, 1563'de ise, Abdülaziz oğlu Mevlana Ali Fakih, Muhyiddin oğlu Yakub Halife ve kardeşi Yusuf Eshab-ı Kehf Medresesi'nde müderrislik yapmakta idiler. Bu tarihte buk'a da faaliyette idi. Ancak bu müderrislerin hangisi buk'a da görev yaptığı kaydedilmemiştir.33 1079/1668 yılı öncesinde ise, Hüseyin adlı birisi burada müderrislik yapmaktaydı. Ancak görevi bırakarak bulunduğu yeri

terk etmesi nedeni ile yerine ulemadan Ali Efendi tayin edilmiştir.34 1145-1166/1732-1753 yılları esnasında medresenin müderrisleri Mehmed Zeki ve Ahmed idi. Bu göreve 19 Rebiulevvel 1238/4 Aralık 1822'de Mehmed Vehbi, 17 R 1258/28 Mayıs 1842'de Seyyid Mehmed ve Seyyid Ali efendiler tayin edilmişlerdir.

Medresenin görevlilerine ve gelirlerine zaman zaman müdahaleler yapıldığı dikkati çekmektedir. 1080/1669'da müderrislik yapan Ali Efendi'ye medresenin eski müderrisi Hüseyin'in müdahalesi ve 1137/1724'de medresenin vakfından olan Parsama köyünün malikane hissesinin gelirini tasarruf eden vakfın mütevellisi Osman'a yapılan müdahale bunlardan ikisidir.35

Asırlar boyunca hayatiyetini sürdüren medresenin zaman zaman tamir edildiği bilinmektedir. Ancak bu konu kaynaklarda ayrıca yeterli bir şekilde ele alınmadığından külliyenin tarihi gelişiminin genel olarak değerlendirildiği bölümde incelenmiştir.

Vakfın gelir gider durumu cami ve zaviyede olduğu gibi, Eshab-ı Kehf Vakfı içinde topluca gösterilmiştir. Ancak medreseye ait olan vakıflardan bazıları adı ile belirtilerek diğerlerinden ayrılmıştır. 906/1500 tarihli vakfiyeye göre, Alauddevle Bey, Eshab-ı Kehf medresesi müderrisi için üç bin dirhem gümüş para, yılda sekiz ölçek buğday, müderris yardımcısına, üç bin dirhem gümüş para, müderrisin harap evini tamir etmek için dört bin dirhem gümüş, Harabiye Emirliği'nden her sene sekiz ölçek tahıl ve müderris yardımcısı için bin dirhem para vakfetmiştir. 4 Zilkade 1082/3 Mart 1672 tarihli bir buyrulduya göre, Eshab-ı Kehf Zaviyesi ve Buk'ası'nın yarım hisselik gelirini medresenin müderrisi Ali Efendi, diğer yarısını da hizmetkarlar kullanmaktaydılar. Medresenin vakıflarından biri de Kayseri'nin Koramaz nahiyesine bağlı Parsama köyünün malikane hissesiydi. Bu hisseyi tasarruf eden müderrislerden

Mehmed Zeki ve Ahmed arasında, vakfın diğer hisselerini de ellerine geçirmek istemeleri sebebi ile anlaşmazlıklar çıkmıştır. Şahruh Bey'in vakfiyesine göre, Parsama köyü malikane hissesinin yarısı, medresenin müderrisleri, talebeleri ve sair ihtiyaçları için vakfedilmiştir.36

C. Eshab-ı Kehf Zaviyesi

Eshab-ı Kehf Camii ile bu günkü misafirhane arasında bulunmaktadır. Kapısının girişi üzerindeki kitabede, eserin ilk defa Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus zamanında Maraş Valisi Nüsretüddin Hasan Bey tarafından, 612/1215 tarihinde bir ribat u'l-mübarek (zaviye, buk'a, kervansaray) olarak yaptırıldığı kayıtlıdır.37 Bazı araştırıcılar kitabeye uygun olarak eseri; çilehane, ribat ve ribatu'l-mübarek şeklinde tanımlamışlardır. Bu ifade ise, eserin ilk yapıldığı Selçuklular Dönemi'nde uç gazilerinin, mücahitlerin ve dervişlerin sınır boylarında ikamet ve ibadet ettikleri uç karakolu, müstahkem mevki ve zaviye anlamına gelmektedir. Ancak özellikle Zülkadir Beyliği'nin son döneminden itibaren ribatların askeri önemi azalarak içlerinde dervişlerin ve tarikat erbabının barındığı dini ve sosyal görünümü ağırlık kazanan yapılar haline gelmişlerdir. Ayrıca benzeri eserler için, ribat terimi yerine buk'a ve daha sonra da zaviye teriminin kullanılması tercih edilmiştir. Bu ifadeler ise, birbirine yakın anlamları taşımaktadırlar.38

Yukarıdaki bilgiler göz önünde tutulacak olursa, bu gün zaviye olarak bilinen eser kendisinin yerinde inşa edilmiş olan eski binanın kalıntıları üzerine kurulan buk'anın devamı olmalıdır. Çünkü 906/1500 tarihli vakfiyesine göre, Alauddevle Bey, babası Süleyman Bey'in Eshab-ı Kehf'deki buk'ası ile birlikte, aynı yerdeki bir medrese ve bir mescidi tamir ederek faaliyete geçirmiştir.39 Bu üç eserden medrese ve mescidin yeri ve kimliği bilindiğine göre, buk'ada bu gün zaviye olarak adlandırılan bina olmalıdır. Belirtilen tarihlerde buk'a kelimesinin zaviye ya da orta dereceli

okul anlamına kullanılmış olması da bu fikri desteklemektedir. Hatta Eshab-ı Kehf Zaviyesi ile ilgili Osmanlı belgelerinde de buk'a ve zaviye kelimesinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Mesela, 1563 tarihli tahrir kayıtlarından birinde Eshab-ı Kehf Buk'ası ve Camii Vakfı'ndan bahsedilmektedir. Halbuki her ikisi de aynı vakfı göstermektedir. Ancak buk'anın özellikle Osmanlı'nın ilk zamanlarında hem zaviye hem de düşük dereceli medrese ya da bu günkü karşılığı ile ilk okul ve üniversite arasında kalan eğitim müessesesi yerine kullanıldığı da bilinmektedir. Nitekim 1563 yılı tahriri esnasında cami, medrese ve zaviyenin faaliyette olduğu bir esnada buk'anın da ayrıca kaydedildiği ve Eshab-ı Kehf merkezinde görevli olan müderrislerin sayısının üçe çıktığı görülmektedir. Bu gelişme, Eshab-ı Kehf'de ikamet edenlerin sayısının artmasına binaen, zaviye kısmında veya medresenin bir bölümünde yukarıdaki çerçeve içinde kalan derslerin verilmeye başlandığını akla getirmektedir. Zaviyenin kuruluşundan beri alt katındaki büyük bölmeler de zaman zaman eğitim için kullanılmış olabilir. Bazı kayıtlarda ise, ikisi birinci katta, biri de onların altında bulunan üç bölmenin, zaviyenin oturma yerlerini teşkil ettiği ileri sürülmektedir.40

Zaviye, planı itibarı ile kapısı, mihrabiyesi ve çile odaları arasındaki mihrabı, Selçuklu tezyinat sanatının en güzel örneklerindendir. Tonozlarla örtülen uzun salonları çok önemli birer plan arz eden çile odaları ve diğer bölümleri ile Anadolu'da görülmeyen ve bugüne kadar korunamayan yeni bir tipi temsil etmektedir.41 Zaviyenin duvarları ikinci kata kadar kesme taşlarla yapılmıştır. İkinci katı tuğla ile örülmüştür ve hemen hemen tamamı ile yeniden inşa edilmiştir. Yapının zemininin içi kısmı da kesme taşlar ile inşa edilmiştir. Kemerler ve tonozların tümü yontma taştandır.

Zaviyenin taç kapısı yapının güneyinde bulunmaktadır. Sivri kemerin içindeki istalaktitleri, çerçevesinde düzenli oymalar şeklindeki motifleri,

sivri kemer ve üstündeki mermer kitabe arasında bezenmiş gülcükler ile diğer Selçuklu taç kapılarından farksız bir güzelliğe ve çekiciliğe sahiptir. Zaviyenin iç kısmına gelince, taç kapıdan girildiğinde sağda her biri on sekiz metre uzunluğunda iki geniş bölme bulunmaktadır. Bu bölmeler tonozlu olup birbirine sivri kemerlerle bağlıdır. Her iki bölmenin kuzeyde birer küçük kapıları vardır. Doğu duvarına bitişik olan ikinci bölmenin sivri kemerli üç penceresi olup ortadaki diğerlerine nazaran daha büyüktür. Bu bölmenin altında, giriş kısmının pek yakınında merdivenle inilen ve kapıdan girilen üçüncü bir bölme daha vardır. Bu bölmenin uzunluğu 17 metre, eni 2,5 metre ve yüksekliği de 2,65 metredir. Tonozlu olan alt bölmenin dört penceresi vardır.

Yine taç kapıdan girildiğinde sol tarafta ise, çilehane ve mescid kısımları yer almaktadırlar. Çilehane, geniş bir aralık ile ona açılan dört hücreden müteşekkildir. Hücrelerin genişlikleri birbirinden farklıdır. Ananeye göre, Hacı Bektaş-ı Veli gibi bazı tanınmış zatlar bu çilehanede kalmışlardı ve burada muhtelif tarikatların zaviyeleri bulunmaktaydı. Mescid kısmı ise, geniş bir kemerle birinci bölmeden ayrılmaktadır, mihrabı oldukça süslemelidir. Mihrabın solundaki eyvandan küçük bir odaya girilir. Zaviyenin ikinci katı geniş bir sofa ile buraya açılan altı odadan müteşekkildir. Odalar muhtelif büyüklükte olup tavanları yüksek, ferah ve manzaralıdır. Bu katın mütevellilere ve ailelerine ayrılmış olması muhtemeldir.42

Zaviyede görev yapan şahıslar hakkında fazla bir bilgimiz yoktur. Selçuklular zamanında zaviyenin idaresi burada şubesi bulunan Kadiri tarikatının şeyhi tarafından yapılmaktaydı. Zülkadir Beyliği dönemi hakkında ise, bu konuda bir bilgiye sahip değiliz. Bölgenin Osmanlıların eline geçmesinden sonra 1527'de zaviyenin eski şeyhi Habib oğlu Habib idi. O tarihte ise, Yusuf fakih oğlu Taceddin Halifeydi.

Zaviyenin tevliyeti 29 C. 1086/20 Ekim 1675'ken önce Süleyman'a bu tarihten sonra Mustafa'ya, evasıt Za. 1087/14-24 Ocak 1677'den itibaren Seyyid Mustafa'ya verilmiştir. Bu zatlar, Alauddevle Bey'in kendisine yurtluk olarak Çoban Pınarı adlı araziyi verdiği ve vakıflarının tevliyetine tayin ettiği Seyyid Şeyh Hüseyin el-Hüseyin et-Tirmizi'nin nesebinden gelen kimselerdir. Bu durumları belgelerle de sabittir. Nitekim 3 S. 1166/10 Aralık 1752 tarihinde zaviyenin tevliyetini yapmakta olan Seyyid Yahya, Seyyid Osman, Seyyid Ömer ve Seyyid Ahmed'in, Efsus (Afşin) sakinlerinden Seyyid Şeyh Hüseyin el-Hüseyni el-Tirmizi'nin torunlarından olmaları nedeni ile zaviyenin tevliyetinin vakfedenin şartlarına uygun olarak üç yüz seneden beri bunların elinde olduğu belirtilmiştir.43

Zaman zaman bu zaviyeye müdahaleler de yapıldığı dikkati çekmektedir. Bu müdahaleler vakfın idaresini elinde bulunduran sülaleye ve vakıf gelirlerine yönelik olarak gelişmiştir. Bunlardan en dikkati çekeni de Eshab-ı Kehf medresesi müderrislerinden Mehmed Zeki ile Ahmed'in müdahaleleri olmuştur. Yıllar boyunca süren anlaşmazlık nihayet 1143/1730'da yapılan muhakeme sonunda, müderrisler için men-i müdahale kararı verilmiş, ancak bu zatlar, uydurma bir vakfiye düzenleyerek aynı faaliyetlerine devam etmişlerdir. Mesele, 1166/1753 yılında çözüme kavuşturulmuştur.

Zaviyenin gelirleri de topluca Eshab-ı Kehf Vakfı içinde gösterilmiştir. Bununla birlikte Nişanid (Başüstü) köyünün çift vergisi karşılığında halkın zaviyeye odun getirmeleri, Efsus'dan elde edilen vergi gelirinin yarısı (cami ve zaviye'ye) ve Ağcasu mezrasının gelirinin zaviyeye ait oldukları bilinmektedir. 1105/1694 tarihinde ise, 1440 akçelik gelir gideri vardı. 24 N. 1088/20 Ekim 1677 tarihli bir buyrulduya göre, zaviyenin hububat gelirinin yarısı, daha sonra medreseye tahsis edilmişti.44

D. Çardak (Mescid)

Ali Paşa Çardağı ya da Çardak adı ile bilinen tesis, Eshab-ı Kehf Camii'nin doğusunda ve cami avlusunun bitişiğinde bulunan bir ek yapıdan ibarettir.45 Bu kısma ait iki kitabe bulunmaktadır. Bunlardan birincisinde Alauddevle Bey'in hanımı Şems Hatun'un adı geçmektedir. Ancak caminin (mescid) incelendiği bölümde izah edildiği üzere, bu kitabenin camiye ait olması ihtimali kuvvetlidir. İkinci kitabe, bugünkü yapının güney duvarında bulunmaktadır. Dört satırlık kitabede hiçbir farklı yoruma imkan bırakmayan kesin ifadeler ile yapının Kanuni Sultan Süleyman devrinde, yeni bir mescid olarak altındaki üç odası ile birlikte, Zülkadir Beyi Ali Bey'in, Kaba Naib olarak bilinen en önemli vezirlerinden merhum Minnet Çelebi'nin ruhu için yeni bina ve imar edildiği ve evahir-i Z. 937/14 Haziran 1531'de tamamlanmış olduğu bildirilmektedir.46 Kitabeden anlaşıldığına göre, yapının üstü mescid olarak yapılmış ve arkasındaki caminin ek bir bölümü haline getirilmiştir. Yapının kimler tarafından yaptırıldığı kaydedilmemiştir. Ancak Minnet Çelebi'nin yakın akrabalarından biri tarafından yaptırılmış olabilir. Kitabedeki ifadeler, burasının Minnet Çelebi ya da Şems Hatun tarafından yaptırılması ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Çünkü kitabede verilen bilgiler, yapıyı tarif etmekte, yeni bir mescid olduğunu, yeni bina ve imar edildiğini, kimin zamanında ve hangi tarihte yapıldığını açıkça izah etmektedir. Buna karşılık, daha önce burada bulunduğu bildirilen Şems Hatun'a ait kitabedeki bilgiler, esasen üzerinde kendi kitabesi bulunmayan cami (mescid)'e daha çok uymaktadır. Çünkü kitabede yeni bina edilmekten bahsedilmemekte, var olan bir kubbenin tamir edildiği belirtilmektedir. Kubbe deyimi ve diğer ifadeler, Şems Hatun'un zamanı, Alauddevle'nin buradaki eserleri tamir ettiği ve vakıflar tahsis ettiği düşünülür ise, daha çok camiye uymaktadır.

Çardak kısmı, arazinin meyilli olması nedeni ile vadiye uçmuştur. Ancak 1969-1970 yıllarında aslına uygun olarak yenilenmiştir. Kanuni

Sultan Süleyman zamanında yapılmış olan bu kısım, muhtemelen ziyaretçilerin çoğalması üzerine, üstünün mescid, altının misafirhane, geçici dinlenme ve ibadet etme yeri ve benzeri şekilde çok yönlü kullanılmak üzere inşa edilmiştir.

Eshab-ı Kehf külliyesindeki zaviyenin kuzeyinde camiin doğusunda yer alan ve arazi meylinden dolayı üstü camiin avlusunu teşkil eden bu ilave kısım, her katta üç oda olacak şekilde iki katlı olarak düzenlenmiş ve boyutları farklı olan kesme taşlardan yapılmıştır.

Binanın alt katına yuvarlak kemerli basık bir kapıdan girilmektedir. Kapının kemer formuna uygun şekilde uzayan beşik tonoz ile örtülü bir koridor baştan başa uzamaktadır. Bu koridora yan yana sıralanmış alttaki üç hücrenin kapıları açılmaktadır.

Üst kata, yandaki camiye çıkış merdivenleri ile ulaşılmaktadır. Bir teras şeklindeki üst katın hücrelerinin arası bölünmemiştir. Doğuya bakan bu üst kısmın örtüsü bilinmediğinden restorasyon sonrasında da üzeri açık bırakılmıştır. Binanın içinde ve dışında bir bezeme unsuruna rastlanmamaktadır.47

Yapının Osmanlılar zamanında tamiri, görevlileri, ve gelirleri hakkında bir bilgiye rastlamadık. Vakıf gelirlerinden buraya da harcama yapılmış olması ve külliyenin tamiri esnasında zaman zaman burasının da tamir edilmiş olması gerekir.

3. Eshab-ı Kehf Külliyesi’nin

Geçirdiği Tamirler

Eshab-ı Kehf Külliyesi’ni oluşturan vakıf eserlerin zaman zaman tamir edildikleri muhakkaktır. Cami kısmının bilinen ilk tamiri, 739/1338 tarihinde yapılmıştır. Bu yıllarda külliyenin diğer tesisleri de tamir edilmiş olabilir. Alauddevle Bey ise, bir tamirden ziyade 1500 yılından önceki yıllarda eski kalıntılar üzerine bazı ilaveler yaparak külliyeyi yeniden inşa

etmiştir. Camiin önüne sonradan eklenmiş olan Çardak kısmının duvarında, daha önceleri Alauddevle Bey'in Hanımı Şems Hatun'un adına 905/1500 tarihli bir kitabenin bulunması ve 906/1501 tarihli vakfiyede Alauddevle'nin mescidi (cami) ihya ettiğinin ifade edilmesi, bu tarihlerin doğruluğunu ve mescidin Şems Hatun'un adına ihya edildiğini göstermektedir.48

Külliyenin Osmanlılar tarafından yapılan tamiratı ile ilgili bir bilgiye ulaşamadık. Çardak kısmının 937/1530 yılında inşası esnasında diğer bölümler de tamir edilmiş olabilir. Külliyenin bilinen son tamiratı, 1320/190249 ve 1328/1910 yıllarında yapılmıştır.50 Cumhuriyet Devri'nde de 1947 ve 1959-1960 yıllarında yeniden tamir edilmiştir. Vadiye uçmuş olan Çardak kısmı ise, 1969-1970 yıllarında restore edilerek yenilenmiştir.51

4. Eshab-ı Kehf Vakıflarında Görev Yapan Şahıslar (Osmanlılar Zamanı)

Zülkadir Beyliği ve Osmanlılar zamanında Eshab-ı Kehf Külliyesi'nin idarecilik, şeyhlik ve benzeri görevlerini, 724/1324 yılından beri Emir Hüsameddin b. Seyyid Hüseyin el Hüseyni et-Tirmizi'nin ahfadından olanlar yerine getirmekteydi.52 Zülkadir oğlu Alauddevle Bey'in Cerid ve Boynu Yoğunlu cemaatlerinden tayin ettiği hizmetkarlar ise, bu başlık altındaki inceleme konumuz dışındadır. Çünkü Alauddevle Bey, bu cemaatlerin ödemekle yükümlü oldukları vergilerini Eshab-ı Kehf'e vakfetmiş, Eshab-ı Kehf'in ikinci derecede kalan hizmetlerini yerine getirmeleri karşılığında bu vergileri kendilerinden almamayı taahhüd etmiştir. Bizim inceleyeceğimiz göreviler ise, aşağıda görüleceği üzere, vakfın dağılmasına kadar, Seyyid Hüseyin el-Hüseyni'nin soyundan olup vakfın mütevellilik ve zaviyedarlık görevini yerine getiren görevliler ile bu görevlilerin dışında benzeri işleri yerine getiren ve Osmanlılar zamanında

Eshab-ı Kehf’in merkezinde külliyenin ikamete mahsus bölümlerinde oturmakta olan kimselerdi Ancak Efsus ’un(Afşin) merkezinde ikamet edenler de vardı. Bunlar külliyenin cami, medrese ve zaviyesinde görevlendirilen müderris, hatib, müezzin, mütevelli, zaviye şeyhi ve benzeri görevleri yerine getiren kimselerdi.

1525 yılında Eshab-ı Kehf Külliyesi’nde; müderris olarak Hasan oğlu Alaaddin, Hatib olarak Yusuf oğlu Taceddin, müezzin olarak Abdülaziz oğlu Ali, nazır-ı evkaf olarak Seyyid Mehmed oğlu Seyyid Ahmed burada görev yapmaktaydılar ve aynı yerde ikamet etmekteydiler. Nazır-ı evkaf, vakfın mütevellisi tarafından kendisine ödenen dört akçelik yevmiye ile burada görev yapmakta idi. Ancak vakıfta bu şekilde görevli olan kimseleri bunlardan ibaret saymamak gerekir.53

1527 yılı tahrir kayıtlarına göre, vakıf görevlilerinin sayısında artış olmuştu. Bu mahalde müderris olarak Hoca Sadık Şemseddin, İmam Abduşşems oğlu Ümmet, çerağdar, ferraş, cüz han, şeyh-i atik Habib oğlu Habib, zaviye şeyhi Yusuf fakih oğlu Taceddin Halife, Yusuf Fakih oğullarından Mahmud, Ahmed, Lütfullah ve Mustafa adlarını taşıyan muhassıllar ve müezzin Ahmed oğlu Ömer görev yapmaktaydı. Ayrıca bunların ve burada ikamet eden vergi nüfusunun dışında, daha önce külliyede görev yapmış olan Çerağdar Abdülaziz oğlu Ali, Ferraş Abdülaziz oğlu Hamza, eski hatiplerden Abduşşems oğlu Himmet de burada ikamet etmekteydi. Eskiden hatiplik yapmış olan Abduşşems oğlu Ümmet ise, 1527 yılında burada imamlık yapmaktaydı. Adı geçen görevlerde bulunan son üç şahsa daha önce haksız bir şekilde müdahale yapılarak görevleri ellerinden alınmıştı. Yine bu tarihte camiin bir hatibi ve medresenin müderrisi Efsus’ta ikamet etmekteydi.

1527 yılında tutulan tahrir kayıtlarında, Eshab-ı Kehf vakıflarından elde edilen gelirin sarf edildiği yerler ve daha çok cami kısmında bulunan

görevliler ve aldıkları yevmiyelerle ilgili geniş bilgiler bulunmaktadır. Bu kayıtlara göre, vakfın tevliyeti için günde 4 akçe, mescidin harcamalarına karşılık olmak üzere, günde 2 akçe ve ayrıca Haleb kilesi ile 30 kile buğday; kitabet ve siyanet için bulunulan mahallin halkından olması şartı ile günde iki akçe; hitabet ve imamet görevi için ikisine birlikte 3 akçe; çerağdar, müezzin ve ferraştan her birine bir akçe; cüz okuyana iki akçe yevmiye verilmekteydi. Ayrıca vakfın sade yağ ihtiyacı için bir akçe ayrılmıştır.54

1563 yılında Eshab-ı Kehf'in bulunduğu mahalde Abdülaziz oğlu Ali Fakih, Muhyiddin oğlu Yakub Halife ve Muhyiddin oğlu Yusuf adlarını taşıyan üç müderris ile hatib, Aydoğmuş oğlu Ümmet; imam, Aydoğmuş oğlu Ali Fakih ve Aydoğmuş oğlu Mehmed, İbrahim oğlu Memi, Memi oğlu Hayreddin adlarını taşıyan muhassıllar ikamet etmekte idiler. Bunlarla beraber 11'i mücerred, toplam 33 vergi nüfusu ikamet etmekteydi. Kars-ı Maraş (Kadirli) Kadısı da burada ikamet etmekteydi.55

Bölgede yapılan ilk üç tahrirden sonra, vakıf ve vakıf görevlileri hakkında çok az bilgi vardır. 1233/1818 tarihli bir buyrulduya göre, bu tarihte vakıf gelirlerinin tevliyetini Hüseyin Seyyid Ahmed oğlu Seyyid Mustafa, Seyyid Mustafa oğlu Seyyid İbrahim ve Seyyid Ömer oğlu Seyyid Osman adlı şahıslar yapmaktaydı.56

XIX. yüzyılda Eshab-ı Kehf vakıflarının idaresi, Haremeyn vakıflarına bağlı olarak idare edilmekteydi. 1266-1273/1850-1857 yıllarına ait vakıf tahrir defterinde, Eshab-ı Kehf vakıflarında görevli olan müderris Seyyid Ali ve mütevelli vekili Seyyid Mehmed'in adı kaydedilmiştir. 1276/1860'da vakıf gelirlerinin tevliyeti, Hasan adlı bir zatın tasarrufundaydı. 1278/1861'de mütevelli sayısı üçe çıkmıştır. Defter kaydında, Seyyid Mehmed, Seyyid Hüseyin ve Seyyid Halil'in burada

mütevelli oldukları kaydedilmiştir. 1279/1862 yılına ait vakıf kaydında ise, vakfın adı geçmemektedir.57

5. Eshab-ı Kehf Vakıfları'nın Gelirleri

A. Selçuklular Zamanında Vakıf Gelirleri

Önceki kısımlarda Selçukluların Maraş Valisi Nüsretüddin Hasan Bey'in Eshab-ı Kehf makamının bulunduğu mevkide tesisler inşa ettiği ifade edilmişti. Birçok araştırmacı tarafından, bu tesislerin harap olmaması, görevlilerin iaşesi ve ziyaretçilere yapılan harcamaların karşılanması amacıyla Nüsretüddin Hasan Bey'in Atlas Yazısı (Efsus) adı ile bilinen köy ve ekinliklerin bir çoğunu vakfettiği ifade edilmektedir.58 Bölgenin Osmanlılar tarafından fethinden sonra, 1525 yılında yapılan ilk tahriri esnasında tutulan bir kayda göre, Eshab-ı Kehf'e tahsis edilen vakıf gelirlerini Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubad vakfedip serbestlik şekli üzere kullanılmasını şart koşmuştur. Zülkadir Beyleri zamanında bunların vakfiyeti devam etmiştir. Alauddevle ve Ali Beyler de gelirlerin devamını sağlayan takarrürnameler vermişlerdir. Bu durum, 1525 yılında mevcut olan bilirkişiler ile memleketin ileri gelen resmi ve mahalli görevlileri tarafından tasdik edilerek tahrir defterine kayd olunmuştur.59 Bu kayıtlardan Nüsretüddin Hasan Bey'in kurmuş olduğu söylenen vakıfların, Selçuklu sultanlarının izni ile ve onların adına kurulmuş oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim adı geçen belgede, Atlas Yazısı adı ile bilinen bölgenin, I. Alaaddin Keykubad tarafından Eshab-ı Kehf'e vakfedildiğinin zikredilmesi de bunu göstermektedir.

B. Zülkadir Beyliği Zamanında Vakıf Gelirleri

Önceki kısımda Zülkadiroğulları tarafından Eshab-ı Kehf vakıflarının korunduğu belirtilmişti. Ancak Alauddevle Bey zamanına gelinceye kadar bu vakıflar hakkında geniş bilgiye sahip değiliz. Alauddevle Bey, I. Alaaddin Keykubad'ın vakıflarını bazı ilave ve değişikliklerle aynen devam

ettirmiştir. Onun zamanında oğlu Şahruh Bey tarafından da Eshab-ı Kehf'e vakıflar yapılmıştır.

Alauddevle Bey'in 906/1500 ve 916/1510 tarihli vakfiyelerine göre, Pınarbaşı (Kaya Pınar), Nişanid (Başüstü), Efsus'un yarısı, Sevin-i Sağir (Küçük Sevin), Sevin-i Kebir (Büyük Sevin) ve Resul Hacılı köyleri ile Çanakçı Avşar Mezrası; Cerid, Boynu Yoğunlu, Ebu Leyli cemaatlerinin vergi geliri ve Eshab-ı Kehf'in bazar vergisi (Bac-ı Bazarı), Alauddevle Bey tarafından Eshab-ı Kehf'e vakıf geliri olarak tahsis edilmiştir. Alauddevle Bey'in oğlu Şahruh Bey de 1492'de Kayseri'nin Parsama köyünü Eshab-ı Kehf Medresesi'nin müderrislerine, talebe ve sair ihtiyaçlarına vakfetmiştir. Ali Bey ve Osmanlılar zamanında da vakıflara dokunulmamış ve vakıf arazileri üzerinde yeni köyler, mezralar kurularak ya da benzeri faaliyetler yapılarak vakıf gelirleri korunmaya ve artırılmaya çalışılmıştır. 60

C. Osmanlılar Zamanında Vakıf Gelirleri

C.A. XVI. Yüzyıl Tahrir Defterlerine Göre Vakıf Gelirleri

Bölgenin Osmanlılar tarafından fethinden sonra, XVI. yüzyıl boyunca üç defa tahriri yapılmıştır. Eshab-ı Kehf vakıflarını oluşturan köy, mezra, yaylak, cemaat ve sairinin toplam gelirleri, 1525 yılında yapılan tahrir esnasında 38125 akçe; 1527 yılında yapılan tahrir esnasında 72589 akçe ve 500 kile buğday; 1563 yılında yapılan tahrir esnasında 44616 akçe idi.

C.A.A. Köyler

Çağılğan Köyü: Vakıf araziler üzerinde ve Zülkadir Beyi Ali Bey zamanında kurulmuş bir köydür. 1525 yılında köyde dördü mücerred, toplam 12 vergi nüfusu vardı. Yıllık geliri 1465 akçe idi. 1527 yılında yapılan tahrir kayıtlarından birinde, köyün daha önceki tahrirde Eshab-ı Kehf Vakfı içinde yazıldığı ve halkın ödemesi gereken çift vergisini elden getirerek Eshab-ı Kehf'e teslim ettikleri, diğer vergi ve öşürlerini de toprak

sahibi’ne (sahib-i arz) verdikleri kaydedilmiştir. Ancak 1527 yılında yapılan tahrirde köy Hüdaverdi’nin tımarı olarak kaydedilmiştir. Daha sonraki yıllarda da vakıf olarak gözükmemektedir.61

Çoban Pınarı (Emirli) Köyü: Alauddevle Bey’in 1500 ve 1510 tarihli vakfiyelerinde adı geçmemektedir. Eshab-ı Kehf’in yakınında bulunmaktadır. Tahrir kayıtlarına göre, burası hiç kimsenin ikamet etmediği boş ve bakımsız bir arazi iken, Alauddevle Bey tarafından Seyyid Hüseyin el-Hüseyni’ye yurdluk olarak verilmiş ve mahsulünden Eshab-ı Kehf Camii’nin müezzini olan kimseye yıllık 75 Halebi akçe vermesi şart koşulmuştu. Seyyid Hüseyni de mülk arazisini ihya ve imar ederek çocukları ile birlikte bu bölgeye yerleşmiş ve köyün vergi gelirini Eshab-ı Kehf’e vakfetmişti.

1525 yılında yapılan tahrir esnasında Sevin-i Kebir köyüne bağlı olan Çoban Pınarı, çoğunluğu Seyyid Hüseyin’in soyundan olan kimselerin ikamet ettiği bir mezra idi. Burada bir cabi, bir mütevelli dışında 9 vergi hanesi vardı. Seyyid Hüseyin’in soyundan olan kimselerden vergi alınmazdı. Aileden Halil oğlu Mehmed mezranın vakıf gelirini toplamakla görevli idi. Yani cibayet görevine tasarruf etmekteydi. Emir Hasan oğlu Seyyid Hüseyin de 10 akçelik yevmiye ile vakıf mezranın idaresi ile ilgili işleri, yani tevliyet görevini yürütmekteydi. Mezranın yıllık geliri 620 akçe idi. Bu gelir, köydeki bir değirmen ve tahıldan elde edilen vergi geliri idi.

1527 yılı tahrir kayıtlarına göre, köy halini alan bölgenin, 5 sadat, 3 mücerred (bekar), 6 evli vergi nüfusu vardı. Sadattan ikisi muhassıl, biri mücerred idi. Kendilerinden vergi alınmazdı. Bunların dışında, Seyyid Hüseyin oğlu Seyyid Hasan, vakıf köyün tevliyetine seçilmişti, kardeşi Muhammed de vakfın katibi idi. 1527 yılı tahrir kayıtları esnasında, aslında Eshab-ı Kehf’in vakfı olan köyün Bektut-zâde adına yurt olarak verilmiş olduğunu gösteren bir hüccet getirildiği, ancak vakıf yerin yurdluk olarak

verilmesinin İslam hukukuna uygun olup olmadığının alimlerden sorulması gerektiği belirtilmiştir. Bu tarihte vakfın yıllık 1190 akçelik geliri olduğu zikredilmiştir.

1563 yılında Çoban Pınarı köyünün 8 vergi nüfusu ve 433 akçe geliri vardı. Çoban Pınarı suyunun kenarındaki 13 değirmenin de 300 akçe geliri vardı. Alauddevle Bey'in hanımı Şems Hatun adına kurulmuş olan bir değirmen ile birlikte, köyde 15 değirmen vardı. Bu kayıtlara bakılırsa, köyün çevre köylere göre, merkezi bir konumda olduğu anlaşılmaktadır.62

Efsus (Afşin) Köyü: Vakfiyelerde ve tahrir defterlerinde, köyün yarısının Eshab-ı Kehf'in, diğer yarısının da Afşin'deki Deve Baba Zaviyesi'nin vakfı olduğu kaydedilmiştir. Burada ikamet edenler, her yıl Eshab-ı Kehf Külliyesi'ne 16 ('icli?) odun getirmekle görevlilerdi. Serbestlik şekli üzere vakfa hizmet ederler, buna karşılık avarız ve nüzul vergisi ödemezlerdi.

1525 yılında köyde, bir imam, bir yaşlı ve bir muhassıl vardı. Bunlar, resmi görevli oldukları için vergi vermezlerdi. Köyün 29'u mücerred olmak üzere, toplam 112 vergi nüfusu vardı. Yıllık geliri 19585 akçeydi. Bu gelire, köydeki 6 değirmenin 240 akçelik geliri de dahildi. Bu tarihte, Sevin-i Sağir, Aşık Kilisesi, ve Çanakçı mezraları da köye bağlı idiler. Ancak bu mezralar köyden ayrılmışlardır.

1527 yılında köyde bir hatib, bir imam, bir müderris, üç muhassıl ve bir ahi tabbahan (derici) vardı. Ayrıca 47'si mücerred olmak üzere köyün toplam 236 vergi nüfusu vardı. Köydeki değirmenler ile birlikte toplam

geliri 23892 akçe idi. Köyün vergi nüfusundan da anlaşılacağı üzere, bu tarihte köyün nüfusu çok artmıştı, bu nedenle köy iki mahalleye taksim edilmiş ve Deve Baba Zaviyesi'nin bulunduğu kısım, Deve Baba Zaviyesi Mahallesi adı ile ayrıca tahriri yapılmıştır. Adı geçen zaviyenin şeyhi dışında mahallenin 31 vergi nüfusu vardı. Bunlardan 13'ü mücerred idi.

Geliri ise, 1218 akçe idi. Eshab-ı Kehf'in hizmetkarları olan cemaatlerde buraya kaydolunmuştu.

1563 yılında köyde bir müderris, bir zaviyedar bir şeyh-zâde ve bir muhassıl vardı. Bunlar Deve Baba Zaviyesi'nde görevli idiler. Köyün vergi nüfusu 294 kişiydi. Yıllık geliri 18552 akçe idi. Bu tarihte daha önceki tahrirlerde köyün üzerine kaydedilmiş olan 6 değirmen 9'a yükselmişti. Toplam gelirleri 360 akçe idi. Bunlardan biri Eshab-ı Kehf'in vakfıydı. Bunların dışında, köydeki boyahanenin 3855 akçe geliri vardı. Değirmenlerin ve boyahanenin geliri, köyün toplam vakıf gelirleri içine dahildi.63

Eshab-ı Kehf Merkezi: Tahrir kayıtlarında Eshab-ı Kehf Külliyesi'nin bulunduğu merkez, nefs-i Eshab-ı Kehf şeklinde tanımlanmış ve tahrirleri bağımsız olarak yapılmıştır. Bu nedenle Eshab-ı Kehf merkezini de ayrı olarak ve burada incelemeyi uygun gördük.

1525 yılında burada bir müderris, bir hatib, bir müezzin ve bir nâzır-ı vakıf bulunmaktaydı. Ayrıca 13 vergi hanesi ikamet etmekte idi. Ancak bunlardan bu tarihte vergi alınıp alınmadığı kaydedilmemiştir. Sadece 350 akçe, bac-ı bazar vergisi adı ile geliri vardı.

1527 yılında burada bulunan görevlilerin sayılarının arttığı görülmektedir. Bu tarihte, külliyede görevli olan bir şeyh, bir cüz-han, bir imam, bir ferraş, bir çerağdar, bir müezzin ve bir muhassıl burada ikamet ediyordu. Ayrıca üçü bekar dokuz vergi nüfusu vardı. Geliri 235 akçe idi. Bu tarihte burasının adına kaydedilmiş olan gelirlerde artma olmuştur.64 Eshab-ı Kehf bazar vergisi (bac-ı bazar) ile birlikte kasaplar ve sebzecilerden 1600 akçe, boyahaneden 800 akçe, Elbistan'a tabi Hatun Mezrası'nda bulunan bir değirmenden 360 akçe, Elbistan'da bulunan Ali Bey Hamamı'ndan 120 akçe, ekmek, döğme ve tarhana yapımı için 500 kilelik tahıl, çırak65 mahsulü olarak 1500 akçe, resm-i kil adı ile 1000

akçelik vergi geliri, Eshab-ı Kehf adına kaydedilmiştir. Bu gelirlerden yukarıda adı geçen görevlilerin maaşı ödenmekte ve külliyenin diğer ihtiyaçları karşılanmaktaydı. Ancak bunlar, ayrı bir kısımda incelendiğinden burada kaydedilmemiştir.

1563 yılında, burada üç müderris, bir hatib, üç muhassıl bir imam ikamet etmekteydi. Müderrislerin ve muhassılların artmasından vakfın büyüyerek işlerinin arttığı anlaşılmaktadır. Yukarıdaki görevliler ve onların çocukları dışında burada üçü mücerred 14 vergi nüfusu ve toplam 33 nefer vardı. Geliri 215 akçe idi.66

Kaya Pınar (Pınarbaşı) Köyü: Vakfiyelerde Pınarbaşı Köyü adı ile kaydedilmiştir. 1525 yılında altı hane vergi nüfusu ve 3200 akçe vakıf geliri vardı. Bu tarihte kendisine bağlı olan Naib Hasan, Arab Yurdu ve Ovacık Ardıç ekinlikleri daha sonra başka köylere bağlanmışlardır. Bu köyü Ali Bey Zaviyesi'nin içinde bulunduğu, Elbistan'a bağlı aynı adlı köyle karıştırmamak gerekir. Gerger köyünün yanında bulunan Pınarbaşı köyünün, 1527 yılında üçü mücerred, 15 vergi hanesi ve 4660 akçe geliri vardı. Armud Alanı mezrası da buraya bağlıydı. 1563 yılında ikisi mücerred 18 vergi hanesi vardı. Ancak tahrir esnasında Eshab-ı Kehf vakfı olduğu kaydedilmemiştir. Bu tarihte geliri 3172 akçe idi.67

Kışlacık Köyü: Vakfiyelerde adı geçmemektedir. Sonradan kurulmuş bir köydür. 1525 yılında Sevin-i Kebir köyüne bağlı bir mezra idi. Dört vergi nüfusu vardı. Burada oturan Veli oğlu Resul köyün vakıf gelirlerini toplamakla görevli idi. Yukarıda kaydedilen vergi nüfusu, avarız-ı divaniye ve tekalif-i örfiyeden muaf tutulmuşlardı. Alauddevle ve Ali Bey'den aldıkları takarrür name'ler (berat) gereğince bu şekilde devam etmekte idiler. Köyün yıllık geliri ise, 740 akçe idi. 1527 yılında ikisi mücerred olmak üzere, toplam 8 vergi nüfusu ve 1629 akçe geliri vardı. 1563 yılında ise, yedi vergi nüfusu ve 550 akçe geliri vardı.68

Nişanid (Başüstü) Köyü: Vakfiyelerde ve tahrir defterlerinde Eshab-ı Kehf'in vakfı olarak kaydedilmiştir. Burada ikamet edenler, ödemeleri gereken çift vergisi karşılığında Eshab-ı Kehf Külliyesi'nin odun ihtiyacını karşılarlardı. Bununla birlikte külliyenin diğer hizmetlerini de yerine getirirlerdi. Kendilerinden yemiş öşrü adı ile bir vergi alınmaktaydı. Eshab-ı Kehf'e yaptıkları hizmetlere karşılık avarız-ı divaniye ve tekalif-i örfiye vergisi ödemezlerdi. 1527 tarihli tahrir kaydına göre, çift vergisi karşılığında, getirdikleri odunları Eshab-ı Kehf Zaviyesi'ne verirlerdi. Köyün gelirinin tamamı vakıftı.69

1525 yılında köyde bir imam, bir muhassıl bulunmaktaydı. Ayrıca 14'ü mücerred olmak üzere, 48 vergi nüfusu vardı. Yıllık geliri 5238 akçe idi. 1527 yılında 83 vergi nüfusu ve 12238 akçe geliri vardı. Bu gelir, kendisine bağlı olan Sarıkaya, Arab Yurdu ve Aşık Kilisesi mezralarının geliri ile birlikte toplam 13878 akçeye ulaşmaktaydı. Ancak daha sonra mezralar bu köyden ayrılmıştır. 1563 yılında 110 vergi nüfusu ve 5645 akçe geliri vardı. Bu devrede, nüfusu artmasına karşılık, geliri 1525 yılındaki seviyesine düşmüştür.70

Sevin-i Kebir (Büyük Sevin) Köyü: Vakfiyelerde ve tahrir kayıtlarında aynı adla geçmektedir. 1525 yılında 13'ü mücerred, toplam 35 vergi nüfusu, üç bekar muhassılı ve 2970 akçe geliri vardı. 1527 yılında burada bir imam ve 14'ü mücerred, toplam 56 vergi nüfusu ve 6172 akçe geliri vardı. Bu gelirin malikane hissesi ve diğer vergileri vakıftı. Divani hissesi ise, Hamza'nın tımarı idi. Bu tarihte, Naib Hasan, Çanakçı ve Ovacık Ardıç mezraları da bu köye bağlıydı. 1563 yılında köyün 86 vergi nüfusu 3111 akçe geliri vardı. Ancak bu gelirin Eshab-ı Kehf'in vakfı olduğu kaydedilmemiştir.71

C.A.B. Mezralar (Ekinlikler)

Ağcasu Mezrası: Vakfiyelerde ve ilk iki tahrirde kayıtlı değildir. 1563 yılı tahrir defterinde, Eshab-ı Kehf Buk'ası ve camiinin vakfı olarak kaydedilmiştir. Vakıf arazi üzerinde sonradan kurulmuş bir mezra olsa gerektir. Adı geçen tarihte Norşun Köyüne bağlıydı ve 1440 akçe geliri vardı.72

Arab Yurdu Mezrası: Vakfiyelerde adı geçmemektedir. 1525 yılında Kaya Pınar köyüne bağlı bir mezraydı. 160 akçe geliri vardı. Sevinli cemaatinin ekinliği idi. 1527 yılında Nişanid köyünün ekinliği idi. 360 akçe geliri vardı. 1563 yılında Kışlacık köyüne bağlıydı. Sevinli cemaatının ekinliği idi. Bu devrede, 160 akçe geliri vardı.73

Aşık Kilisesi Mezrası: Eshab-ı Kehf mezralarının hemen bütününde olduğu gibi, vakıf arazi üzerine sonradan kurulmuştu. 1525 yılında Efsus köyüne bağlıydı. 1985 akçe geliri vardı. 1527 yılında Nişanid köyüne bağlıydı. 1280 akçe geliri vardı. Bedir Kendi yanında bulunan mezra, hariçten gelen yörükler tarafından ekinlik olarak kullanılmaktaydı. 1563 yılında köy olarak kaydedilmişti. Üçü mücerred olmak üzere, 16 vergi nüfusu, 1426 akçe geliri vardı.74

Armud Alanı Mezrası: 1525 yılında yapılan tahrir esnasında deftere kaydedilmemiştir (haric-i ez defter). 1527 yılında Kaya Pınar köyüne bağlıydı. Eshab-ı Kehf'in yakınında bulunmaktaydı. Hariçten gelen Ali Kaya ve Emir Danyal tarafından ekilip biçilmekteydi. 272 akçe geliri vardı. Taht-ı Karlan yaylağı da buraya bağlıydı. 1563 yılında Kerevin köyüne bağlı ve tımar olarak kaydedilmiş olan aynı adlı bir mezraya rastlanmaktadır. Ancak 1527 yılında köy olarak kaydedilen Armud Alanı'na tekabül ettiğine dair bir işaret yoktur.75

Belviran Mezrası: Efsus'a bağlıydı ve aynı köyün ekinliğiydi. Sadece 1527 yılı tahrir kayıtlarında Eshab-ı Kehf'in vakfı olarak kaydedilmişti. O tarihte 280 akçe geliri vardı.76

Çanakçı Avşarı Mezrası: Alauddevle Bey vakfiyelerinde Çanakçı Avşarı Mezrası şeklinde, tahrirlerde ise, Çanakçı adı ile kaydedilmiştir. 1525 yılında Efsus'a bağlıydı. 400 akçe geliri vardı. 1527 yılında Sevin-i Kebir'e bağlıydı. Çağlayan halkının ekinliğiydi. 560 akçe geliri vardı. 1563 yılında Kışlacık köyüne bağlıydı. 518 akçe geliri vardı. Bu devrede Resul Hacılı yaylakları da mezranın adına kaydedilmişti.77

Kara Kaya Mezrası: Seyyid Hüseyin el-Hüseyni'nin ahfadının ekinliğidir. Onların izni dışında burasının ziraatına kimse karışamazdı. Yani onların tasarrufundaydı. 1525 yılında Sevin-i Kebir köyüne bağlıydı. Eshab-ı Kehf'in hizmetkarları da bu mezrada bulunmaktaydılar. Yıllık geliri ise, 120 akçe idi. Çoban Pınarı köyünün yanında bulunan mezra, 1527 yılında bu köye bağlıydı. Hariçten gelen kimseler tarafından ekilip biçilirdi. 280 akçe yıllık geliri vardı. Araziyi ekip biçenler, vakıf sahibine öşür verirlerdi. Aynı yıla ait tahrir kaydında mezranın vakıf durumunun İslam hukukuna uygun olup olmadığının ulemadan sorulması istenmiştir. 1563 yılında Kışlacık köyüne bağlı olup 332 akçe geliri vardı.78

Naib Hasan Mezrası: 1525 yılında Kaya Pınar köyüne bağlıydı. Sevinli cemaatinin ekinliğiydi. 390 akçe geliri vardı. 1527 yılında Büyük Sevin köyüne bağlıydı. Bu tahrir esnasında, eski tahrir kaydında gelirinin 1/3'nün Eshab-ı Kehf vakfı olarak kaydedilmiş olduğu belirtilmiştir. 1527 yılında, mezranın tamamen Eshab-ı Kehf vakfı olmasının uygun olacağı kaydedilmiştir. Bu devrede geliri 1280 akçeydi ve bu gelirin vakıf hissesi 420 akçe idi. 1563 yılında

Peder köyüne kaydedilmişti. 1527'deki statüsü devam etmekteydi. Bu nedenle mezranın gelirinin 1/3'ü olan 242 akçenin Eshab-ı Kehf vakfı olarak kaydedildiği görülmektedir.79

Ovacık Ardıç Mezrası: 1525 yılında Kaya Pınar köyüne bağlıydı. Çağılğanlı cemaatinin ekinliğiydi. Yıllık 240 akçe geliri vardı. 1527 yılında

Sevin-i Kebir köyüne bağlıydı. Aynı köyün ekinliği olarak kullanılmaktaydı. Yıllık geliri 950 akçeydi. 1563 yılında Kışlacık köyüne bağlı olan mezra yine Çağılğanlı cemaatinin ekinliği idi. Yıllık geliri 240 akçeydi. Bu devirde Eshab-ı Kehf hizmetkarları olan cemaatler de mezraya bağlıydılar.80

Sarı Kaya Mezrası: 1527 yılında Nişanid köyüne bağlı olup, ayını köyün ekinliği olarak kullanılmaktaydı. Diğer vakıf kayıtlarında adı geçmektedir.81

Sevin-i Sağir (Küçük Sevin) Mezrası: Alauddevle Bey'in vakfiyelerinde köy olarak kaydedilmiştir. 1525 yılında Efsus köyüne bağlıydı. Sevinli halkının ekinliğiydi. Yıllık geliri 462 akçeydi.82 1527 yılında köy olarak kaydedilmişti. Bu tarihte dördü bekar olmak üzere, toplam 12 vergi nüfusu vardı. Yıllık geliri 1648 akçeydi. Gelirin 350 akçelik malikane hissesi vakıf, divani hissesi ve diğer vergileri tımar olarak kaydedilmişti. 1563 yılında Sevin-i Kebir köyüne bağlıydı. Daha önce olduğu gibi, tahıl gelirinin yarısı vakıf, diğer yarısı ile vergilerden elde edilen gelir de tımar olarak kaydedilmişti. Bu devir

de yıllık gelirin 178 akçesi, Eshab-ı Kehf'in vakıf hissesine tekabül etmekteydi. Geri kalan 218 akçesi ve diğer vergileri tımar olarak kaydedilmişti.83

C.A.C. Yaylaklar

Resul Hacılı Yaylakları: Alauddevle Bey'in vakfiyelerinde, Eshab-ı Kehf Külliyesi'nin vakıf geliri olarak Resul Hacılı adlı bir köyün adı geçmektedir. Ancak tahrirler esnasında, böyle bir köyün adına rastlanmamakta, Resul Hacılı yaylaklarından bahsedilmektedir. Bu yaylaklar, vakfiyelerde köy olarak kaydedilmiş olan yaylaklardır. Ancak zamanla tenhalaşmış, köy olmaktan çıkmışlardır.1525 yılında yaylaklardan vakıf geliri alınmadığı, ancak buraları ekenlerin Çukur Pınar sipahisine 40

akçe vergi verdikleri kaydedilmiştir.84 Bu ifadeler göz önünde tutulacak olursa yeni teşkil edilen yaylakların bu devrede belli bir gelir seviyesine ulaştıkları anlaşılmaktadır.

Resul Hacılı yaylakları, 1525 yılında Sevin-i Kebir köyünün Kışlacık mezrasına bağlıydılar. 1527 yılında tutulan kayıtlarda kendileri ile ilgili bir kayda rastlayamadık. Ancak bu yaylaklardan Sarıca Eyne Beyi Çiftliği'nin, Çoban Pınarı köyüne kaydedildiği görülmektedir. 1563 yılında ise, yaylakların bütünü Kışlacık köyünün Çanakçı mezrasına kaydedilmişlerdir.85

1525 yılında yaylakların adına bir gelir kaydedilmemiş, sadece Sarıca Eyne Beyi Çiftliği'nin 200 akçe geliri olduğu zikredilmiştir. Aşık Kilisesi mezrasının yanında bulunan çiftliğin 1527 yılında 460 akçe geliri vardı. Hariçten gelenler tarafından ekilip biçilmekteydi.86

1563 yılında yaylaklar, Kışlacık köyünün Çanakçı mezrasına bağlıydı. Bu tarihte Çukur Pınar yaylağı kaydedilmemiştir. Onun haricinde, 1525 yılında mevcut olan Ağca Pınar, İnal Ağaç ve Urğacık yaylaklarından her birinin 50 akçe, Sarıca Eyne Beyi Çiftliği'nin 200 akçe geliri vardı.87

Taht-ı Karlan Yaylağı: 1527 yılında tutulan tahrir kaydında adı geçmektedir. Bu tarihte Kaya Pınar köyünün Armud Alanı mezrasına bağlıydı. Sarıca Eyne Beyi Çiftliği'nin yanında bulunan yaylağın, sade yağ imalinden elde edilen yıllık 100 akçe vergi geliri vardı.88

C.A.D. Eshab-ı Kehf Hizmetkarları (Cemaatler)

Eshab-ı Kehf Külliyesi'nin hizmetkarları olan cemaatler, adı geçen mahalde bedenen hizmet etmek veya külliyenin sair ihtiyaçlarını karşılamakla görevliydiler. Görevlerini ihmal ederlerse değiştirilirlerdi. Yaptıkları hizmetin karşılığında kendilerinden avarız-ı divaniye ve tekalif-i örfiye vergisi alınmazdı. Bu şekilde devam ettikleri müddetçe görevleri ile ilgili olarak kendilerine kimse karışamazdı. Eshab-ı Kehf'e hizmet etmekle

yükümlü olan bu cemaatlerden Boynu Yoğunlu cemaatı dışında kalan Ağca Koyunlu, Cerid ve Sarı Baş cemaatleri yaptıkları hizmetler ve ödedikleri vergilerin dışında, her sene, sütlerinden faydalanılması için 40 keçiyi Eshab-ı Kehf Külliyesi'ne teslim ederler, süt mevsimi geçince geri alırlardı. Esasen bu üç cemaatten ikisi Cerid cemaatinin oymaklarındandı. 1525 yılına ait icmal defterinde bu üç cemaat, bir kabul edilerek Cerid adı ile kaydedilmiş, ancak bu cemaatin geliri belirtilmemiştir. Ancak daha sonra gelişerek ayrılmışlar ve ayrı bir cemaat olarak kaydedilmişlerdir. 1525 yılında Cerid cemaatine bağlı olan bu taifelerden 11 taife, toplam 42 kişilik hizmetkarlarıyla Eshab-ı Kehf'in bulunduğu mahalde hizmet etmekteydiler. Buna karşılık, kendilerinden salgun, bac, adet-i çeri, ağnam ve benzeri vergiler alınmazdı. Belirtilen cemaatlerin tamamı, Sevin-i Kebir köyünün Kara Kaya mezrasına bağlıydılar. Daha sonra, 1527 yılında Efsus'un Belviran mezrasına, 1563 yılında ise, Kışlacık köyünün Ovacık Ardıç mezrasına bağlanmışlardır.89

Alauddevle Bey'in vakfiyelerinde, Eshab-ı Kehf'e hizmet etmekle görevli oldukları zikredilen cemaatler arasında, Ebu Leyli adını taşıyan bir cemaatin de kayıtlı olduğu görülmektedir.90 Ancak tahrir kayıtları arasında, bu cemaatin adı geçmemektedir. Aşağıda Eshab-ı Kehf görevlileri olarak tarihi kayıtlarda adı geçen cemaatler hakkında bilgi verilmiştir.

Ağca Koyunlu Cemaati: 1525 yılında cemaatin dört farklı ailesi ya da oymağına mensup olan toplam 15 kişi, Eshab-ı Kehf Külliyesi'nde çeşitli hizmetleri yerine getirmekle görevliydiler. Bu tarihte bu cemaat Cerid cemaatine kaydedilmiş ve kendisine ayrıca bir vergi kaydedilmemiştir.91

1527 yılında cemaatin adı Ağca Koyunlu taifesinden Aymalar cemaati şeklinde kaydedilerek, 1525 yılında Ağca Koyunlu adı ile kaydedilmiş olan cemaatten hangi ailenin ya da oymağın Eshab-ı Kehf'e hizmet etmekle görevli olduğuna açıklık getirilmiştir. Bu tarihte, cemaate mensup, üçü

mücerred, toplam 15 hane ve bir pir-i fani vardı. Cemaatin yıllık geliri 781 akçeydi. Bu gelir, 1563 yılında 269 akçeydi. Cemaate mensup yedisi mücerred, toplam 13 vergi hanesi mevcuttu.92

Boynu Yoğunlu Cemaati: Alauddevle Bey'in vakfiyelerinde Eshab-ı Kehf vakfı olarak kaydedilmiş olan iki cemaatten biridir.

1525 yılı tahriri esnasında tutulan kayda göre, cemaat Eshab-ı Kehf'e hizmet etmeleri karşılığında, örfi vergi ve avarız vergisi ödemezlerdi. Kendilerinden alınan diğer vergiler de bedel-i ayende (gelen giden misafirlere harcanmak üzere alınan) vergisi adıyla Eshab-ı Kehf vakfı olarak kaydedilmişti. Cemaate mensup olan Durali oğlu Hamid Bey'in elinde, bu durumun devamını sağlayacak şekilde Alauddevle Bey, Ali Bey ve Osmanlı sultanları tarafından verilmiş olan mukarrernameler vardı. Tahrir esnasında da aynı şekil üzere kaydedilmişti. 1525 yılında cemaate mensup olan altı vergi hanesi Eshab-ı Kehf'e hizmet etmekle görevli idiler. Bu devirde cemaatten her hangi bir vergi alınmamaktaydı. 1527 yılında geliri 222 akçeydi. Cemaatin ikisi mücerred, toplam dokuz vergi hanesi vardı. 1563 yılında ise, biri mücerred muhassıl ve dördü mücerred olmak üzere, toplam 21 vergi nüfusu ve 461 akçe geliri vardı.93

Cerid Cemaati: Yukarıda ifade edildiği üzere, aslında Ağca Koyunlu ve Sarıbaş cemaatleri de bu cemaate bağlıydı. Ancak daha sonra, bu cemaatler Cerid cemaatinden ayrılmışlardır. Bu halleriyle bazen hepsi bir cemaat gibi kabul edilmişler, bazen de hangi aileye ya da taifeye ait olduklarını göstermek üzere, ayrı ayrı kaydedilmişlerdir.

1525 tarihinde, Ağca Koyunlu ve Sarıbaş cemaatleri haricinde, Cerid cemaatine bağlı altı taifeden 22 vergi nüfusu Eshab-ı Kehf'e hizmet etmekle görevliydi. Bu tarihe ait icmal defterinde Ağca Koyunlu ve Sarıbaş cemaatleri, ayrıca kaydedilmeden, Cerid cemaatine bağlı olan 42 kişinin Eshab-ı Kehf'e hizmet ettikleri kaydedilmişlerdir. Buna göre, bu iki

cemaate mensup olan 20 kişinin o tarihte Eshab-ı Kehf'e hizmet ettikleri anlaşılmaktadır.94

1527 yılındaki kayıtlara göre, Cerid taifesinin Kabaklar cemaati Eshab-ı Kehf'e hizmet etmekle görevliydi. Bu tarihte cemaate mensup 17'si mücerred 65 vergi nüfusu bulunuyordu, yıllık geliri 8925 akçeydi. 1563 yılında iki yerde cemaatin adı kaydedilmiştir. Bu ikisinin toplam vergi nüfusu, 25'i mücerred olmak üzere, 72 adetti. Gelirlerinin toplamı 1675 akçeydi.95

Sarıbaş Cemaati: Tahrir kayıtlarında Döngelenli taifesine bağlı olduğu bildirilmektedir. 1525 yılında cemaatin beş vergi nüfusu vardı. Biri imam, biri mücerred olmak üzere, toplam dokuz vergi nüfusu vardı. Yıllık geliri 735 akçeydi. Bu tahrir kaydında üç kişinin lakabının Sarıbaş şeklinde kaydedilmiş olması, cemaatin yeni bir cemaat olarak Cerid cemaatinden ayrıldığının bir işareti olabilir. Cemaatin 1563 yılında ikisi mücerred, 12 vergi nüfusu vardı. Yıllık geliri 292 akçeydi.96

C.B. XIX. Yüzyıl Vakıf Defterlerine Göre Vakıf Gelirleri

Önceki kısımda ifade edildiği üzere, XVI. yüzyıl boyunca üç tahrir esnasında Eshab-ı Kehf'in vakıf gelirleri hakkında geniş bilgi verilmiştir. Ancak bu devreden sonra, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda aynı yeterlilikte bilgiler kaydedilmemiş, genellikle Eshab-ı Kehf'in makamı çevresinde bulunan vakıf eserlerin, yani medrese zaviye ve camiin gelirleri, gelirlere yapılan müdahaleler ve vakıf görevlileri hakkında çok kısıtlı bilgilere yer verilmiştir. Bu kayıtlarda vakıf gelirlerinin nerelerden elde edildiği belirtilmemiştir.

XIX. yüzyılda da yukarıda izah edilen durumda fazla bir değişme olmamıştır. Bu arada her devirde olduğu gibi, bu devirde de vakıf gelirlerine haksız müdahaleler yapılmıştır. 1222/1807 tarihli bir buyrulduya göre o tarihte Elbistan Voyvodası, Eshab-ı Kehf vakfına

müdahale etmekte olduğundan bu durumun önlenmesi istenmişti.97 Buna benzer müdahaleler sonucunda da vakıf gelirleri zamanla bozularak ortadan kalkmıştır.

1266-1273/1850-1857 yılları arasında, Elbistan ve Eshab-ı Kehf vakıflarının gelir gider durumlarını gösteren vakıf defterine göre, 1270-1273/1854-1857 yılları arasında, Eshab-ı Kehf vakıfları, Haremeyn vakıfları idaresine bağlıydı. Vakfın dört yıllık toplam gelir ve gider miktarı 16299 kuruş 20 paraydı. Bu tarihler arasında vakfın gelirlerinden, 14277 kuruş mütevelli, müderris, zaviyedar gibi görevlilere; 1618 kuruşu ayrıca maaş olarak; 404 kuruş 20 parası ise, muhasebe harcı olarak harcanmıştı. Vakfın adeti ağnam gelirinden 1850-1860 yılları arasında toplam 2750 kuruşunun vakıf görevlilerine ödendiğini bildiren bir kayıt vesilesi ile Eshab-ı Kehf vakfının adı da kaydedilmiştir. Ancak daha sonra bu bilgilerde tutarsızlık olduğu belirtilerek Elbistan ve Eshab-ı Kehf vakıflarının durumu yeniden tespit edilmiştir. 1279/1863 yılında vakıfların tespiti yenilenmiştir. Ancak bu tespitte vakfın adı mevcut değildir. Evkaf Nezareti’nin 1327/1909 tarihli bütçesinin kayıtları arasında adı geçen vakfın, o tarihteki yıllık bedeli 4951 kuruştu. Bundan dört yıl sonra, 1331/1913 tarihli bir iradenin ekinde kayıtlı olan Maraş Sancağı’na ait vakıfların bulunduğu listede vakfın adı mevcut değildir.98

DİPNOTLAR

1 Mehmed Ayıntabî, Tefsir-i Tıbyan, Dersaadet 1321, c. III, s. 42; Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, 100, İstanbul 1982, c. V, s. 3224; Kamil Miras, Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi, Ankara 1984, c. IX, s. 200; Ömer Nasuhi Bilmen, Kur’an-ı Kerimin Türkçe Meal-i Alisi ve Tefsiri¸ İstanbul, Tarihsiz, c. IV, s. 1936; Hüseyin Aşık, Ashab-ı Kehf, İstanbul 1981, s. 11.

2 Yazır, Kur’an Dili, c. V, s. 3233.

3 Kur’an XVIII/25.

4 Yazır, Kur’an Dili, c. V, s. 3243 vd.

5 Ayıntabî, Tıbyan, c. III, s. 51.

6 Ahmed Mustafa, Tefsiru’l-Merağı, Beyrut 1974, c. V. s. 127; Yazır, Kur’an Dili, c. V, s. 3237; Luis Masignon, “Les Sept Dormants d’Ephese (Ahl al Kahf) en İslam et en Chretience” Revue des Etudes İslamiques, Paris 1953, s. 70, 71.

7 Yazır, Kur’an Dili, c. V, s. 3237; Faruk Sümer, Eshabü’l-Kehf, İstanbul, Tarihsiz, s. 23-24.

8 BA, TTD, nr. 402, s. 1187, 1188; BA, TTD, nr. 998, s. 480; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 638, 639.

9 Vamık Şükrü, Tarih-i Evkaf-ı Ümem, c. I, s. 857.

10 Haleb Vilayeti Salnamesi, 1285, s. 203, 231; 1302, s. 182; Adana Vilayeti Salnamesi, 1293, s. 140; 1308, s. 98; 1318, s. 90.

11 Haleb Vilayeti Salnamesi, 1285, s. 203, 231.

12 Konu hakkında bilgi veren bir kaç kaynak için bkz. Taberi, Tarih, c. II, s. 4-10; Zemahşeri, el-Keşşaf Fî Tefsiri’l-Kur’an, c. I, Kahire 1318, s. 205; Fahreddin Razi, Tefsiru’l-Kebir, Tahran Tarihsiz, c. XXI, s. 103; Kadı Beyzavi, Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Tevil, İstanbul 1314, c. I, s. 7; Nesefi, Medariku’t-Tenzil ve Hakaiku’t-Tevil (Hazin Tefsirinin kenarında), Kahire 1328, c. III, s. 193; İbrahim Hazin Bağdadi, Lübab, c. III, s. 190; Yakutu’l-Hamevi, Mucemu’l-Buldan, Kahire 1324, c. VI, s. 84-86, 305; Ferruh İsmail Efendi, Tefsir-i Mevakıf, İstanbul 1321, c. III, s. 42-52; A. Mustafa Merağî, Tefsir, c. V, s. 118 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatname, İstanbul 1935, cIX, s. 332; Yazır, Kur’an Dili, c. V, s. 3224 vd.

13 Nüsretüddin Hasan Bey, Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan'ın emirlerinden Hüsameddin Hasan Bey'in torunudur. Kılıçarslan Maraş ve Elbistan çevresini önemine binaen güvendiği emirlerinden olan Hüsameddin Hasan Bey'i buraya emir olarak tayin etmişti. Hüsameddin Hasan Bey'den sonra yerine oğlu İbrahim geçti. Daha sonra da oğlu Nüsretüddin Hasan Bey Elbistan ve Maraş bölgesinin emiri oldu. (M. H. Yınanç, "Maraş Emirleri", TTEM, XIV, (1330), c. VI, sy. 83, s. 347). Nüsretüddin Hasan Bey, Sultan Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında mevki ve itibar sahibi oldu. Bir süre önce elden çıkmış olan bu bölgenin sultan tarafından yeniden fethi üzerine valiliğe tayin olunmuştu (Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1993, s. 286). Maraş ve Elbistan bölgesi, Nüsretüddin Hasan Bey zamanında çok iyi idare ve imar olundu. 1211 yılında Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümü üzerine, Nüsretüddin Hasan Bey'in tavsiyesi ile İzzeddin Keykavus tahta oturdu. Nüsretüddin Hasan Bey, bu devrede nüfuzunu devam ettirdiği gibi Eshab-ı Kehf mağarası etrafında bulunan cami, kervansaray (medrese) ve ribat'ı (zaviye) inşa ettirmiştir. Burayı ziyaret eden İbnü'l-Adim, Nüsretüddin Hasan Bey'in Eshab-ı Kehf'de önemli eserler yaptırdığını ve bu eserlerin harap olmaması, buraya gelen ziyaretçilerin ihtiyaçlarının karşılanması ve görevlilerin maaşlarının ödenmesi için, aynı şahıs tarfından Atlas Yazısı adı ile bilinen Afşin (Efsus) ovasındaki birçok köyü vakfettiğini bildirmektedir. Nüsretüddin Hasan Bey Sultan I. İzzeddin Keykavus'un halefi I. Alaaddin Keykubad zamanında da uzun müddet valilik yapmış, ancak Sultan Alaadin Keykubad'ın siyasi nüfuzu olan emirleri öldürtme siyasetine binaen toplam 30 yıl kadar valilik yaptıktan sonra 631/1234 yılında öldürülmüştür. Cömertliği, asaleti ve ikramı ile kendisine karşı saygı duyulan bu zatın özellikle Eshab-ı Kehf çevresinde yaptırmış olduğu külliye geçirdiği birçok

tamiratlarla birlikte varlığını bu güne kadar sürdürmüştür. (M. H. Yınanç, “Maraş Emirleri”, TTEM, XV, (1341), c. VIII, sy. 85, s. 91-93).

14 VA, VKD, nr. 590, s. 107; BA, TTD, nr. 402, s. 1180.

15 Zülkadir (Dulkadir) adı üzerine yapılan bazı tartışmalarda bu adın esas olarak Dulkadir veya Zülkadir şeklinde yazılması gerektiğine dair görüşler ileri sürülmüştür. Burada bu konunun enine boyuna ayrıca incelenmesine imkan olmadığından kullanmış olduğumuz Osmanlı arşiv kaynakları ve Zülkadirli vakfiyelerine sadık kalınarak Zülkadir adının kullanılması tercih edilmiştir.

16 VA, VKD, nr. 590, s. 107; BA, VKF, nr. 9/7.

17 M. H. Yınanç, “Elbistan”, s, 226, 227; M. H. Yınanç, “Maraş Emirleri” TTEM, XV, c. VIII, sy. 85, s. 91, 92; Refet Yinanç, “Eshab-ı Kehf Vakıfları” VD, Ankara 1988, sy. XX, s. 312.

18 Sümer, Eshabü’l-Kehf, s. 44. Bir heyetle birlikte 1947 yılında Eshab-ı Kehf külliyesinde yaptığı araştırmaları yayınlayan Tahsin Özgüç ve “Eshab-ı Kehf Vakıfları” adlı makalenin yazarı Refet Yinanç, camiin kapısı üzerindeki kitabenin camiye ait olduğu ve üzerindeki 630/1233 tarihinin, camiin yapılış tarihini gösterdiğini ileri sürmüşlerdir (Bkz. Tahsin Özgüç, “Elbistan Ovasındaki Tetkik Gezileri ve Karahöyük Kazısı” Belleten, Ankara 1948, c. XII, sy. 45, s. 229; Refet Yinanç, “Eshab-ı Kehf Vakıfları”, s. 312). Buna karşılık kitabenin cami duvarının 1320/1902 yılındaki tamiri esnasında duvarın içinde bulunduğunu zikreden ve kitabeyi yayınlayan M. H. Yınanç onun camiye ait olduğuna dair her hangi bir bilgi vermemiştir. Ayrıca kitabenin üzerindeki kayıtlar onun açıkça bir kervansaray’a (ribat) ait olduğunu göstermektedir. Kervansarayın ise, cami ile ortak bir özelliği yoktur (bkz. M. H. Yınanç, “Maraş Emirleri” TTEM, XV, (1341) c. VIII, sy. 85, s. 91-93). Bu durum ise, kitabenin kervansaraya ait olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

19 Kitabenin tercümesi:

"1. Bu kubbe'yi (mescid) Süleyman oğlu, Adil Melik Alauddevle'nin idaresi zamanında hatunlar hatunu Rüstem kızı Şems Hatun yaptırdı.

2. Allah onun başarılarını artırsın. Ramazan 905/Mart 1499" (Kitabenin metni için bkz. Refet Yinanç, "Eshab-ı Kehf Vakıfları", s. 312).

20 Özgüç, " Tetkik Gezileri", s. 229.

21 Sümer, Eshabü'l-Kehf, s. 46; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, c. I-II, s. 176; Ahmet Firikçi, Afşinin Kuruluşu ve Gelişmesi, Ankara, 1994, s. 28, 29.

22 BA, TTD, nr. 419, s. 327; Maraş İl Yıllığı 1973, s. 161, 162.

23 BA, TTD, nr. 402, s. 1189; BA, TTD, nr. 419, s. 317, 327; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 632.

24 M. H. Yinanç, "Elbistan" md, İA, c. IV, s. 226, 227; Refet Yinanç, "Eshab-ı Kehf Vakıfları" s. 314.

25 VA, VKD, nr. 590, s. 107.

26 Bkz. Refet Yinanç, "Eshab-ı Kehf Vakıfları" s. 313; Mahmud Akok-Tahsin Özgüç, "Afşin Yakınındaki Eshab-ı Kehf Heyeti" Yıllık Araştırmalar Dergisi, (1957), c. II, s. 76-79.

27 VA, VKD, nr. 590, s. 107; BA, VKF, nr. 9/7; BA, İe. Ev, nr. 226, 1489, 7776; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 631-633; VA, Şahsiyet Kayıt Defteri, nr. 167, sıra nr. 1842; Refet Yinanç, "Eshab-ı Kehf Vakıfları", s. 314-318.

28 Kitabenin tercümesi:

"1. Bu ribatın inşası dinin ve dünyanı yücesi büyük sultan,

2. Müminlerin emirinin yardımcısı Keyhüsrev oğlu Keykubad'ın Beylerbeyi.

3. İbrahim oğlu Nüsretüddin Hasan-Allah onun başarılarını artırsın-'ın emri üzerine 630/1233 yılında yapıldı " (Kitabenin metni için bkz. M. H.

Yınanç, “Maraş Emirleri” TTEM, XV, (1341), c. VIII, sy. 85, s. 93; Sümer, Eshabü’l-Kehf, s. 44).

29 M. H. Yınanç, “Maraş Emirleri” TTEM, XV, (1341), c. VIII, sy. 85, s. 93; Turan, Selçuklular, s. 286; Aslanapa, Türk Sanatı, s. 282; VA, VKD, nr. 590, s. 107; M. Fatih Müderrisoğlu, “Afşin Eshab-ı Kehf Külliyesi Hanı”, İş Bankası Kültür ve Sanat Dergisi Kahramanmaraş Özel Sayısı, (Haziran 1991) sy. X, s. 15.

30 Akok-Özgüç, Eshab-ı Kehf Heyeti, s. 76-79; Refet Yinanç, “ Eshab-ı Kehf Vakıfları”, s. 313; Turan, Selçuklular, s. 286.

31 Özgüç, “Tetkik Gezileri “, s. 223; Akok-Özgüç, “Eshab-ı Kehf Heyeti”, s. 79; Sümer, Eshabü’l-Kehf, s. 48.

32 Sümer, Eshabü’l-Kehf, s. 48, Aslanapa, Türk Sanatı, c. I-II, s. 281; Müderrisoğlu, “Eshab-ı Kehf”, s. 13-15.

33 BA, TTD, nr. 402, s. 1189; BA, TTD, nr. 419, s. 316; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 630.

34 Belgelerden anlaşıldığına göre, Ali Efendi ilim ve fazilet sahibi biri idi. Kendi ifadesine göre, hariç medreselerinden birine tayin edilmesini beklerken 7 Zilkade 1079/8 Nisan 1669 tarihli Ruus-ı Humayun emri ile Eshab-ı Kehf Medresesi müderrisliğine tayin olunmuştur. Ancak daha sonra müderrislik derecesi musıla-i sahn’a çıkarılarak Maraş müftülüğünü de birlikte yapmak üzere, Maraş’da bulunan Taş Medrese ve Şaziye Medreseleri”nin müderrisliğine tayin olunmuştur (bkz. BA, İbnü’l-Emin Tevcihat, nr. 357; BA, İe. Ev, nr. 226, 1083).

35 Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 631, 632; Refet Yinanç, “Eshab-ı Kehf Vakıfları”, s. 315-318; VA, Şahsiyet Kayıt Defteri, nr. 167, sıra nr. 1842; BA, İe. Ev, nr. 1489; BA, İe. Ev, nr. 7776.

36 VA, VKD, nr. 590, s. 107; Ayrıca bkz. Refet Yinanç, “Eshab-ı Kehf Vakıfları”, s. 314; BA, İe. Ev, nr. 226; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük,

Tahrir, c. II, s. 631, 632; BA, İe. Ev, nr. 7776. V. Şükrü, Evkaf, c. III, s. 753.

37 Kitabenin tercümesi:

"1. Rahman ve rahim olan Allah'ın adı ile. Allah'ın mescidlerini, sadece Allah'a, Ahiret gününe inanan ve namaz kılanlar yaparlar.

2. Bu Ribat'ın (Zaviye) yapılmasını, Galib Sultan Büyük Şehinşah, milletlerin sahibi, Arab ve Acem sultanlarının efendisi, dünyanın ve dinin kudreti,

3. Fatihler fatihi Keyhüsrev oğlu Keykavus zamanında Emiru'l-müminin bürhanı, büyük, bilgili, adil kumandanı-Allah'ın yardımına ve rahmetine muhtaç-Sultana tabi İbrahim Ebu Ali el-Hasan emretti,4. 612 Ramazan/Aralık 1215'de tamamlandı. ".

38 M. H. Yınanç, "Maraş Emirleri" s. 92; M. H. Yınanç, "Elbistan", s. 226, 227; Turan, Selçuklular, s. 286, 311; Georges Marçaıs, "Ribat", İA, İstanbul 1993, c. IX, s. 734-738; Mehmed İbşirli, "Buk'a" DİA, İstanbul 1992, c. VI, s. 386, 387.

39 VA, VKD, nr. 590, s. 107.

40 İbşirli, "Buk'a", s. 386, 387; Sümer, Eshabü'l-Kehf, s. 47; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 629-632. Yukarıda esas aldığımız bilgi ile beraber aynı tarihlerde Evkaf-ı Buk'a ma'a cami ve zaviye-i Eshabul-Kehf şeklinde kayıtlara da rastlanmaktadır. Kayıtlardan hareketle bu gün misafirhane olarak bilinen medresenin daha sonraki devirlerde buk'a adı ile de tanındığı anlaşılmaktadır. (bkz. Refet Yinanç, "Elbistan", s. 317).

41 Özgüç, "Tetkik Gezileri", s. 229. 1967 tarihli Maraş Yıllığı'ndaki bir kayda göre zaviye, plan şeması ve çevre duvarları itibarıyla tipik bir Bizans kışlasıdır. Selçuklu Sultanı I. Gıyeseddin Keyhüsrev tarafından örtü sistemi yenilenmiş ve önüne bir taç kapı eklenmiştir (bkz, Maraş İl Yıllığı, s. 212). Ancak zaviyenin incelendiği bölümde görüldüğü üzere, tesisin o devirde yeniden inşa edildiği fikri daha yaygındır.

42 Sümer, Eshabü'l-Kehf, s. 47, 48; M. H. Yınanç, "Elbistan", s. 226, 227; Aslanapa, Türk Sanatı, s. 295, 296.

43 M. H. Yınanç, "Elbistan" s. 227; BA, TTD, nr. 419, s. 327; BA, İe. Ev, nr. 775; BA, İe. Ev, nr. 1885; Refet Yinanç, "Elbistan", s. 316-318.

44 BA, TTD, nr. 419, s. 313; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 631-633; BOA. İe. Ev, nr. 226.

45 M. H. Yınanç, " Elbistan " s. 227; Sümer, Eshabü'l-Kehf, s. 49; R. Yinanç "Elbistan", s. 312. Çardak kısmı her ne kadar Osmanlılar tarafından yaptırılmış ise de Külliyenin değerlendirilmesi esnasında bütünlüğün bozulmaması için burada ele alımıştır.

46 Sümer, Eshabü'l-Kehf, s. 67; Refet Yinanç, "Elbistan", s. 312.

Kitabenin tercümesi:

"1-2-3 Bu yeni mescid altındaki üç odası ile birlikte, Şehsuvar Bey'in oğlu Ali Bey'in Kaba Naib olarak bilinen en önemli vezirlerinden merhum, mağfur Minnet Çelebi'nin ruhu için bina ve imar edilmiştir.

4-5-6 Bu bina, Osmanlı hanedanından Sultan Selim Han'ın oğlu Büyük Sultan, Sultan Süleyman zamanında yapılmaya başlanmış ve evahir-i Zilhicce 937/14 Haziran 1531'de tamamlanmıştır. ".

47 Sümer, Eshabü'l-Kehf, s. 67.

48 VA, VKD, NR. 590 s. 107; Yinanç, "Elbistan", s. 312; Maraş İl Yıllığı, 1973, s. 162.

49 M. H. Yınanç" Elbistan", s. 227; M. H. Yınanç, "Maraş Emirleri", s. 93.

50 Maraş Sancağı Evkaf Memuriyeti tarafından Eshab-ı Kehf Külliyesi'nin tamirat mutemedi Sıdkı Efendi'ye gönderilen 10 Teşrinievvel 1328 tarihli tezkire. (Belge özel kütüphanemizde bulunmaktadır).

51 Özgüç, “Tetkik Gezileri”, s. 229; Maraş İl Yıllığı, 1967, s. 212; Maraş İl Yıllığı, 1973, s 162; Sümer, Eshabü’l-Kehf, s. 67.

52 BA, TTD, nr. 402, s. 1180; Refet Yinanç, “Elbistan”, s. 316-318. Seyyid Hüseyin Tirmizi, Mevlana Celaleddin Rumi’nin hocası Seyyid Burhaneddin Tirmizi’nin neslinden olması muhtemeldir. Burhaneddin Tirmizi, Mevlana’ya dokuz yıl ders verdikten sonra Kayseri’ye gitmiş ve tahminen 1241 yılnda vefat etmiştir (bkz. Abdulbaki Gölpınarlı, Mevlana Celaleddin, İstanbul 1959, s. 45, 46). Buna göre, Burhaneddin Tirmizi’nin ölümünden sonra, evladından bir kısmının, zaviyedarlık ve mütevellilik görevlerini yürütmek üzere Eshab-ı Kehf’e yerleşmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir (bkz. Refet Yinanç, “Elbistan”, s. 314).

53 BA, TTD, nr. 402, s. 1189; BA, TTD, nr. 998, s. 480.

54 BA, TTD, nr. 419, s. 316, 327.

55 Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 630.

56 BA, Cevdet Evkaf, nr. 18198.

57 BA, EV, nr. 15721, s. 55-a; BA, EV, nr. 17024; BA, EV, nr. 16762.

58 M. H. Yınanç, “Maraş Emirleri”, TTEM, (1341), XV, c. VIII, sy. 85, s. 91-93.

59 BA, TTD, nr. 402, s. 1180; BA, TTD, nr. 998, s. 479.

60 VA, VKD, nr. 590, s. 107; BA, VKF, nr. 9/7; V. Şükrü, Evkaf, c. III, s. 747-754.

61 BA, TTD, nr. 998, s. 480; BA, TTD, nr. 402, s. 1184, 1186; BA, TTD, nr. 419, s. 112.

62 BA, TTD, nr. 402, s. 1180, 1188, 1186; BA, TTD, nr. 998, s. 479, 480; BA, TTD, nr. 419, s. 325; Yinaç-Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 635, 636.

63 BA, TTD, nr. 402, s. 1182, 1183; BA, TTD, nr. 998, s. 480; BA, TTD, nr. 419, s. 1182-1184; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 631-633.

64 BA, TTD, nr. 402, s. 1189; BA, TTD, nr. 998, s. 480; BA, TTD, nr. 419, s. 327.

65 Çırak: Derileri sermek için iki kazık arasına uzatılan direk anlamına gelmektedir (bkz. Derleme Sözlüğü, Ankara 1968, c. III, s. 1185). Çırak mahsülü ise bu konu ile ilgili bir gelir türü olabilir.

66 BA, TTD, nr. 419, s. 327; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 630, 631.

67 VA, VKD, nr. 590, s. 107; BA, VKF, nr. 9/7; BA, TTD, nr. 402, s. 1189; BA, TTD, nr. 419, s. 326; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 634.

68 BA, TTD, nr. 402, s. 1186; BA, TTD, nr. 998, s. 480; BA, TTD, nr. 419, s. 322; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 636.

69 BA, TTD, nr. 419, s. 311.

70 BA, TTD, nr. 402, s. 1181; BA, TTD, nr. 998, s. 480; BA, TTD, nr. 419, s. 312; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 631.

71 BA, TTD, nr. 402, s. 1185; BA, TTD, nr. 998, s. 480; BA, TTD, nr. 419, s. 322, 324; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 634.

72 Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 630.

73 BA, TTD, nr. 402, s. 1189; BA, TTD, nr. 419, s. 313; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 637.

74 BA, TTD, nr. 402, s. 1185; BA, TTD, nr. 419, s. 313; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 635.

75 BA, TTD, nr. 419, s. 326; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 652.

76 BA, TTD, nr. 419, s. 317.

77 VA, VKD, nr. 590, s. 107; BA, VKF, nr. 9/7; BA, TTD, nr. 402, s. 1184; BA, TTD, nr. 998, s. 480; BA, TTD, nr. 419, s. 324; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 637.

78 BA, TTD, nr. 402, s. 1187; BA, TTD, nr. 998, s. 480; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 636.

79 BA, TTD, nr. 402, s. 1189; BA, TTD, nr. 419, s. 324; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 613.

80 BA, TTD, nr. 402, s. 1189; BA, TTD, nr. 419, s. 324; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 637.

81 BA, TTD, nr. 419, s. 312.

82 BA, TTD, nr. 402, s. 1184. Bu mezra, genellikle Büyük Sevin köyünün yanında ikinci derecede kalmış ve köyün ekinliği olarak kullanılmıştır. Tahrirler esnasında bir defa köy, iki defa mezra olarak kaydedilmiştir. Bu sebeple mezralar bölümünde değerlendirmeyi tercih ettik.

83 BA, TTD, nr. 419, s. 322; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 634.

84 VA, VKD, nr. 590, s. 107; BA, VKF, nr. 9/7; BA, TTD, nr. 402, s. 1186; BA, TTD, nr. 998, s. 480.

85 BA, TTD, nr. 402, s. 1186; BA, TTD, nr. 419, s. 325; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 637.

86 BA, TTD, nr. 402, s. 1186; BA, TTD, nr. 419, s. 325.

87 Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 637.

88 BA, TTD, nr. 419, s. 326.

89 BA, TTD, nr. 998, s. 480; BA, TTD, nr. 402, s. 1187, 1188; BA, TTD, nr. 419, s. 320-322; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 638.

90 VA, VKD, nr. 590, s. 107; BA, VKF, nr. 9/7.

91 BA, TTD, nr. 402, s. 1188; BA, TTD, nr. 998, s. 480.

92 BA, TTD, nr. 419, s. 321; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, cII, s. 638.

93 BA, TTD, nr. 402, s. 1187; BA, TTD, nr. 998, s. 480; BA, TTD, nr. 419, s. 322; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 639.

94 BA, TTD, nr. 402, s. 1187, 1188; BA, TTD, nr. 998, s. 480.

95 Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 637, 638.

96 BA, TTD, nr. 402, s. 1188; BA, TTD, nr. 419, s. 321; Refet Yinanç-Mesut Elibüyük, Tahrir, c. II, s. 638.

97 BA, Cevdet Evkaf, nr. 18198.

98 BA, EV, nr. 15721, s. 55-a; BA, EV, nr. 16762; BA, EV, nr. 17024; V. Şükrü, Evkaf, c. III, s. 751; BA, İrade Evkaf, nr. 7.

Sosyal Hizmetler Açısından Selçuklu Kervansarayları / Hülya Yiğit [s.301-307]

Karadeniz Teknik Üniversitesi Giresun Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Tarih boyunca değişik adlar altında pek çok Türk devleti kurulmuştur. Bu devletlerin siyasî, askerî ve kültürel açıdan bir öncekinden tamamen farklı olduğu elbette düşünülemez. Çünkü her yeni devlet bir öncekinin devamı niteliğindedir. Bu devamlılığı sağlayan unsur da hiç şüphesiz kültürdür.

Türk tarihine baktığımızda Hunlardan itibaren var olan ve bugün hâlâ sürdürülen pek çok geleneğin olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Bu geleneklerden biri de Türk devlet adamının topluma hizmet etmek, halkını korumak ve refah içinde yaşatmak için gösterdiği çabayla ilgilidir.1

Orhun Abidelerinde dikkat çekici bir üslûpla ifade edilen bu anlayışa göre, aç olan doyurulacak, çıplak olan giydirilecektir.2 Yüzyıllar boyunca süren bu anlayış İslâmiyet'in kabulünden sonra dinî bir boyut kazanarak devam etmiştir. Doğrusu İslâm'ın hayrı ibadet kabul eden hükmü, söz konusu bu geleneği daha cazip hale getirmiştir.

1071'de Malazgirt Zaferi'nin ardından yeni yurtlarına yerleşen Selçuklular bu anlayış doğrultusunda Anadolu'yu ekonomik ve kültürel yükselişin yaşandığı bir ülke haline getirdiler. Bu dönemde millî ve dinî etkiler o derece kuvvetlidir ki Anadolu bir baştan bir başa sosyal yardım müesseseleriyle donatılır. Artık Anadolu "şevkat diyarı" olarak anılmaktadır.3 Türk insanının yardımseverliği, misafirperverliği ve hoşgörüsü bu payenin alınmasındaki en büyük etkenlerdir. 1147'deki seferde bozguna uğrayan Haçlı ordusunun askerlerine Türkler tarafından

para ve ekmek dağıtılması, hastalarının tedavi edilmesi Anadolu'ya neden "şevkat diyarı" denildiğine en güzel örnektir. Kaynaklar bu olaydan sonra üç binden fazla Hıristiyanın Müslüman olduğunu kaydeder.4

Modern araştırmalarda kervansaraylar genellikle Selçuklu ekonomisi içinde sultanların ticarî politikalarıyla ilgili olarak değerlendirilir. Müstahkem yapıları itibariyle de kaynaklarda daha çok askerî olaylarla ilgili olarak anılırlar. Halbuki kervansaraylar aynı zamanda Türk kültüründe önemli bir yeri olan hizmet ve hayır anlayışı dahilinde işletilen sosyal müesseselerdir. Selçuklular günün şartlarına göre son derece modern konaklama tesisleri inşa etmişler, üstelik bu tesislerde zengin-fakir, hür-köle, Müslim-gayrimüslim ayrımı yapmadan üç gün süreyle ücretsiz olarak aynı hizmeti sunmuşlardır. Bu, Selçukluların geniş bir hoşgörü ve hizmet anlayışına sahip olduklarının en açık delilidir.

Kervansarayların ticarî amaçlarla inşa edilmeye başlandığını biliyoruz, fakat verilen hizmetlere bakıldığında zamanla başlangıçtaki ticarî amacın üzerine çıkan bir gelişmenin olduğu görülür. Öyle ki, kervansaraylar Anadolu'yu yalnız yabancı tüccarlar için cazibe merkezi haline getirmekle kalmamış, aynı zamanda Türk kültür ve sosyal hayatının tanıtımını sağlayan merkezler olarak da önem kazanmıştır.

Yazık ki kervansarayların teşkilâtına ve işleyişine dair bilgi edinebildiğimiz pek az kaynak eser vardır. Bunlardan yalnızca Karatay Vakfiyesi derli toplu ve geniş bilgi içerir. Vakfiyeden edindiğimiz bilgiler kervansarayların teşkilâtı ve işleyişiyle ilgili olarak en azından benzer yapıdaki kervansaraylar için genelleme yapmaya imkân verecek niteliktedir. Bu sebeple konumuzla ilgili olarak Karatay Vakfiyesi esas alınmak suretiyle açıklamalar yapılmıştır. Vakfiyede kervansarayda verilecek hizmetlerle ilgili olarak sıralanan maddeler içinde yolcuların doyurulması, sağlık ve temizlikleri için birimler oluşturulması, dinî vazifelerini ifa edebilmeleri

için görevlilerin istihdam edilmesi, hatta fakir yolculara ayakkabı verilmesi vb. yer alır.

Elbette ticaret yolları üzerine sıralanan irili ufaklı kervansarayların hepsinde bu hizmetlerin tamamının verilebileceği düşünülmemelidir. Çünkü verilen hizmetler kervansarayın bulunduğu mevkii, vakıflarının zenginliğiyle ve dolayısıyla teşkilâtıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu sebeple önemli ticaret yolları üzerindeki geniş teşkilâtlı kervansaraylarda sözünü ettiğimiz hizmetlerin tamamının verildiğini, diğerlerinde ise hizmetin sayısının ve kalitesinin kervansarayın konumuna bağlı olarak düştüğünü kabul etmek gerekir.

Biz, kervansaraylarda verilen hizmetleri azamî seviyede olmak üzere; iâşe ve ibâte (doyurma ve barındırma), sağlık, temizlik, dinî ve diğerleri olmak üzere beş başlık altında değerlendirdik.

1. İâşe ve İbâte

Yukarıda açıklandığı gibi kervansaraylarda verilen hizmetlerde Türk kültüründe yer alan pek çok güzel unsuru bir arada görmek mümkündür. Bu unsurlar içindeki geleneksel misafirperverlik anlayışının kökenini de binlerce yıllık geçmişte aramak gerekir. Misafirperverlik, Türk gelenekleri içinde gerçekten önemli bir yere sahiptir. Türk kültür tarihinin en değerli kaynak eserlerinden olan Divanü Lügat-it Türk'te Kaşgarlı Mahmud "iyi elbiseyi kendin giy, tatlı yemekten başkasına hisse ayır, konuğu ağırla, tâ ki ününü herkese yaysın" demektedir.5 Yine Kaşgarlı Mahmud misafirine hizmette kusur edenlerin başına iyi şeyler gelmeyeceğini bildirirken, "sana bir konuk gelip bir şey istese, azık dilese ona ver, çünkü konuk çıkarılan yemeği iyi bulmazsa sahibine lanet eder" demektedir.6 Misafir sevmeyenler içinde ayıplar tarzda, "konuk bulunduğu zaman uğurlu sayan adamlar gitti, karşıdan bir karartı görseler -konuk geliyor diye- çadırını yıkıp gidenler kaldı" şeklinde serzenişte bulunur.7

Anadolu'da misafirin "rızkıyla gelir" düşüncesinden hareketle kutsal kabul edilmesi ve en iyi şekilde ağırlanmaya çalışılmasının temellerini bu sözlerde bulmak mümkündür.

Tarihî kaynaklara bakıldığında Türk misafirperverliğiyle ilgili daha başka bilgilere de rastlanır. Meselâ XIV. yüzyılda Anadolu'yu gezen İbn Batuta halkın misafirperverliğiyle ilgili pek çok olay anlatır.8 İbn Batuta Seyahatnamesi'nde Anadolu halkının yüksek misafirperverlik anlayışını anlatırken misafir oldukları her yerde yatacak yerin, yiyeceklerin ve yıkanmaları için hamamın büyük bir özenle hazırlandığından da söz eder.9

Bu misafirperverlik anlayışı kervansaraylarda verilen hizmetlerde de görülebilmektedir. Bilindiği gibi kervansaraylar vakıflarla idare edilir. Esasında medrese, darüşşifa, zaviye vb. vakıflarla idare edilen diğer müesseselerde de kervansaraylarda olduğu gibi yapının fonksiyonuna göre çeşitli farklarla fakat mutlaka yiyecek ve barınma ihtiyacı azamî ölçüde giderilmiştir. Bununla ilgili olarak vakfiyelere bakıldığında ayrıntılara girilmese de özellikle yiyecek ve barınma ihtiyacının giderilmesine ilişkin hükümlerin istisnasız hepsinde bulunduğu görülür. Meselâ Altun Aba Medrese Vakfiyesi'nde medresede eğitilen öğrencilere verilen nakit paranın dışında her Ramazanda bir koyun kesilmesi ve Konya rıtlı ile günde 80 rıtl ekmek satın alınmasını, tatlı için de günde 3 dinar ayrılmasını şart koşmuştur.10 Cacabey'in Vakfiyesi'nde de Eskişehir'deki zaviyeye gelen ve gidenlere yedi gün süreyle ekmek ve katıklık verileceği bildirilir. Ayrıca sözü geçen zaviye için mum ve odun tahsis edilmiştir. 11

Kervansaraylarda bu ihtiyaçların giderilmesi fonksiyonları icabı daha da zarurî hale gelmektedir. Bu zaruri durum tüccarların yalnızca gelir kaynağı olarak görülmesi sonucunu da doğurabilirdi. Oysa verilen hizmetlere bakıldığında tüccarların misafir kabul edildiğini ve kervansarayların geleneksel hizmet anlayışıyla idare edildiğini gösterir. Misafir kabul edilen

tüccarlar hiçbir şekilde din, dil, ırk ve ekonomik durum gibi ayrımlara tâbi tutulmadan üç gün ücretsiz olarak ağırlanıyordu. Bu misafirliğin süresi üç günle sınırlı tutulmuştu.[12] İleride açıklanacağı üzere hastalık gibi olağan dışı hallerde süre uzatılabiliyordu. Yolcuların hayvanlarına da aynı şekilde itina gösteriliyor ve bakılıyordu. Bu hoşgörü ve misafirperverlik anlayışı içinde yiyecek ve barınma ihtiyaçları giderilen kafileler, Anadolu'yu neredeyse hiç para harcamadan bir baştan bir başa geçebiliyorlardı.

Karatay Vakfiyesi'ndeki şartlar yolcuların kervansaraylarda konakladıkları süre içinde en iyi hizmeti alabilmeleri için pek çok ayrıntının düşünüldüğünü gösterir. Vakfiyede yolculara verilecek yiyecek, yakılacak odun, hanın aydınlatılması için bezir gibi ayrıntılar sıralanmış, hatta mutfak takımlarının alımına ilişkin şartlar konulmuştur. Vakfiye'de kervansaraya gelen bütün yolculara 3 okka[13] ekmek, 1 okka pişmiş et, bir çanak yemek verileceği, ayrıca her cuma akşamı bal helvası dağıtılacağı bildirilmektedir.[14] Bütün bu yiyecekleri hazırlamak için bir de maaşlı aşçı istihdam edilmiştir.

Karatay Vakfiyesi'nde yolcular için tahsis edilen ekmeğin nereden ve nasıl temin edileceği hususu açık değildir. Osman Turan bazı Selçuklu yapılarında olduğu gibi (örneğin 765 tarihli Ali Paşa Zaviyesi)[15] kervansarayda bir fırının olabileceği fikrini ileri sürer, fakat bugüne kadar yapılan çalışmalarda fırının varlığı tespit edilememiştir. Esasında bir günde 300-500 yolcuya hizmet verebilme kapasitesi olan kervansarayda ortalama 400 kg. ekmek gerekeceği, dolayısıyla ekmek yapımının kervansaray içinde gerçekleştirildiğini düşünmek daha pratik bir çözüm gibi görünüyor. Son yıllarda yapılan kazı ve onarımlar sırasında bazı kervansaraylarda avlunun bir köşesinde tandırlara rastlanmıştır.[16] Karatay Kervansarayında tandır yoktur. Keza Karatay gibi büyük boyutlu ve geniş teşkilâtlı Kayseri ve Aksaray Sultan Hanlarda da böyle bir birimin varlığını bilmiyoruz. Karatay

Vakfiyesi’nde de tandırdan söz edilmez. Fakat buna rağmen kervansarayda tandırın, hatta bir fırının olmadığı sonucu çıkarılamaz. Çünkü Karatay Kervansarayı’nda bir hamam olmasına rağmen vakfiyede bundan da söz edilmez. 17 Restorasyon çalışmaları sırasında tandırın ya da fırının ortaya çıkmaması da yapılan onarımların bilinçsiz olmasıyla ilgili olabilir. Nitekim Susuz Han’daki tandırlar onarımlar sırasında kapatılmış ve daha sonra bir tesadüf sonucu bulunmuştur. 18

Eski Türk hayat tarzında hayvancılık büyük önem taşıyordu. Türklerin atlı-göçebe olarak yaşadıkları Orta Asya’da büyük at ve koyun sürüleri beslediklerini biliyoruz. Bu hayvanların etinden, sütünden, yününden ve derisinden çeşitli şekillerde faydalanan Türkler özellikle yemek çeşitleri arasında ete büyük yer vermişlerdir. Yüzyıllar boyunca Türk yemek kültürü içinde önemini muhafaza eden et, Selçuklularda da en çok tüketilen gıda maddelerinden olma özelliğini sürdürmüştür. Karatay Vakfiyesi’nde yolculara verileceği bildirilen yemek türleri içinde etin özellikle zikredilmiş olması da yine etin fazlasıyla tüketildiğini gösterir. Karatay Vakfiyesi’nde her yolcu için günde 100 dirhem et verileceği bildirilir fakat etin nereden ve nasıl elde edileceği hususu açıklanmaz. Kayseri Sultan Han’dan bahseden bir kaynak eserde ise konumuzla ilgili önemli ve açıklayıcı bilgiler mevcuttur. Kaynakta Sultan Han’ın Karatay Han’dan mimari olarak daha büyük vakıflarınında daha zengin olduğu bildirilir. Asıl önemli olan bilgi ise hana ait vakıf koyun sürülerinin olduğu ve koyunların kuzularının handa konaklayanlar için kesildiğidir.19 Mimari olarak büyük benzerlik gösteren bu iki hanın teşkilat olarak da benzer olacağını düşünürsek kaynaktaki bilgiden yola çıkarak böylesi büyük teşkilâtlı kervansaraylarda et için koyun sürüleri vakfedildiği sonucunu çıkarabiliriz. Keza Karatay Vakfiyesi’nde kişi başına verilecek etin miktarı kervansarayın konaklama kapasitesi ile birlikte değerlendirildiğinde gecede asgari 100-125 kg. et

ihtiyacı ortaya çıkar ki bu oldukça büyük bir rakamdır. Çünkü bir koyundan ortalama 15-20 kg. et elde edilebilir. Bu da günde en az 5 koyunun kesileceği manasına gelir. Dolayısıyla bu miktar etin sürekli olarak elde edilmesi herhalde ancak kervansaraya ait koyun sürüleriyle mümkün olabilir.

Vakfiyede tatlı olarak helva verileceği bildirilir. Selçuklu Dönemi'ne ait farklı kaynak eserlerde de tatlı olarak helva özellikle zikredilir. Örneğin Ariflerin Menkıbelerinde müritlerden birinin Mevlâna'ya özel olarak her gün helva pişirdiği hikâye edilmiştir. 20 Bu da gösteriyor ki, helva Selçuklular zamanında itibar gören makbul bir tatlı olarak hazırlanıp yeniliyordu. Vakfiye'de helva yapımında tatlandırıcı olarak özellikle bal kullanılması şartı konulmuştur. Bu Selçuklular zamanında Anadolu'da balın bol miktarda üretilmesi, dolayısıyla ucuz oluşuyla ilgili olsa gerektir.21 Helva ikramı için özellikle cuma gününün seçilmiş olması cumanın, İslâmiyet'te kutsal gün kabul edilmesiyle ilgilidir. Anadolu'da bugün de özellikle kandil günleri gibi dinî günlerde helva yapılıp dağıtılması geleneği sürmektedir.

Karatay Vakfiyesi'nde alınacağı bildiren mutfak takımları, bir gecede kaç yolcunun misafir edileceğine ilişkin fikir vermektedir. Vakfiye'de hanın giderlerinden arta kalan parayla elli büyük kâse, yirmi bakır tabak, yüz büyük odun çanak, elli odun çanak, on büyük, beş orta, beş küçük bakır tencere, iki büyük leğen, iki büyük kazan, iki büyük havan ve gerekli diğer malzeme için tahsisat ayrılacağı kayıtlıdır.22 Yolcuların gruplar halinde, meselâ 6-10 kişilik sofralarda yemek yediklerini varsayarsak 50 büyük çanak alınacağına ilişkin bilgi bizi 300-500 rakamına ulaştırır. İleride açıklanacağı üzere yolcuların geceledikleri kapalı bölüm de asgari 300 kişinin kalabileceği şekilde tanzim edilmiştir.

Kervansaraylarda yolcuların hayvanlarına da azami itina gösteriliyordu. Nitekim Karatay Vakfiyesi'nde hayvanlar için özel tahsisat ayrılmış ve yeterli derecede arpa ve saman alınmasına ilişkin şartlar konulmuştur.23

Kervansarayların inşa edilmesindeki temel gaye, yolcuların özellikle tüccar kafilelerinin, yolculukları sırasında herhangi bir zarara uğramadan hayvanları ve yükleriyle birlikte emniyet içinde geceleyebilecekleri mekânlar elde etmektir. Bu sebeple büyüklüğü, bulunduğu mevki ya da teşkilâtı nasıl olursa olsun istisnasız bütün kervansaraylarda barınılacak bölümler mevcuttur.

Selçuklu kervansaraylarında barınma toplu olarak gerçekleştirilmiştir. Yolcular hayvanlarıyla birlikte kapalı bölüm, hol ya da ahır olarak adlandırılan bölümde geceliyordu. Yolcuların yatacağı bölümler sekiler vasıtasıyla yükseltilmişti. Aradaki kısımlar ise hayvanlar için tanzim edilmişti. Avlulu kervansaraylarda avlu etrafına dizilen birimler arasında sultan, vezir gibi devlet adamlarına tahsis edilmiş özel odalar da vardı. Avlu aynı zamanda hayvanların bir kısmının örneğin develerin de kaldığı bölümdü.

Kapalı bölümde yolcuların hayvanlarıyla birlikte gecelemesi bugünkü şartlarla düşünüldüğünde temizlik ve sağlık açısından sakıncalı görülebilir. Fakat Selçuklu kervansaraylarının hiçbirinde ocak, şömine gibi ısınma sistemi yoktur. Bu durumda günün şartlarına uygun pratik bir çözüm üretilmiş ve hayvanların yaydığı ısıdan faydalanılmıştır. Ayrıca bu sistemle yolculara hayvanlarını kolayca kontrol edebilme imkânı da sağlanmıştır. Kervansarayların neredeyse 2 m.'yi bulan dış duvar kalınlıkları da ısınma problemini asgariye indirir. Buna rağmen kışın çok soğuk günlerinde özellikle avludaki odaların mangal veya benzeri bir araçla ısıtıldığını düşünüyoruz. Karatay Vakfiyesi'ndeki şartlar arasında kışın yolcular için

zeyt ve odun alınacağına ilişkin bilgi24 olması da bu görüşü doğrular niteliktedir.

Nasıl ki bugünkü otellerde oda ve yatak sayısı gecelik konaklama kapasitesini veriyorsa kervansaraylarda da sekiler aynı şekilde değerlendirilebilir. Karatay gibi beş sahınlı kapalı bölümü olan kervansaraylarda sekilerin eni genellikle 3.50-4.00 m. civarındadır ve sahınlar boyunca uzanır. Uçlarda ise “U” şekli alacak biçimde dört sıra halindedir.25 Karatay kervansarayında uzunluğu 30 m. yi bulan bu sekilerde insanların 2 m2’lik bir alanda yattığını varsayarsak, avludaki odalarda dikkate alındığında yaklaşık 300 sayısına ulaşılır. Bu sayıya çalışanlarda ilâve edildiğinde takriben 300-400 kişi arasında bir kapasite çıkar. Ortalama olarak verilen bu rakam zaman zaman azalıp çoğalabilir. Yukarıda açıkladığımız gibi vakfiyeden edindiğimiz mutfak takımlarıyla ilgili bilgi de bu sonucu doğurmuştur.

Bu sayıdaki yolcunun yatak ve yorgan ihtiyacının nasıl karşılandığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamıyoruz. Yalnızca Kadı İbn Abdüzzahir, risalesinde Karatay Kervansarayı’nı anlatırken yaygıların olduğundan bahseder.26 Aynı risalede Kayseri’deki medreseler, tekkeler ve hanlardan övgüyle söz edilirken yaygı olarak Gürcü ve daha değerli halıların kullanıldığı zikredilir.27 Dolayısıyla Karatay gibi kervansaraylarda tabanın değerli halı ve kilimlerle kaplandığını söyleyebiliriz. Bilindiği gibi yolcular gidecekleri yere ulaşıncaya kadar farklı büyüklüklerde kervansaraylarda konaklıyorlardı. Bu kervansaraylarda verilen hizmetin kalitesi de değişiklik arz ettiğine göre, yolcuların tedbirli davranıp yatak-yorganlarını veya bu amaçla kullanabilecekleri bazı eşyaları yanlarında taşıdıklarını düşünebiliriz. Bununla birlikte geniş teşkilâtlı kervansaraylarda yolcular için yatak-yorgan hazırlanmış olması da muhtemeldir.

2. Sağlık

Selçuklular sağlık hizmetlerine büyük önem vermişler hemen her şehirde Dârüşşifâ, Dârülâfiye, Dâr üş-sıha, Bimaristan gibi adlarla hastaneler inşa etmişlerdir. Vakıflarla idare edilen bu hastaneler Selçuklu sosyal yardım müesseseleri içinde büyük bir yere sahiptir. Diğer vakıf yapılarında olduğu gibi buralarda da halka ücretsiz hizmet verilmiş, hastalar uzman hekimler sayesinde tedavi edilmiş, eczanelerde hazırlanan ilâçlar yine ücretsiz olarak dağıtılmıştır. Ayrıca hastalara yardımcı olarak geniş bir hizmetliler kadrosu istihdam edilmiştir.

Anadolu'da zirvesine ulaşan sağlık hizmetinin tarihî süreç içinde geliştiğini görüyoruz. Atlı-göçebe hayat tarzına sahip eski Türklerde özel sağlık merkezlerine rastlanmaz. Tedavi daha çok dua yoluyla, yani inanca dayalı olarak kamlar tarafından uygulanmıştır.28 Bunun yanında çeşitli otlar ve şuruplarla yapılan bir nevi halk hekimliği de mevcuttu. Özel sağlık merkezleri ancak yerleşik hayata geçildikten sonra kurulabilmiştir. Örneğin Uygurların tıp metinleri olduğunu ve halk hekimliğinin dışında Sanskrit, Tibet, Sogd ve Çin dillerinden çevrilmiş tıp kitapları kullandıklarını biliyoruz.29 Türklerin İslâmiyet'i kabulünden sonra sağlık merkezi inşası hızla artmıştır. Türk-İslâm devletleri içinde ilk hastane Tolunoğulları tarafından kurulur. Elimizdeki en eski hastane vakfiyesi ise Karahanlılara aittir. Karahanlı hükümdarı Tamgaç Buğra Han'ın Semerkant'ta tesis ettiği hastaneden vakfiyede Dâr el Marza olarak söz edilir.30 Vakfiyeden anlaşıldığı kadarıyla Uygur, Karahanlı ve Selçuklu hastaneleri mimari yapı ve fonksiyon açısından benzer özellikler gösteriyordu.31

Türklerin yerleşim merkezlerinde hastane bina etmekle yetinmedikleri gezici hastaneler kurdukları da bilinir. Örneğin Atabeg Nureddin Zengi zamanında Selçuklu ordusunda kırk deveyle taşınan gezici bir hastane vardı.32

Selçuklular zamanında Anadolu’da iki tip hekimin varlığını biliyoruz. Bunlar Dârüşşifalardaki hekimler ve cerrahlarla bugünkü manada pratisyen hekimlerdir.33 Pratisyen hekimlerin nasıl çalıştıkları meselesi açıklığa kavuşmamıştır. Bunlar muhtemelen gezici olarak evlerde, pazarlarda, esnaf arasında ya da dükkanlarda hizmet veriyorlardı. Dârüşşifalardaki hekimler farklı branşlarda uzmanlaşmışlardı. Örneğin Sivas Dârüşşifası’ndaki tecrübeli ve başarılı hekimler, cerrahlar ve göz hekimleri hizmet ediyordu.34

Selçuklular Dönemi’nde, hekimlerin uyguladığı, çeşitli ilâç ve şurupların kullanıldığı tedavi ve daha çok tarikat şeyhlerinin uyguladığı inanca ve itikada dayalı dokunarak, üfleyerek yapılan tedavi olmak35 üzere iki tip tedavi şekli uygulanmıştır.

Anadolu’da hemen her şehire inşa edilen hastaneler, insan sağlığı konusundaki hassasiyeti ve sağlık hizmetlerine verilen önemi açıkça göstermektedir. Bununla birlikte sağlık hizmetleri yalnızca hastanelerle sınırlı kalmamıştır. İnsanların toplu halde bulunduğu pek çok sosyal yardım müessesesinde de sağlık hizmeti verilmiştir. Kervansaraylarda verilen sağlık hizmetleri bu bakımdan fazlasıyla önem taşır. Çünkü ticaretin gelişmesine paralel olarak uzun mesafelerde yapılan yolculuklar bazı hastalıkların daha kolay yayılmasına sebep olmuştur. Kervansaraylarda verilen sağlık hizmetleri geleneksel hizmet ve hayır anlayışı sebebiyle olduğu kadar Selçuklularda son derece gelişmiş olan insan sağlığına verilen önemle doğrudan bağlantılıdır.

Kaynaklarda Karatay Kervansarayı’nda bir hastane ve ilaçların bulunduğu bildirilir.36 Karatay Vakfiyesi’nde de handa hastalanan herkesin iyileşinceye veya ölünceye kadar çeşitli ilaçlarla ve şuruplarla tedavi edileceği, fakir birisi ölürse kefenlenip gömülme masraflarının vakıftan

karşılanacağı kaydı bulunur.[37] Vakfiyede bir hastaneden bahsedilmese de kaynaktaki bilgilerle vakfiyedeki kayıtlar birbirini tamamlar niteliktedir. Bilindiği gibi kervansaraylarda yolcular ancak üç gün ücretsiz konaklayabiliyorlardı. Fakat vakfiyedeki şartlara göre hastalananlar için bu kural işletilmemekte hatta hasta iyileşinceye kadar tedavi sürmekte, ölüm durumunda defin masrafları karşılanmaktadır.

Vakfiyenin kervansarayın teşkilatına dair ayrıntılı bilgi içermesi, fakat hekimden söz etmemesi de bir meseledir. Kütahya'daki Germiyanoğlu Yakup Bey imaretine ait vakfiyede imarette hasta olanlar için bir hekim getirileceği, ilaç verileceği ve bunların ücretinin vakıf gelirlerinden ödeneceği kaydı bulunur.[38] Bu bilgiden yola çıkarak kervansarayda daimî bir hekimin bulundurulmasının güçlüğü sebebiyle çevreden getirildiği sonucuna ulaşılabilir. Selçuklular zamanında Anadolu'da iki tip hekimin varlığından söz etmiştik. Kervansaraylarda muhtemelen gezici çalışan pratisyen hekimler hizmet veriyordu. Ancak çok özel ve önemli durumlarda darüşşifalardaki hekimler getiriliyordu. Çünkü darüşşifalar bir nevi tıp fakültesi gibi çalıştıkları için buradaki hekimlerin meşguliyeti diğerlerine göre çok fazlaydı. Diğer taraftan hekimlerin bulunmadığı yerlerde geleneksel tedavi usullerinden yararlanılmıştır. Esasında sağlık hizmetleri de muhtemelen yalnızca geniş teşkilâtlı kervansaraylarda verilmiştir.

Karatay Vakfiyesi'nde yalnızca insanların değil yolculara ait hayvanların da gerektiğinde tedavi edildiğine dair bilgiler bulunur. Vakfiyeye göre handa hastalanan hayvanlar için maaşlı bir baytar istihdam edilmiş ayrıca, hayvanların nallanması işi içinde yine maaşlı bir nalbant görevlendirilmiştir. Vakfiyede vakıf gelirlerinden nal ve çivi alınacağı kaydı da bulunur.[39]

3. Temizlik

İnsanlar eski çağlardan itibaren sağlık ve güzelliğin temizlikle başladığını keşfetmişler ve temizliğe önem vermişlerdir. Hatta bazı toplumlar temizliği ibadet olarak görmüşlerdir. Anadolu'da, Eski Çağlar da dahil olmak üzere, yaşayan topluluklar bu açıdan dikkate değer özellikler gösterirler. Örneğin; Hititlerde ibadetin birinci şartı temizlik olarak görülmüştür.40

Temizliğin taşıdığı önemi Türkler çok erken kavramışlardı. Daha atlı-göçebe olarak yaşadıkları dönemlerde bile deriden yapılmış "çerge" denilen çadır hamamlar kullanıyorlardı. Çadır hamamların yerleşik hayata geçildikten sonra da orduda kullanıldığı bilinmektedir. Meselâ; I. Alaaddin Keykubad, Anadolu'da "Hamâm-i Seferi" denilen çadır hamamla sefere çıkıyordu. Harzemşahlar (Harezmşahlar) ordusunda da çerge adıyla bir çadır hamam bulunuyordu.41

Türklerin İslâmiyet'i kabulüyle birlikte geleneksel temizlik anlayışı dinî bir boyut kazanmış ve "temizlik imandandır" hadis-i şerifi ışığında hamam inşa etmek hayır kabul edilmiştir. Esasında Anadolu'da suyla ilgili yapılar genel olarak itibar gören hayır yapılarıdır. Bu sebeple Anadolu'nun hemen her yerinde çeşmeler, sebiller ve kuyular bol miktarda mevcuttur.

Anadolu'da tabiî sıcak su kaynaklarının çokluğu antik devirlerden itibaren hamam inşasını kolaylaştırmıştır. Bu tabii sıcak suların üzerine kaplıcalar inşa edilerek, bazı hastaların tedavisi de gerçekleştirilmiştir. XI. yy.'ın sonlarından itibaren Türklerin Anadolu'ya yerleşmeye başlamasıyla birlikte Eskişehir, Kütahya, Ankara, Konya, Kayseri gibi şehirlerdeki tabiî sıcak sulu Antik Devir hamamları İslâmî kurallara uygun tarzda düzenlenerek kullanılmaya devam edilmiştir.42 Kaynaklarda Selçuklular Devri'nde Anadolu'da 300 kadar kaplıca olduğu geçmektedir. Hatta Konya-Akşehir arasındaki Ilgın kasabasının bir sıcak su kaynağının keşfi ve üzerine kaplıca inşa edilmesi ile teşekkül ettiği bilinmektedir.43

Anadolu’da hamam inşası diğer hayır müesseseleri içinde gerçekten önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple pek çok şehirde kadınlar ve erkekler için ayrı ayrı hamamlar mevcuttur.

Neticede Anadolu’da hamam kültürü diyebileceğimiz bir anlayış ortaya çıkmıştır. İbn-i Batuta Seyahatnamesi’nde Anadolu’da kendisine gösterilen misafirperverlikten bahsederken mutlaka hamama götürüldüğünü de belirtmektedir.44 Bugün de özellikle Anadolu’nun küçük yerlerinde hâlâ sürdürülen geleneğe göre zaman zaman gruplar halinde hamama gidilir ve yıkanma işi adeta eğlenceye dönüştürülür.

Uzun süreli yolculuk yapan seyyahlar ve tüccar kafilelerinin temizlik ihtiyaçlarının giderilmesi elbette daha fazla önem taşımaktaydı. Ayrıca Müslüman yolcuların dinî vazifelerini ifa edebilmeleri için İslâmiyet’in temizlik şartlarını yerine getirmeleri gerekmekteydi. Böylece hem sağlık açısından hem de dinî açıdan kervansaraylarda hamam inşası adeta mecburî hale gelmekteydi. Tabiidir ki kervansaraylarda verilen hizmetlerin niteliği ve sayısı kervansarayın bulunduğu mevkiye ve büyüklüğüne göre farklılık göstermektedir. Bu sebeple hamamlar daha çok önemli ticaret yolları üzerindeki geniş teşkilatlı kervansaraylarda inşa edilmiştir. Kalıntılarından anlayabildiğimiz kadarıyla Kayseri ve Aksaray Sultan Hanlar, Karatay Kervansarayı, Avanos Sarı Han, Goncalı Ak Han ve Divriği Burma Han’da hamam bulunmaktadır.

Bunların dışındaki kervansaraylarda hamam ya hiç inşa edilmemiş ya da günümüze ulaşamamıştır.

Kervansarayların hemen hemen bütün teşkilâtını öğrenebildiğimiz Karatay Vakfiyesi, hamamdan söz etmez. Yalnızca zeylinde köydeki hamamın yolcular ve diğer halka hizmet vereceği kaydedilmiştir. Oysa bugün kervansarayın içindeki hamamın kalıntıları mevcuttur. Bir kaynak eserde de kervansarayda bir hamamın bulunduğu açıkça bildirilmektedir.45

Bu durumda yine vakfiyenin bütün teşkilâtı kaydetmediği sonucu çıkmaktadır. Keza bazı Selçuk Devri vakfiyelerinde yapıların hamamlarında kullanılacak sabun üstelik miktarıyla belirtildiği halde46 Karatay Vakfiyesi'nde bu da kaydedilmemiştir.

Uzun yolları katedip gelen yolcuların hamamdan önce ellerini ve yüzlerini yıkamaya ihtiyaç duyacakları tabidir. Bu sebeple kervansaraylarda temizlik ve diğer ihtiyaçlar için çeşmeler inşa edilmiştir. Günümüze kadar kalabilmiş Ağzıkara Han, Kızılören Han, Hatun Han, Alara Han, Avanos Sarı Han ve Goncalı Ak Han çeşmeleri Selçuklu çeşme mimarisi içinde özel bir yere sahip olduğu kadar, kervansaraylarda temizliğe ve sağlığa verilen önemin farklı bir göstergesidir.

4. Dinî

Türklerin İslâmiyeti kabulü tarihte önemli bir sosyolojik hadise olarak görülmektedir. Türk milleti için önemli bir dönüm noktası sayılan bu olay kitleler halinde gerçekleşmiş, neticede hızla İslâmlaşan Türkler büyük devletler kurarak İslâm dünyasında etkin olmuşlardır. Selçukluların Anadolu halkası da Türk-İslâm devletleri içinde önemli bir yere sahiptir.

Anadolu'nun Türk yurdu haline geldiği dönemde akınlar, savaşlar ve göçler hayatın önemli bir parçası olmuş, buna rağmen bulunan her fırsatta kalıcı eserler verilmeye çalışılmıştır. Bunlar arasında türbe, mescit, cami gibi dinî olanları ağırlıktadır.47 Esasında fethedilen her bölgede bu tür yapıların inşası bölgenin kimliğini belirlemesi açısından önemli görülmüştür. Bu bakımdan Selçuklu ve sonrası dönemlerde Anadolu'da dini eserlerin askerî ve kültürel olanlara göre fazlalığı tesadüfi değildir. Ayrıca bu dine hizmet, dolayısıyla hayır olarak görülmüş ve teşvik edilmiştir.

İslâmiyet'te ibadet için temiz bir yer yeterli olarak görülmektedir. Fakat hava şartlarından korunmak veya hayvanların kirletmesini önlemek gibi sebeplerle ibadet mekânının yerden yükseltilmesi, kapalı hacimler haline

getirilmesi gibi çözümler üretilmiştir. Neticede mimarisi ve tezyinatı ile göz kamaştıran mükemmel eserler ortaya çıkmıştır.

Cami veya mescit inşası Selçuklular zamanında da tek başına olabildiği gibi, diğer vakıf yapılarına bağlı olarak da gerçekleşmiştir. Medrese, darüşşifa gibi müesseselerin tamamında bir de mescit bulunur. Kervansarayların hemen hemen hepsinde mutlaka bir mescit bulunmaktadır. Bazı istisnai durumlar vardır ki bunların da yakınında cami bulunması sebebiyle yapıya dahil bir mescit inşasına gerek duyulmamıştır.48

Kervansaray mescitleri içinde en dikkat çekici olanları köşk mescitlerdir. Köşk mescitler ibadet mekânı olduğu kadar hanı inşa ettiren kişinin gücünün sembolü olarak da görülmüştür. Bütün dinî yapılarda olduğu gibi kervansaraylarda da mescitler bol tezyinatlıdır.

Vakıflarla idare edilen kervansaraylarda mescitler için özel tahsisat ayrılmıştır. Karatay Vakfiyesi'nde mescitte hizmet verecek maaşlı bir imam ve müezzin istihdam edildiği kayıtlıdır.49 Ayrıca ibadetin sürdürülmesini kolaylaştırmak maksadıyla mescitte ihtiyaca cevap verecek şekilde mum kullanılması şartı bulunmaktadır.50

Vakfiyedeki kervansarayda hastalanan ve ölen yolcuların defin masraflarının ödeneceğine ilişkin bilgiyi dinî hizmetlerle ilgili olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü vakfiyede tahsis edilen para ile gerektiğinde ölen hastaların kefenlenip gömüleceği kayıtlıdır.51 Vakfiyeden anlaşıldığı kadarıyla verilecek hizmetlerde yolcuların sosyal statüleri ve dinî tercihleri sebebiyle ayrım yapılmamaktaydı. Bu durumda yolcuların Müslim-gayrimüslim ayrımı yapılmadan aynı hizmeti alacağı sonucu çıkmaktadır. Müslüman yolcuların kefenlenip dinî vecibeler yerine getirilerek gömülecekleri anlaşılmaktadır. Gayrimüslim yolcular için muhtemelen yine dinlerine uygun bir tören yapılmaktaydı.

5. Diğerleri

Kervansaraylarda verilen hizmetlere fakir ve muhtaç kişilere yardım, yolcuların ayakkabılarının tamiri veya yenisinin verilmesini de ekleyebiliriz.

Türk devlet geleneği ve İslâmi şartların bir araya gelmesi ile ortaya çıkan anlayışta; halkın refahı ve huzurunu temin etmek devlet adamının görevi sayılmıştı. Devlet adamlarının hayattayken genel ziyafetler vermeleri ve fakir halka sadaka dağıtmaları yanında vakıf eserlerin vakfiyelerindeki şartlarla öldükten sonra da yaptıkları hayırların devamını sağlamıştır.

Selçuklular Dönemi'ne ait pek çok vakfiyede, müessesenin niteliğine, dolayısıyla işleyişine dair şartlar sıralandıktan sonra fakir ve muhtaç kişiler içinde vakıf gelirlerinden pay ayrılmıştır. Özellikle vakıf eserin hiçbir şekilde kullanılamaz duruma gelmesi neticesinde gelir vâkıfın belirlediği kişilere bırakılmakta, hayrın devamı için bir miktarı fakirlere ayrılmaktadır.52

Karatay, kervansaray Vakfiyesi'nde verilecek hizmetlere ek olarak kervansaraya sığınan muhtaç kişiler için kadın-erkek, Müslim-gayrimüslim, hür-köle ayırmadan gelirden herkese 100 dirhem para ve 24 mudd buğday verileceği şartını koymuştur. Ayrıca hanın kullanılmaz duruma gelmesi halinde gelirin fakir ve muhtaç Müslümanlara bırakılacağını bildirmiştir.53

Vakfiyede verilecek hizmetlerden biri de yolcuların ayakkabılarının tamiri veya ayakkabısı olmayanlara yeni ayakkabı verilmesiyle ilgilidir. Bunun için handa maaşlı bir ayakkabıcı istihdam edilmiştir.54

Sonuç olarak, Selçuklu kervansarayları iktisadî hayatı geliştirmek maksadıyla kurulmuş müesseseler olmakla beraber, zaman içerisinde daha ileri bir boyut kazanarak, çağının en gelişmiş sosyal hizmetlerini veren müesseseler haline gelmişlerdir. Bu özelliği ile kervansaraylar Anadolu'yu yabancı tüccarlar için cazibe merkezi haline getirmekle kalmamış, aynı

zamanda Türk kültür ve sosyal hayatının tanıtımını sağlayan mekânlar olarak da önem kazanmışlardır.

DİPNOTLAR

1 Salim Koca, "Türkiye Selçuklularında Ekonomik Politika", Erdem, C. 8, s. 23, Ankara 1996, s. 465.

2 Vilhelm Thomsen, Çözülmüş Orhun Yazıtları, Çev.: Vedat Kökten, Ankara 1993, s. 110; Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, Ankara 1994, s. 58.

3 Muhammed Et Tancî, İbni Batuta Seyahatnâmesi I-II, Haz: Mümin Çevik, İstanbul 1983, s. 193.

4 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, İstanbul 1997, s. 295.

5 Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lügat-it Türk, C. I, Çev.: Besim Atalay, Ankara 1985, s. 45.

6 Kaşgarlı Mahmud, a.g.e., s. 274, 275.

7 Kaşgarlı Mahmud, a.g.e., s. 384.

8 Bu olaylardan biri de Gölhisar'da yaşanır. Gölhisar'a gelen İbn Batuta ve arkadaşlarının önünü birkaç kişi keser. Bir başka grup buna müdahale eder ve iki grup arasında bıçakların çekildiği tartışmalar yaşanır. Bu durum İbn Batuta ve arkadaşlarının bu insanların yol kesen eşkıyalar olduklarını düşünmelerine sebep olur. Oysa durum farklıdır. Bunlar iki ayrı ahi grubudur ve her iki grupta yolcuları misafir eden taraf olmak istemektedir. Muhammed Et-Tanci, a.g.e., s. 198.

9 Muhammed Et-Tanci, a.g.e., s. 198-222.

10 Osman Turan, "Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyesi ve Hayatı-Vakfiyeler I", Belleten, C. XI, S. 42 Ankara 1947, s. 204-205.

11 Ahmet Temir, Cacaoğlu Nur El-Din'in Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1989, s. 129.

12 Misafirliğin süresinin en az üç gün olması Türklerde geleneksel hale gelmiştir. Eğer misafir üç günden az kalırsa bu ev sahibinin itibarını zedeleyen bir durum olarak görülür. İbn Batuta Erzurum'da konakladığı evden ikinci gün ayrılmak istemiş, ev sahibiin gücendiğini görünce misafirliğini bir gün daha uzatmıştır. Muhammed Et-Tanci, a.g.e., s. 205.

13 Bir okka 250 gr. gelir. Osman Turan, “Selçuk Kervansarayları”, Belleten, C. X, S. 39. Ankara 1946, s. 483.

14 Osman Turan, “Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri-Vakfiyeler III”, Belleten C. XII, S. 45. Ankara 1948, s. 114; Turan, “Kervansaraylar”, s. 483.

15 Turan, “Kervansaraylar”, s. 485.

16 Ayşil Tükel Yavuz, “Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansaraylarının Tipolojisi”, IV. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (25-26 Nisan 1994), Konya 1995, s. 184.

17 Osman Turan bunun sebebini vakfiyenin yapının ilk yıllarına ait olmasına ve tüm teşkilatı kaydetmemesiyle ilgili olmasına bağlar.

18 Tükel Yavuz, a.g.m, s. 184. dipnot 9.

19 Faruk Sümer, Yabanlu Pazarı, İstanbul 1985, s. 91.

20 Ahmet Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri I, Çev.: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1973, s. 287.

21 Turan, “Vakfiyeler III, s. 57; Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, Çev.: Yıldız Moran, İstanbul 1994, s. 162.

22 Turan, “Vakfiyeler III”, s. 56; Turan, “Kervansaraylar”, s. 484.

23 Turan, “Vakfiyeler III”, s. 114; Turan, “Kervansaraylar”, s. 485.

24 Turan, “Vakfiyeler III”, s. 58; Turan, “Kervansaraylar”, s. 485.

25 Ayşil Tükel Yavuz, “Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında Mekan-İşlev İlişkisi İçinde Savunma ve Barınma”, IX. Vakıf Haftası Kitabı, Ankara 1992, s. 263.

26 Sümer, a.g.e., s. 81.

27 Sümer, a.g.e., s. 86.

28 Osman Turan, Türk Cihan hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi I-II, İstanbul 1978, s. 120.

29 Osman Fikri Sertkaya, “Uygur Tıp Metinlerine Toplu Bir Bakış”, Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 1993, s. 358.

30 Arslan Terzioğlu “Karahanlı Hastane ve Tıp Tarihine Bir Bakış, Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, Ankara 1993, s. 365.

31 Terzioğlu, a.g.m, s. 365.

32 Arslan Terzioğlu, “Selçuklu Hastaneleri ve Avrupa Kültürüne Tesiri”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 55; Turan, Selçuklular Tarihi, s. 346.

33 A. Suheyl Ünver, “Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 12-13.

34 Refet Yinanç, “Sivas Abideleri ve Vakıfları”, Vakıflar Dergisi, S. XXII, Ankara 1991, s. 27.

35 Menakıbü’l Arifin’de bu tip tedaviyle ilgili çok sayıda olay anlatılır. Örneğin; Mevlanâ’ya gayb aleminden gelen bir deste gülün yaprakları ağrıyan gözlere sürüldüğünde göz hemen iyileşiyordu. Ahmet Eflaki, a. g. e. I., s. 167-168.

36 Sümer, a. g. e, s. 81.

37 Turan, “Vakfiyeler III, s. 58, 115.

38 Turan, “Vakfiyeler III, s. 58. Turan, “Kervansaraylar”, s. 485.

39 Turan, ”Vakfiyeler III”, s. 57, 114.

40 Firuzan Kınal, Eski Anadolu Tarihi, Ankara 1998, s. 221.

41 Turan, Selçuklular Tarihi., s. 350; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1998. s. 370.

42 Yılmaz Önge, Anadolu’da XII-XIII. YY. Türk Hamamları, Ankara 1995, s. 9.

43 Turan, Selçuklular Tarihi. s. 350.

44 Muhammed El-Tancî, a.g.e., s. 198, 201.

45 Sümer, a.g.e., s. 81.

46 Örneğin Niksar’daki Ahi Pehlivan Zaviyesi’nin hamamı için on rıtl sabun vakfedilmiştir. Turan, “Kervansaraylar”, s. 465.

47 Anadolu’da bilinen en erken tarihli Selçuklu camisi Konya’daki Alaaddin Camii’dir. Bugün ilk hali tamamen değişmiş olan yapıdan yalnızca 1155 tarihli ahşap minberi kalmıştır. Oktay Aslanapa, Anadolu’da İlk Türk Mimarisi, Ankara 1991, s. 31.

48 Örneğin Eshab-ı Kehf Handa yapının yanında ayrı bir cami olduğu için hanın içinde ayrı bir mescide gerek duyulmamıştır.

49 Turan, “Vakfiyeler III”, s. 55, 113.

50 Turan, “Vakfiyeler III”, s. 58, 115.

51 Turan, “Vakfiyeler III”, s. 58, 115.

52 Sivas Dârüşşifası Vakfiyesi’nde, Dârüşşifanın yıkılıp kullanılmaz duruma gelmesi halinde gelirin fakir Müslümanlara bırakılacağı şartı bulunmaktadır. Yinanç, a. g. m, s. 41.

53 Turan, “Vakfiyeler III”, s. 58, 115, 116.

54 Turan, “Vakfiyeler III”, s. 57, 114. Turan, “Kervansaraylar”, s. 484.

Türkiye Selçuklularında Dinî Hayat / Seyfullah Kara [s.308-319]

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Anadolu’nun İslamlaşması, sadece Türk tarihinin değil, aynı zamanda İslam tarihinin de en önemli olaylarından birini oluşturmaktadır. Anadolu’nun İslamlaşması hadisesi, sadece bir dönemde meydana gelmiş ve kısa süre içinde sona ermiş bir olgu değildir. Bu hadiseye, Emevî ve Abbasîler döneminde Anadolu’nun İslamiyet’le kısmen tanışmasını bir tarafa bırakacak olursak, XI. yüzyılda akınlar ve ilk yerleşmelerle başlayan ve daha sonraki asırlara kadar süren dinî, aynı zamanda etnik, siyasî, iktisadî, içtimaî ve kültürel bir süreç olarak yaklaşmak gerekir.

Bilindiği gibi, dinî, iktisadî ve siyasî birtakım sebeplerle mütemadiyen Anadolu coğrafyasına kendilerini yönlendiren Selçuklular, daha 1015-1020 yılları arasında buraya Çağrı Bey önderliğinde akınlarda bulunmuşlardır.1 Bundan sonra da söz konusu akınlar devam etmiş, Büyük Selçuklu Devleti’nin kurulmasıyla, giderek birer fetih mahiyetini kazanmıştır. 1071 Malazgirt Zaferi’yle Anadolu kapıları Müslüman Türklere tamamen açılmış, bundan böyle Türkmenler sırf akın için değil, artık yerleşme amacıyla hudutlardan Anadolu’ya geçmeye başlamışlardır. Büyük Selçukluların Türkmenleri iskan etme siyaseti de bu yerleşmeye uygun zemin hazırlamıştır.

XI. yüzyılın son çeyreğinde Süleyman Şah’ın Anadolu Selçuklu Devleti’ni kurması ve gerçekleştirdiği başarılı fetihler, ayrıca bu dönemde Anadolu’nun fethinde rol oynamış olan önemli Türkmen beyleri tarafından Orta ve Doğu Anadolu bölgelerinde Dânişmendliler, Saltuklular, Mengücükler ve Artuklular gibi devletlerin kurulması sonucunda

Anadolu’ya Türkler iyice yerleşmeye başlamışlardır. Çeşitli Oğuz boylarına mensup kalabalık Türkmen kitleleri Türkistan, Horasan ve Azerbaycan taraflarından gelerek Anadolu’ya yerleşmişler, böylece Türk nüfusunun, zaten iyice azalmış olan yerlilere oranla hızla artmasına katkıda bulunarak, Anadolu’nun Türk vatanı olmasında esas rolü oynamışlardır. Anadolu’ya gelen bütün bu Türkmen kitleleri Müslüman olduklarından2 yerleştikleri yerlerde İslamiyeti yaymaya başlamışlar, böylece Anadolu’da İslamî hayatı bütün canlılığıyla devam ettirmişlerdir.

Tasavvufun Anadolu’ya Girişi ve Buradaki Sufi Faaliyetler

Anadolu’ya gelen Türkmen kitleleri arasında tüccarlar, sanatkarlar ve âlimlerin yanı sıra kuşkusuz sufiler de vardır. Ancak sufi göçlerin yoğun bir biçimde meydana geldiği dönemin Moğol istilası yılları olduğu muhakkaktır. Çünkü Moğolların istila ettiği Türkistan, Maveraünnehir ve Horasan bölgeleri bu dönemde tasavvufi hayatın merkezini oluşturmaktaydı. Söz konusu istilanın sebep olduğu göçler, yoğun sufi kitlelerin Anadolu’ya akın etmesine yol açmıştır.

Büyük Selçuklular gibi Anadolu Selçukluları da mutasavvıflara değer verme geleneğini devam ettirmişlerdir. Anadolu Selçuklu sultanları şeyhlere saraylarının kapılarını açmışlar, şölenlerde âlimlerle, kadılarla, müftülerle oturmayı itiyat haline getirmişlerdir.3

Zaten XI. ve XIII. yüzyıllar, yani Selçuklular Dönemi İslam dünyasında tasavvuf ve tarikat hareketlerinin en faal olduğu dönemlerdir ki, bu faaliyetler, kuşkusuz Selçukluların bu akıma karşı takındık ları olumlu, hatta koruyucu tavrıyla yakından ilişkilidir. Selçukluların bu akıma ve bu akımın temsilcileri olan mutasavvıf şeyhlere sahip çıkmalarında şüphesiz tasavvufun, birer Eş’arî mensupları olan Kuşeyrî ve Gazzâlî tarafından, Sünniliğe uygun bir forma kavuşturulması önemli bir etken olmuştur.4

İşte, Anadolu'ya gelen büyük mutasavvıf insanlara Selçuklu sultanlarının kucak açmasıyla, Moğollardan kaçarak Türkistan, Buhâra, Harezm, Irak ve İran'dan bu topraklara gelen önemli sufiler, burada kendi tasavvufi birikimlerini ortaya koyma imkanı bulmuşlar, böylece Anadolu'ya bu akımı yerleştirmişlerdir.5 Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinden gelenler arasında Bahâeddin Veled, Mevlana Celaleddin Rûmî, Şems-i Tebrizî, Burhaneddin Muhakkık-i Tirmizî, Fahreddin Irakî gibi önemli simalar vardı. Eflâkî, Anadolu'ya yapılan sufi göçlerini, biraz da tarafgirlikle ele alarak şöyle anlatmaktadır: "Mevlana'nın şöhreti her tarafa yayılınca Buhâra ve Deşt'in bilginleri ve şeyhleri ardı arkası kesilmeksizin Anadolu'ya geliyor, onun ziyaretinde bulunuyor, o manalar denizinden inciler elde ediyorlardı. Bir günde yirmi kişinin gelerek onun müridi olduğu ve Konya'ya yerleştiği söylenmektedir".6

Selçuklular Dönemi'nin ünlü tarihçisi Aksarâyî, tasavvufun insanlara feyiz vermede ne kadar önemli olduğunu vurgulayarak kendi devrindeki gerçek mutasavvıflardan söz etmiş ve bu mutasavvıflar arasında Saîd-i Fergânî, Fahreddin Irakî, Hamid gibi şahsiyetlerin bulunduğunu söylemiştir ki,7 bütün bu sufiler Anadolu'ya dışarıdan gelmiş kişilerdi. Necmeddin Dâye olarak bilinen Necmeddin Râzî ve Nâsıruddin Tûsî, farklı muhitlerden gelerek farklı görüşlerin mensubu olan iki ayrı tasavvufi şahsiyettirler. İlki Sünni, diğeri Şii olan bu iki insan, kendilerinden sonra gelen yazarlar üzerinde derin etkiler bırakmış kişiler olup, aynı zamanda Anadolu'ya gelerek burada yaşamışlardır.8 Bütün bu sufilere Evhadüddin Kirmânî, Hacı Bektaş-ı Veli, Sadreddin Konevî, Yunus Emre gibi önemli tasavvuf insanları da ilave edildiğinde Anadolu'ya tasavvufun nasıl girdiği ve ne şekilde yerleştiği daha iyi anlaşılmış olur.

Mutasavvıflar Anadolu'ya sadece doğudan değil, batıdan da gelmişlerdir. İslam düşünce tarihinin en büyük mütefekkirlerinden birisi

olan Muhyiddin İbnu'l-Arabî, Endülüs'ten yola çıkarak, çeşitli ülkeler ziyaret etmiş ve yıllarca Anadolu'da kalmıştır. O, bu süre içinde hem Anadolu Sultanı I. İzzeddin Keykâvüs ile mektuplaşarak ona nasihatlerde bulunmuş,9 hem de önemli şehirlerde öğrenciler yetiştirmek suretiyle kendi felsefesinin tesir alanını genişletecek uygulamalarda bulunmuştur.10 Abdurrahim el-Konevî Mağrip'ten Mekke'ye gelen ve yedi yıl burada kaldıktan sonra Konya'ya yerleşen sufilerden bir diğeridir. O, burada evlenmiş ve evliliğinden çocukları olmuştur.11

Anadolu'ya gelen bir başka mutasavvıf, Ebû Abdullah Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî'dir. Bu meşhur mutasavvıf, I. Alaaddin Keykubat'ın tahta çıkışını tebrik etmek üzere Halife en-Nâsır Lidinillah tarafından elçi olarak Anadolu'ya gönderilmiştir. Bu büyük mutasavvıfı karşılamak için devletin bütün yetkili ve nüfuzlu kişileri seferber olmuşlardır. Ünlü Selçuklu tarihçisi İbnu Bîbî, sahip olduğu yeteneğe göre herkesin bu şeyhin himmetinden nasiplendiğini, o günden bugüne (1280'li yıllar) kadar da bu insanın etkisinin Anadolu'da devam ettiğini söylemektedir.12

Ayrıca şeyhleri Anadolu'ya gelmese bile, halife ya da müritlerinin buraya akın etmeleriyle, söz konusu topraklarda tarikatların yayıldığı hususu da tasavvufun Anadolu'ya girişi noktasında dikkate alınmalıdır. Bu konuda en fazla göze çarpan tarikat Yeseviye tarikatıdır. Konunun uzmanlarından Irene Melikoff, Anadolu sufiliğinin kaynaklarından bahsederken, bu kaynağın esas itibarıyla Orta Asya merkezli ve Ahmed Yesevî çıkışlı olduğunu vurgulamaktadır. Melikoff tamamen bu konuya ayrılmış olan makalesinde, Ahmed Yesevî geleneğinin Anadolu'da Hacı Bektaş'la devam ettirildiğini, bu geleneğin devamında Türkistan Erenleri, Horasan Erenleri ve Rum Erenleri gibi isimlerle anılan dervişlerin paylarının da bulunduğunu haklı olarak ifade eder.13

Ancak Anadolu’da var olan bütün bir tasavvuf oluşumunu ve kültürünü sadece Yesevî tarikatına bağlamamak gerekir. Çünkü Anadolu’daki tasavvuf kültürünün İran menşeli boyutu da vardır ki, bu boyutun en büyük temsilcisinin Mevlana Celaleddin Rûmî olduğu bilinmektedir. Nitekim Cahen de, Anadolu’daki tasavvufi hayatın öncelikle Mevlana’nın etrafında dönmüş olduğunu söyleyerek, bu noktaya dikkat çekmiştir.14 Bundan dolayı, Anadolu’da Yesevî ekolünün etkisi yadsınamayacağı gibi, Mevlevî ekolünün oynadığı rol de göz ardı edilmemelidir. Esasen sufiler Anadolu’ya sadece Orta Asya’dan gelmemişlerdir. Mutasavvıflar arasında İran, Irak bölgelerinden gelenler olduğu gibi, Mısır’dan, hatta az önce değindiğimiz üzere, Endülüs ve Mağrip bölgelerinden gelenler de vardır. Bu bakımdan, Anadolu’nun çok çeşitli tasavvufi anlayışlar için bir kavşak noktası olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Anadolu’da intişar eden tarikatlar esas itibarıyla Orta Asya ile birlikte İran, Irak ve Horasan bölgelerine bağlı idiler.15

Anadolu’da etkili olan mutasavvıflardan biri de, Seyyid Ahmed er-Rifâî’dir. Bu büyük mutasavvıf Anadolu’ya gelmemiş olsa bile, önemli halife ve temsilcileriyle buradaki dini hayatın canlı tutulmasında mühim roller oynamıştır. Onun önemli temsilcilerinin Anadolu’ya geldiği, seyyahlarımızın buradaki Rifâî zaviye ve dervişlerine dair verdikleri bilgilerden anlaşılmaktadır.16 Bu arada Abdulkadir Geylânî’yi de unutmamak gerekir. Evliya Çelebi, Anadolu’da birtakım Kadiri tekkelerinden söz eder ki, bunların, Selçukluların son dönemleriyle beylikler döneminde inşa edilmiş olmaları muhtemeldir. Kadiri mensupları için yapılmış olan bu tekkelerde yüzlerce, hatta bazen binlerle ifade edilen Kadiri dervişleri kalmıştır.17

Anadolu’da dini hayatın canlı tutulması noktasında önemli katkıları bulunan Kübrevîleri de burada zikretmek gerekir. Moğolların bütün Orta Asya’yı istila etmeleri, bölgedeki diğer bütün sufiler gibi, Orta Asya’da yadsınamayacak etkiye sahip olan Necmeddin Kübra’nın kurduğu tarikata mensup olan Kübrevîleri de etkilemiştir. Birçok Kübrevî mensubu sufiler Moğolların önünden kaçarak Anadolu’ya yönelmişlerdir. Bu dervişler sadece tek başlarına gelmemişler, ailelerini de birlikte getirmişlerdir.18 Kübrevîlere mensup bu sufiler arasında Bahâeddin Veled,19 Necmeddin Dâye20 gibi son derece önemli şahsiyetler vardır.

Bütün bu tarikatlara Kalenderîler, Haydarîler, Babaîler, Camiîler, Abdallar gibi, heterodoks görüntü içinde gelen sufileri de ilave etmemiz gerekir. Gerçekten Türkmen boyları arasında eski kam-ozanları andıran ve Baba, Dede ve Ata gibi isimlerle anılan çok sayıda sufi kitleler Anadolu’ya gelerek burada etkili olmuşlardır. Farklı kıyafetleri, ağızlarda dolaşan kerametleri ve meczubane yaşayışlarıyla bu Türkmen babaları, Oğuz boylarına anlayacakları bir dille, eski Türk ananeleriyle karışık bir şekilde İslamiyeti anlatıyorlardı. Bu yüzden Türkmen halk kitleleri onların vaazlarını heyecanla dinliyor, söylediklerini uyguluyorlardı.21 Bu durum, kırsal kesimlerde dini hayatın canlı kalmasının temel etkeni olmuştur.

Kendilerine Anadolu’da sığınak bulan bu heterodoks sufilerin faaliyet alanı sadece Türkmen kitlelerle sınırlı değildi. Onlar, aynı zamanda gayrimüslimler arasında da faaliyet gösterme imkanı bulmuşlardır. Bu sufiler, gayrimüslimler arasında gösterdikleri faaliyetlerde başarı da sağlamışlar, ihtidalarda önemli roller oynamışlardır.22

Bütün bu zikredilenler, XIII. yüzyılda Anadolu’da ne kadar yoğun bir tasavvufî hareketin hüküm sürdüğünü bize göstermektedir. “Nefehâtü’l-Üns”de geçen “Nice ehlüllah gayri diyardan Rûm’a gelmiştir. Hatta ashabın Diyar-ı Rûm’a nüzulü sabittir. Ve Rûm’da dahi meşayihten çok kimse hasıl

olmuştur”23 kaydıyla, bu hareketliliğe işaret edilmiştir. Evliya Çelebi de, sadece Aksaray sancağında yedi binden fazla büyük evliyanın medfun bulunduğunun tevatürle sabit olduğunu söyleyerek,24 Anadolu’daki tasavvuf erbabının çokluğuna vurgu yapmak suretiyle Câmî’nin yukarıdaki ifadelerini desteklemektedir.

Anadolu’ya tasavvufun girişini ve mutasavvıfların buradaki faaliyetlerini söylerken bir hususu gözden uzak tutmamak gerekir: Aslında tasavvufun prensipleriyle Anadolu insanının içinde bulunduğu durum, bu cereyanın kolaylıkla Anadolu’da yayılabileceği bir ortamı da beraberinde getirmiştir. Yani Anadolu’ya akın akın gelen sufiler kendi görüşlerinin burada maya tutabilmesi için gerekli zemini ve koşulları bulmuşlardı. Anadolu coğrafyası tasavvufun gelişebileceği bütün şartları taşımaktaydı. Özellikle Moğol istilası sebebiyle halk kitlelerinin derin bir buhran yaşamakta oluşu, haçlı savaşlarının verdiği bezginlikle birleşmişti. Bunlara ilave olarak I. Alaaddin Keykubat’tan sonra siyasi yapının tamamen bozulması ve Anadolu Selçuklu tahtını ele geçirme kavgaları, Moğolların sebep olduğu bozuk mali yapının bütün çıplaklığıyla halka yansıması gibi hususlar insanlardaki huzursuzlukları had safhaya çıkarmıştı. Bu huzursuzlukları dindirebilecek, onları ruhen bunalımlı dünyanın dışına çıkararak manevi bakımdan tatmin olabilecekleri bir şekilde eğitmek için devreye tasavvufi öğretileri kitlelere yerleştirecek insanlar girmişlerdir. İşte bu kişiler mutasavvıflardan başkası değildi.

Gerçekten bu mutasavvıflar, dünyadan ümidini kesmiş insanlara ahiret hayatını gösteriyorlar ve bu karmaşık hayattan onları sıyırarak, daha sade bir yaşam gösteriyorlardı. İnsanların yozlaşmalarına karşı tasavvufun ahlaki ilkelerini ortaya koyarak kitlelerin ruhunda ortaya çıkan fırtınaları dindiriyorlar, onları ruhi ve manevi sükuna kavuşturuyorlardı. Dolayısıyla sosyal düzenin bozukluğunu gören, devamlı karışıklıklardan bıkmış ve

ezilmiş olan halk kendilerine bu dünyada nasip olmayan saadeti, hiç olmazsa ahirette temin edebilmek için tekkelere, şeyhlere koşarak tarikatlar dünyasına giriyorlardı. Mahalli beyler, hatta sultanlar bile kitlelerin bu temayüllerine uyarak kendileri de tarikatlara intisap ediyorlar, her yerde tekkeler ve zaviyeler yaptırarak oralara zengin vakıflar bağlıyorlardı. İşte bütün bu sosyal sebepler Anadolu'yu şeyhler ve tarikatlar diyarı yapmaya yetmişti.25 Babinger'in ifadesiyle, birçok tarikat bu topraklar üzerinde mantar gibi bitmekteydi.26

Anadolu'ya çeşitli sebeplerle gelerek yerleşen şeyh ve dervişler, burada çok yönlü faaliyetlerde bulunarak, hem Anadolu'nun İslamlaşmasına katkıda bulunmuşlar hem de halkın dini duygularının sürekli canlı tutulmasını sağlayarak onların iyi, dürüst ve ahlak sahibi birer vatandaş olmasına katkıda bulunmuşlardır. Bu mutasavvıf şeyhler Anadolu'da, bazen tarikatlarını neşretmek, bazen medreselerde ders vermek, kimi zaman camilerde vaazlar vermek ve sohbet halkaları oluşturmak, kimi zaman da kendi taraftarlarıyla birlikte yeni yerleşim birimleri oluşturmak suretiyle, ama her halukârda bu faaliyetlerini icra ederek halk arasında son derece etkili olmuşlardır.

Bütün bu sufilere ilave olarak, tasavvufi yönleri de olan, fakat her biri Anadolu'daki sosyal bir teşekkülü temsil eden kitleleri de göz önünde tutmak gerekir. Âşıkpaşazâde'nin "Tevârih"inde "Ahiyân-ı Rûm (Anadolu Ahileri) ", "Gâziyân-ı Rûm (Anadolu Gazileri) ", "Abdalân-ı Rûm (Anadolu Abdalları) " ve "Bacıyân-ı Rûm (Anadolu Bacıları)" şeklinde,27 dört zümre halinde geçen bu topluluklar da, Anadolu'nun siyasi, askeri iktisadi ve sosyal hayatında son derece etkili olmuşlardır.

Âlim ve Mutasavvıflarla Devlet Adamları Arasındaki İlişkiler

Müslüman Türk sultanları öteden beri İslam bilginleri ve mutasavvıflarıyla iyi ilişkiler içinde bulunmuşlar, onları saygın insanlar olarak kabul etmişlerdir. Bu kabul Türklerde bir gelenek haline gelmiştir. Selçuklular da aynı geleneği devam ettirmişlerdir. Büyük Selçukluların ünlü veziri Nizamülmülk, Selçuklu Devleti'nin idare tarzını gösteren eserinde, din bilginlerine ve tasavvuf erbabına hürmet etmenin, onların her türlü ihtiyaçlarını temin etmenin, onları aziz tutmanın, İslam sultanının en başta gelen görevlerinden biri olduğunu söylemek28 suretiyle, devam eden bu geleneğin bir devlet politikası haline geldiğine işaret etmektedir. Nitekim kendisinin de sufilere son derece hürmet ettiği söylenmektedir.29

Yüksek İslam eğitimi görmüş olan aydın nitelikli Anadolu Selçuklu sultanlarının da âlim ve mutasavvıflara saygı gösterme konusunda aynı hassasiyete sahip olduklarını görmekteyiz. Bundan ötürüdür ki, özellikle başkent Konya, Anadolu Selçukluları döneminde sufi şeyh ve dervişlerin sığındığı bir merkez haline gelmiştir.30 Selçuklu sultanlarının XIII. yüzyıl boyunca başarılı âlim ve sufileri himaye edici idareleri, daha önce temas ettiğimiz gibi, bilhassa Moğol istilası sonrasında mutasavvıfları kendine çekmede bir cazibe alanı haline getirmiştir.31

Gerçekten Anadolu sultanlarının âlim ve mutasavvıflara verdikleri değer ve gösterdikleri iltifatlar o kadar ileri boyuttaydı ki, bu âlim ve mutasavvıflar, hükümdarın tahtına bile oturabiliyorlardı.32 Bu insanlar, Anadolu'da, geldikleri yerlerde görmedikleri ilgiyle karşılaşmışlardır. Selçuklu sultan ve devlet adamları, onlar için Anadolu'nun birçok yerinde medreseler, zaviyeler açmışlar, buralara bol vakıflar tahsis etmişler, böylece onların istedikleri biçimde faaliyet göstermelerine zemin hazırlamışlardır.33 Din bilginleri ve mutasavvıflar devlet hazinesinden zaman zaman para da almışlardır. İbnu Bîbî, Selçukluların kültür ve edebiyat adamlarını fakirlik ve yoksulluktan kurtardıklarını söylemek suretiyle bu noktaya işaret

ederken,[34] er-Râvendî de, bu sultanlar zamanında âlimlerin, seyyidlerin, zahitlerin ve dindarların devletten vakıf tahsisatı yanında maaş da aldıklarını ifade ederek, bu hususu açıkça belirtir ve başka hiçbir dönemde böyle bir uygulamanın olmadığını da ilave eder.[35]

Kaynaklarımızda, Anadolu Selçuklu sultanlarının tarikat şeyhlerine nakdi yardım yaptıklarına dair kayıtlar bulunmaktadır. Meselâ IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın Mevlana'ya göndermiş olduğu beş kese sîm-i sultânî bu nakdi yardımın güzel bir örneğini teşkil etmektedir.[36] Bu tarikat şeyhleri, sultanların kendilerine verdikleri bu yardımları şahsi menfaatleri için kullanmaktan ziyade, ihtiyaç içinde bulunanlara vermişlerdir. Nitekim Mevlana da böyle yapmış, sultanın vermiş olduğu parayı fakirlere dağıtmıştır.[37]

Anadolu Selçuklu Sultanlarının din büyüklerine ve mutasavvıflara gösterdikleri saygı ve verdikleri değer konusunda kaynaklarda çok sayıda örnekler bulmamız mümkündür. II. Kılıçarslan Aksaray şehrini inşa edip burasını kendisi için bir üs haline getirince, bu şehre Azerbaycan'dan getirttiği âlim ve şeyhleri yerleştirmiş ve onlar için burada zaviyeler ve medreseler yaptırmıştır.[38] Aynı sultan, kendi sarayında bilimsel münazaralar tertip etmiş, bunu yaparken, hiçbir âlimin diğeri üzerinde baskı kurmaya kalkışmasına onay vermemiştir. Nitekim Karahanlılar Dönemi'nin büyük fakihlerinden biri olan ve Hanefî mezhebine mensup bulunan Ebû Bekir b. Mesud el-Kâsânî sarayda Şarânî ile bilimsel tartışma yapmış, ancak Şarânî üzerine baskı kurmaya kalkınca, sultan tarafından Halep hükümdarı Nureddin Mahmud b. Zengî'ye elçi olarak gönderilmek suretiyle saraydan uzaklaştırılmıştır.[39]

II. Süleyman Şah Dönemi'nde de âlim ve mutasavvıflara gereken önem verilmiştir. İbnu Bîbî, bu sultanın âlim ve sufileri himayesine aldığını, onlara bol ihsanlarda bulunduğunu, bundan dolayı bu kesimlerin hiçbir

zaman fakirlik ve sefalet çekmediklerini anlatır.40 Bu hükümdar âlim, şair ve mütefekkirleri sohbet meclislerine toplar, onlar için ziyafetler verirdi. Fakihler bu hükümdarın huzurunda gayet serbest bir şekilde davranırlardı. Nitekim kaynaklarımızda gelen ilginç bir olay bunu göstermektedir. Sultanın yanında felsefi ekole mensup bir filozofla bir fakih bilimsel bir tartışmanın içine girmişlerdi. Filozofa laf yetiştiremeyen fakih, onu sultanın yanında tokatlamaya başlamış, sultan ise hiçbir müdahalede bulunmamıştı. Buna içerleyen filozof, sultana, "Böyle bir adam geliyor, senin huzurunda saygısızlık ederek haddi aşıyor, sen ise bu duruma hiçbir ses çıkarmıyorsun" diyerek sitemde bulunmuştu.41

Âlim ve mutasavvıflara karşı aynı himayeyi I. Gıyaseddin Keyhüsrev de göstermiş, onlara hil'at ve hediyeler göndermiştir. Er-Râvendî, onun adını ve bağışlarının büyüklüğünü çok uzaklardan duymuş, kitabı "Râhatu's-Sudûr"u ona ithaf etmiştir.42 Nitekim er-Râvendî, aynı eserinde I. Gıyaseddin Keyhüsrev için "Bu sultan, devletinin temelini, şeriat esaslarının muhafafızları olan İslam âlimlerinin izzet ve şereflendirilmesi üzerine kurmuştur. O, evliyayı yüceltmiştir"43 demek suretiyle, onun bu özelliklerini ortaya koymuştur. Gıyaseddin Keyhüsrev daha tahta oturur oturmaz, ilk saltanatı döneminin sürgünle sona ermesi nedeniyle Anadolu'dan Şam'a gitmiş olan Mecdeddin İshak gibi âlim ve sufi bir bilgini, tekrar

Anadolu'ya davet etmiştir. Bunun için duygusal bir şiir ele alan sultan, bu büyük âlim ve mutasavvıfı karşılayarak, ona izzet ve ikramda bulunmuştur.44

I. İzzeddin Keykâvüs de Anadolu'da din büyüklerine saygı gösteren sultanlar arasında yerini almıştır. Gerçekten kaynaklar, onun, bilginlere dost, cahillere düşman olduğunu, meclisinin ve sarayının âlimlerle dolup taştığını haber vermektedirler. Bu sultan yüksek fikir sahibi mutasavvıfları

daima himaye etmiş, hatta onlara intisap etmiştir.45 Onun değer verdiği mutasavvıflar arasında İbnu'l-Arabî de bulunmaktadır. Sultanla bu mutasavvıf arasında iyi ilişkilerin olduğunu, mektuplaşmalarından anlamaktayız. Nitekim İbnu'l-Arabî, bu hükümdara bir öğüt mektubu yazmış ve eseri "Fütuhâtü'l-Mekkiyye"de yer vermiş olduğu bu mektupta oldukça rahat ifadeler kullanmış, hatta bazı konularda sultanı suçlayacak kadar ileri gidebilmiştir.46

Din bilginleri ve mutasavvıflarla ilişkileri bakımından Anadolu'da öne çıkan hükümdarlardan bir başkası, belki en önemlisi I. Alaaddin Keykubat'tır. Cengiz istilası bu hükümdarın saltanatının ilk yıllarına tesadüf ettiğinden özellikle Konya onun döneminde sayısız filozof, şeyh ve dervişlerin sığındığı bir merkez haline gelmiştir.47 Neşrî buna, "Ve bunun (I. Keykubat'ın) eyyamında Memleket-i Rûm'da ulemâ ve sulehâ ve etkıyâ ve evliya çoğaldı. Zira Moğol İran'a müstevli olup alemde huzur kalmamıştı"48 sözleriyle temasta bulunmuştur. Gerçekten, Anadolu'nun, özellikle de Konya'nın âlimler ve mutasavvıflar için bir cazibe merkezi haline gelmesinde, I. Keykubat'ın, şöhretini duyduğu âlim ve mutasavvıfları başkente davet etmesinin, bunlara bol ihsanlarda bulunup kendileri için vakıfları ile birlikte medrese ve zaviyeler inşa etmesinin önemli yerinin olduğu kuşkusuzdur. Bundan dolayı Devletşah, ondan, âlimleri seven bir padişah olarak bahsetmektedir.49

I. Alaaddin Keykubat'tan sonra gelen sultanlar da âlim ve mutasavvıflara saygı göstermeye devam etmişlerdir. Bu dönemde sadece sultanlar değil, aynı zamanda devletin ileri gelen emir ve vezirleri de din büyüklerine aynı sevgi ve saygıyı göstermişlerdir.50 Bahaeddin Veled gibi büyük bir mutasavvıfı Larende'de yedi yıl gibi bir müddetle ağırlamış olan Emir Musa, Fahreddin Irakî gibi bir İslam büyüğüne Tokat'ta bir zaviye inşa eden Pervane Muînüddin Süleyman, âlimler için meşhur Karatay

Medresesi'ni yaptıran ünlü Selçuklu veziri Celaleddin Karatay, bunlardan başka Beylerbeyi Şemseddin Hasoğuz, atabeylik makamındaki Esededdin Ruzbeh, saltanat naipliği makamında bulunmuş olan Kadı İzzeddin Muhammed b. Mahmud Râzî, yine aynı makamdaki Melikü'l-Ümerâ Eminüddin Mikail, âlim ve mutasavvıflara değer veren devlet adamlarından sadece bazılarıdır.51

Anadolu'nun idaresini çeşitli dönemlerde ellerinde tutmuş olan bu ve benzeri şahsiyetler, ilim adamlarının, din ve takva insanı olarak bilinen sufilerin gönüllerini daima hoş tutmuşlar, onlara cömertçe bağışlarda bulunmuşlardır. Anadolu Selçuklularının müspet tutumları dolayısıyla Anadolu'ya gelip yerleşmiş olan âlim ve mutasavvıflar, buradaki fikrî hayatı canlandırmışlar ve Selçuklu eğitim kurumlarına haklı bir şöhret kazandırmışlardır.52

Anadolu'da Dini Hayatın Canlılığına Verilen Önem

Anadolu Selçuklu sultanları, kendilerini, İslam'ın ve Müslümanların koruyucuları olarak görmüşlerdir. Bu bakımdan onlar, İslam dininin kurallarını yaşamaya çalışmışlar, Anadolu'daki dini hayatın canlılığını korumaya gayret etmişlerdir. Er-Râvendî bu hususu, "Hulefâ-i Râşidîn'den sonra Selçukoğullarından daha dindar hükümdarlar gelmemiştir"53 sözleriyle belirtir. İbnu Bîbî, pazartesi ve perşembe günlerinin oruçla geçirilmesinin gelişme dönemindeki Anadolu Selçuklu sultanlarının adeti olduğunu ifade etmektedir. Bu sultanlar arasında abdestsiz hiçbir fermanın altına imza atmayanlar olduğu54 gibi, veliaht tayin ettikleri şehzadelere dini nitelikli tavsiyelerde bulunan sultanlar da varolagelmiştir. Mesela I. Kılıçarslan, oğlu I. Gıyaseddin Keyhüsrev'i veliaht tayin ettiği zaman ona, her şeyden önce Allah'a şirk koşmamasını, namazlarını devamlı olarak kılmasını, insanlara iyilikleri emredip kötülükleri yasaklamasını, onlara iyi davranmasını ve hayasızlıkları önlemesini söyleyerek nasihatlerde

bulunmuştur.55 Tarihi kaynaklarımız, hem bu sultanlardan önceki hem de daha sonraki hükümdarların dini titizlikleri hakkında da aynı şeyleri söylememize imkan vermektedir.

Ancak burada şunu söylememiz gerekmektedir: Dindarlık ve ahlaki meziyetler bakımından Anadolu Selçuklu sultanları devletin yükseliş ve gelişme dönemlerinde son derece olumlu bir görüntü sergilemelerine karşın, bağımlılık ve çöküş dönemlerinin hükümdarları için aynı şeyleri söylememiz genellikle zor görünmektedir. Örneğin II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Kösedağ Savaşı sırasında sarhoş olduğu söylenmektedir.56 İçki, eğlence ve sefahate çok düşkün olduğunu kaynaklarımız haber vermektedir.57 Dini duygulardan uzak yaşamış bir başka hükümdar da II. İzzeddin Keykâvüs'tür. Aksarâyî bu sultanın İslam dışı bir hayat yaşadığını, onu bu hayata alıştıran kişinin de, beylerbeyliğine tayin etmiş olduğu Hıristiyan Kont İstabl olduğunu söylemektedir.58

Bütün bunlarla beraber, çöküş dönemi içinde dindar hükümdarlar da gelmiştir. III. Gıyaseddin Keyhüsrev bunlardan biridir. Az önce II. İzzeddin Keykâvüs hakkında soğuk kanlı ifadeleriyle dikkati çeken Aksarâyî, III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in dini hayatı için gayet olumlu ifadelere yer vermektedir. Ona göre, bu sultan, aldığı dini eğitim sonucu, kendini bildiği andan beri dini konularda titiz davranmış, hiçbir vakit namazını bırakmamıştır.59

Anadolu Selçuklu hükümdarlarının genel olarak dini hayatlarındaki bu titizlik, onların halkın idaresiyle ilgili dinsel politikalarına da yansımıştır. Selçuklular, Anadolu'ya gelmiş olan Oğuz Türkmenlerinin dini eğitimlerini önemli bir konu olarak görmüşler, göçebeler arasında İslam dininin yerleşmesi için çalışmışlardır. Çünkü onlar, bir münşeat mecmuasının bildirdiğine göre, kendilerinin esas gayelerinin, İslam'ın emirlerini

yüceltmek ve insanlığa duyurmak, hükümlerini ise uygulamak olduğunu belirtmişlerdir.60 Bu sebeple onlar, halkın dini ibadetleri yerine getirmeleri için birtakım tedbirler almışlardır. Bu dönemde halkın günah işlemesi devlet eliyle engellenmeye çalışılmıştır. El-Hûyî'nin naklettiği münşeatlardan birinde Selçuklu Dönemi'nde ki muhtesiplerin görevleri anlatılırken, bunlar arasında günahkarların terbiye edilmesi de zikredilmektedir.61 Nitekim Kazvînî'nin vermiş olduğu bir bilgi, bize, Selçuklular Dönemi'nde Anadolu halkının dine aykırı davranışlarının denetlendiğini, bu denetimin genellikle muhtesipler tarafından yapıldığını, din dışı davranışların ise cezalandırıldığını göstermektedir.62

Anadolu Selçukluları ibadetlerin özellikle halk tarafından yerine getirilmesine son derece önem vermişlerdir. Hatta bunun için, halkın cemaatle namaz kılmak üzere camilere gitmelerini temin etmek maksadıyla, ayet ve hadislerle delillendirdikleri emirname bile çıkarıldığına tanık olmaktayız. Selçukluların son dönemlerinde idari yapıyla birlikte halkın dini ve ahlaki yaşayışının da zayıflamasıyla kaleme alınan bu emirnamede, halkın nefsani ve şeytani hevesler içine dalmış olduğu, namazlarını terk ettikleri, bundan dolayı camilerin boş kaldığı vurgulanmaktadır. Emirnamede, ilgili görevlilerden, bütün Anadolu halkının, namazlarını kılması için teşvik edilmesi ve zorlanması istenmektedir. Yolcu durumunda bulunmayan yerleşik halk kitlelerinden ezan sesini işitebilen herkesin farz namazlarını mutlaka cemaatle kılmaları gerektiği, buna uymayanlar için şeriatın emri gereğince sert ve zorlayıcı tedbirlere başvurulacağı belirtilmektedir.63

Anadolu Selçuklu Devleti'nin din politikası, resmi olarak Sünnilik üzerine kurulmuştur. Selçuklular daha ilk dönemlerden itibaren Ehl-i Sünnet akidelerini ve özellikle Hanefîliği bütün güçleriyle koruma altına almışlardır. İslam kaynakları bu durumu gayet açık bir biçimde ortaya

koymaktadırlar.64 Selçuklu Türkiyesi'nde hükümlerin Hanefî mezhebine göre verilmiş olması,65 Anadolu Selçuklularının da Hanefîlik ekolünü benimsediklerini göstermektedir. Nitekim ünlü seyyahımız İbnu Battûta da Anadolu halkının Hanefî mezhebine mensup olduğunu söyledikten sonra, o dönemde eğitimin bu mezhebe göre yapıldığını nakletmektedir.66 Dönemin diğer kaynakları da Anadolu sultanları hakkında övgü dolu ifadeler kullanırken, onların döneminde Hanefî mezhebinin gücünün en yüksek noktasına ulaştığını söylemektedirler.67

Ancak Selçukluların kısmen de olsa Şafii mezhebini de dikkate aldıklarını görmekteyiz. Mesela Anadolu Selçuklu Devleti'nin son derece önemli makamlarından biri olan ve ilmiye sınıfının en üst derecesini temsil eden kadı'l-kudatlık makamına meşhur Sirâceddin Urmevî tayin edilmiştir ki, bu kişi Şafii mezhebine mensup bir âlim idi.68 Ayrıca devlet adamlarından Fahreddin Ali, Sivas'ta yaptırmış olduğu Gök Medrese'nin müderrisinin Şafii mezhebine mensup olmasını şart koşmuştur.69

Aslında Anadolu Selçuklularının resmi Sünnilik politikası gütmesi, onların hoşgörüsüz, kendi dışındaki dini yönelişlere karşı baskıcı bir tavır aldıkları şeklinde yorumlanmamalıdır. Gerçekte Selçuklular hiçbir dönemde diğer mezheplere karşı baskıcı bir tavır içine girmemişler, sadece İslam dinini tahrip etmeye çalışan Batınîlere karşı mücadele etmişlerdir. Bu dönemde devletin, çeşitli mezheplere ve dini akımlara karşı belli bir siyaseti vardı. Buna göre devlet, mezhep ve dini akımlar arasındaki ahenk ve düzenin korunmasını sağlar, çeşitli dinsel unsurların birbirleriyle çatışma içine girmelerini önlerdi. Yani devlet, dinsel akımların asayişi bozması durumunda müdahalede bulunur, bunun dışında herhangi bir müdahalede bulunmazdı.

Bütün Orta Çağ devletlerinde olduğu gibi, Anadolu Selçuklu Devleti'nde de idare, din referanslıdır. Çünkü bu dönemde hükümdarların,

hâkim oldukları ülkelerde dinin kurallarını dikkate almaları, kendilerine itaatin vazgeçilmez bir şartı olarak görülmüştür. Anili Kadı Burhaneddin, I. İzzeddin Keykâvüs'ün, devletinin idaresini dine istinat ettirdiğini söylemek suretiyle,70 Selçukluların devlet idaresinde dini referans olarak aldığına dikkat çekmiştir. Anadolu Selçuklu sultanları tahta çıkma merasimlerinde dini unsurları ihmal etmeyerek yönetimlerinde dinin daima dikkate alınacağının işaretini vermişlerdir. Nitekim I. Alaaddin Keykubat saltanat tahtına oturduğu zaman din adamları, beyler ve diğer devlet büyükleri gelip elini öpmüşler, daha sonra kadı

nın da telkini ile camiye gitmişler, burada sultana bey'at yemini etmişlerdir.71

Anadolu sultanlarının dini kuralları dikkate alarak hareket ettiklerinin çarpıcı bir örneğini de Aksarâyî nakletmektedir ki, bu nakil aynı zamanda miras uygulamalarının dini esaslar çerçevesinde meydana geldiğini göstermektedir.72 Aslında Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'da sosyal medeni ilişkiler kaynağını dinden almıştır. Evlenmeler, boşanmalar, miras paylaşımları, nafakalar, borçlar gibi sosyal ve medeni hayatla ilgili hukuki kurallar tamamen dini delillere dayanılarak çözüme kavuşturulmaktaydı. Bu konuda kaynaklarda çok sayıda bilgiler bulmak mümkündür.73 Nitekim Köprülü de medeni hukuk sahasında hükümlerin dini delillere göre ortaya konduğunu söylemek suretiyle bu konuya dikkat çekmiştir.74

Anadolu'da Gayrimüslimlerin Durumu

Bilindiği gibi Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'da, Müslümanların yanı sıra özellikle Hıristiyanların çoğunluğunu oluşturduğu gayrimüslimler de mevcuttu. Selçuklu sultanları bu gayrimüslim unsurlarla iyi diyalog içinde bulunmuşlardır. Onlar, gerek Anadolu'daki, gerekse Bizans ülkesindeki Hıristiyanlarla, evlilik yoluyla akrabalıklar kurmuşlardır. Bundan dolayı Hıristiyan unsurun Selçuklu sarayında etkili olduğu görülmektedir.

Sultanların Hıristiyan eşleri arasında Ermenilerden, Gürcülerden ve Rumlardan kadınlar bulunmaktaydı.

Selçuklu sultan ve şehzadelerinin zaman zaman İstanbul'a gitmek durumunda kalmaları ve Hıristiyan kadınlarla yaptıkları evlilikler, onların Hıristiyan halka karşı sempati duymalarında ve toleranslı davranmalarında kuşkusuz etkili olmuştur.75 Selçuklu Devleti'nde gayrimüslimler önemli sayılacak noktalarda görevler almışlardır. Mesela Kayseri gibi önemli bir şehrin iğdişbaşılık görevinde bulunan Hacuk oğlu Hüsam'ın, Ermeni asıllı olduğu söylenmektedir.76 Yine tarihi kaynaklarımız, II. İzzeddin Keykâvüs'ün Rum dayılarından bahsederek, bunların devlet işlerine karıştığını ifade etmektedirler.77 Örnekleri çoğaltmamız elbette mümkündür. Ancak asıl önemli olan, Selçukluların hizmetinde bulunan bu Hıristiyan unsurların kendi milliyetlerini ve dinlerini koruyabildikleridir.

Anadolu Selçuklularında gayrimüslimlerin dini bakımdan da daima hoşgörü içinde yaşadıklarını, kendilerine dini açıdan hiçbir zorluk çıkarılmadığını görmekteyiz. Gerçekten Selçuklu sultanları, kendi dinlerinden olmayan vatandaşlarına her bakımdan tam bir din özgürlüğü tanımışlardır.78 Hatta I. İzzeddin Keykâvüs'ün gayrimüslimlere gösterdiği büyük hoşgörü, İbnu'l-Arabî gibi büyük bir İslam düşünürünü kızdırmış, bu sebeple o, bu sultana ihtarda bulunmuştur.79

Anadolu Selçuklu sultanlarının gayrimüslimlere karşı göstermiş olduğu bu hoşgörülü tavır Müslüman halka da yansımıştır. Anadolu'daki farklı dinsel kesimler, burada genel itibarıyla ahenk içinde yaşamışlardır. Hatta dış düşmanlara karşı hem Müslüman kesim, hem de gayrimüslim kesim birlikte hareket etmişler, ülkelerini korumak için ortak hareket etme kararı almışlardır. Örneğin, Moğolların Selçukluları mağlup etmesiyle, ileri gelenler Malatya'dan kaçmış ve bu sebeple şehir bir müddet idarecisiz kalmıştır. Bunun üzerine şehirdeki Müslümanlarla gayrimüslimler,

aralarında sadakat yemini etmişler ve şehrin patriğini başlarına idareci olarak tayin etmişlerdir.80

Anadolu'da ilk zamanlarda birbirine ihtiyatla yaklaşan iki farklı kültürün insanları zaman geçtikçe birbirlerini daha iyi anlamaya başlamışlardır. Meselâ Süryani Mihael, eserinin bir yerinde Türklerin son derece merhametsiz olduklarını söylerken, hatta bazı olayları gayet dramatik bir biçimde tasvir ederken, sonraki yıllarda ise ilk yıllardaki düşüncelerinin tam tersine, Türklerin Hıristiyanlara hiçbir kötülük yapmadıklarını söylemiştir.81 Karşılıklı tanışmanın sonucu olarak Selçuklu Türkleri ile yerli halk arasında genel itibarıyla daha yakın bir dostluk ve daha sıcak ilişkiler meydana gelmiştir.

Bu dostluk ilişkileri dönemin Hıristiyan kaynakları tarafından da teyit edilmiştir. Niketas'ın ifadesine göre, Beyşehir Gölü'ndeki adalarda yaşayan Hıristiyan halkın Konya'daki Türklerle oldukça sıkı ilişkileri vardı. Buradaki Hıristiyanlar Konyalılarla gayet kuvvetli dostluk kurmuşlardı. Bu yüzden onların tarafını tutuyorlar, Bizansı kendilerine düşman gibi görüyorlardı. Hatta Niketas, buradaki Hıristiyanları, söz konusu dostluklarından ve Bizans'a karşı sergiledikleri tavırlarından dolayı yadırgamıştır.82

Birbirleriyle köylerde sınır sınıra, şehirlerde ise çoğu zaman iç içe yaşayan bu iki farklı din mensupları arasında hiçbir zaman derin bir düşmanlık meydana gelmemiştir. Nadir durumlarda meydana gelen bazı olumsuz durumları bir kenara bırakırsak, halk kitleleri birbirleriyle uyum sağlamışlardır. İki halk arasındaki bu uyum Türk-Bizans sınırları üzerinde dahi devam etmiştir. Bu sebeple uçlarda yaşayan Müslüman ve Hıristiyanlar arasında bile dini sebeplerden dolayı ortaya çıkmış herhangi bir mücadeleye rastlamadığımızı söyleyebiliriz.83 İki halk arasındaki ilişkiler fanatizmden uzak, güzel bir dostluk havası içinde devam etmiştir.

Türklerin dinsel tarihiyle ilgili yapmış olduğu çalışmalarla tanınan Jean-Paul Roux, Anadolu Selçuklu sultanlarının tüm hâkimiyetleri boyunca Türklerle Ermeni ve Rum halkları arasındaki ilişkilerin daima sıcak ve mükemmel olduğunu söyleyerek, bu gerçeğe vurgu yapmıştır.84 İki taraf arasındaki bu dostluk ve kaynaşma çok yönlü ilişki ve etkileşimlerin meydana gelmesine de yol açmıştır.

Anadolu Selçukluları Döneminde Din Kurumları

Anadolu Selçuklularının dine karşı gösterdiği ilgi ve önemin bir sonucu olarak, gerek devlet eliyle, gerekse özel teşebbüsler sonucu Anadolu coğrafyasında çok sayıda dini kurumlar oluşturulmuştur. Devlet eliyle oluşturulan bu kurumların başında “Nikâbet Teşkilatı” gelmektedir. Bu teşkilatın esas görevi, seyyid ve şerifleri araştırarak kendilerini Hz. Peygamberin soyuna nispet eden sahtekarları saptamak, gerçek seyyidlere sağlanan kolaylıkları en iyi bir biçimde organize etmektir.

Anadolu Selçuklularının bu kuruma son derece önem verdiği görülmektedir. Onların bu kuruma verdiği ehemmiyet, kuşkusuz, peygamber torunlarına gösterdikleri saygının bir tezahürüdür. Nitekim seyyidler Selçuklu Devleti tarafından, Hz. Peygamberin bir emaneti ve “Risalet ağacının meyveleri, nübüvvet deryasının incileri” olarak görülmüştür.85 Bu saygıdan dolayı Anadolu Selçuklu Devleti seyyidlerin bütün ihtiyaçlarını karşılamış, onlara geçimlerini temin etmek maksadıyla devlet ödeneği ayırarak maaş vermiştir. Er-Râvendî, Anadolu Selçukluları döneminde seyyidler için kurulan vakıf ve verilen maaş ve ödenek gibi şeylerin başka hiçbir devirde bu kadar fazla olmadığını belirtmek suretiyle86 bu noktaya işarette bulunmuştur. Anadolu’da yaşadıkları müddetçe gösterdikleri bütün faaliyetlerde kendilerine her türlü kolaylığın sağlanması için özel fermanlar çıkarılmıştır. Bu fermanlarda devlet yetkililerinden, seyyide ayrılan ödeneğin aksatılmadan ödenmesi,

ticaret yapanlardan vergi alınmaması, devletin bütün yetkililerinin bu ferman ve beratlara mutlaka uymaları gerektiği belirtilmiştir.87

Dini mahiyette ve dini referanslara sahip olduğunda kuşku bulunmayan vakıf müessesesi de, Anadolu Selçuklularının, üzerinde önemle durduğu dinsel kurumlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde dini, sosyal ve kültürel bütün kurumlar vakıflar aracılığıyla finanse edilmiştir. Selçuklu Türkiyesi'nde vakıf faaliyetleri o kadar ileri boyuttaydı ki, kaynaklar, bu dönemde hayvanlar için bile vakıfların kurulduğunu haber vermektedir.88 Ülke içinde son derece yaygınlaşmış ve sosyal ve ekonomik hayatta vazgeçilmez bir yer edinmiş olan vakıfların idaresi için özel bir birim kurulmuştur. Bir nevi vakıflar nezareti olan bu birim, menşurlarda "Divan-ı tevliyet" olarak yerini almış89 ve buraya çok önemli devlet adamları tayin edilmiştir.

Daha İslam'ın ilk yıllarından itibaren başta ibadetlerin yerine getirilmesi olmak üzere, çok yönlü maksatlarla kullanılan mescit ve camiler, Anadolu Selçuklularının üzerinde önemle durduğu ve yapımına öncelik verdiği dini kurumlardır. Onlar Anadolu'da Bizans'la mücadele yıllarında bile cami yapmayı ihmal etmemişler, sükûnet döneminde ise söz konusu coğrafyadaki yerleşim birimlerinde bu dinsel mekanların yapımına devam etmişlerdir. Camilere devlet tarafından imam ve hatipler tayin edilmiştir.90 Hem camilerin ihtiyaçları, hem de buralara tayin edilenlerin maaşları vakıflarla karşılanmıştır.91

Bu arada Selçuklular hafızlık olgusunu da Anadolu'da bir kurum haline getirmişlerdir. Onlar, şehirlere, diğer görevlilerin yanı sıra, hafızlar da tayin etmişlerdir.92 Hatta Selçuklular, kendi saraylarında "Hassa hafızı" adı altında bir birim bile oluşturmuşlardır. Anadolu'da bunun dışında türbe hafızlığı da ihdas edilmiştir.93 Hatta bazı medreselerde de hafız tayinleri

yapıldığını görmekteyiz ki,94 bunlar Anadolu Selçuklularının hafızlık konusuna nasıl hassasiyet gösterdiklerinin birer göstergesidir.

Selçukluların Anadolu'da eğitim kurumu olarak çok sayıda açtığı medreselere paralel olarak oluşturdukları müesseselerden bir diğeri, müderrislik kurumudur. Selçuklular Anadolu'da önemli yerleşim birimlerinde mutlaka bir medrese yaptırmışlardır. Onların bu çabalarının, Anadolu halkının daha çok dini eğitimlerini sağlamaya yönelik olduğunu görmekteyiz. Çünkü bu dönemde medreselerde daha ziyade dini ilimlerin okutulduğunu bilmekteyiz. Nitekim Sultan Baybars'la birlikte Anadolu'ya gelmiş olan İbnu'z-Zahir, yazdığı bir risalede, Kayseri'deki medreselerin mükemmelliğinden bahsederek, bunun, Kayseri halkının şer'î ve dini ilimlere rağbetini gösteren bir delil olduğunu söylemek suretiyle,95 medreselerde okutulan ilimlerin dini ilimler olduğuna işaret etmiştir. Selçuklular bu kurumlara liyakatli âlimlerden oluşan müderrisler tayin etmişlerdir. Bu tayinler büyük bir ciddiyet ve resmiyetle yapılmış, bu konuda devlet tarafından menşurlar çıkarılmıştır.96

Anadolu Selçuklularının, yapımına önem verdikleri din ve kültür kurumlarından biri de tekke ve zaviyelerdir. Gerçekten Selçuklular bu kurumları, devletlerinin kuruluş ve daha sonra da gelişme dönemlerinde devlet eliyle daima desteklemişler,97 köylere varıncaya kadar Anadolu'yu tekke ve zaviyelerle doldurmuşlardır. Onların, inşa ettikleri tekke ve zaviyelere verdikleri önemi, büyük kent merkezlerinde oluşturdukları tam teşekküllü yapılar üzerinde görmekteyiz.

Nitekim İbnu'z-Zahir, Kayseri'de gördüğü tekke ve zaviyelerden övgüyle bahsederek şunları söyler: "Kayseri'de tekkeler, ribatlar gördüm. Bu binalar, yaptıranların himmet sahibi olduklarını, şer'î ve dini ilimlere karşı duydukları samimi ilgiyi gösterir. Bu binalar sağlam oldukları gibi,

parlatılmış ve süslenmiş, en güzel kırmızı taşlardan yapılmıştır. Zeminleri de yine en güzel bir biçimde bunlarla döşenmiştir. Tekkelerdeki kapkacaklar ve oturmak için yapılmış sedirler, en güzel çinilerle süslenmiştir. Yere serilmiş olan halıları da en değerli Gürcü halılarındandır."98 İbnu'z-zahir'in zikrettiği bu bilgiler, Selçukluların tekke ve zaviye yapımına verdikleri önemi göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Dini yönünün yanı sıra, iskan ve kolonizasyon aracı olarak da görev yapmış olan tekke ve zaviyeler, Selçuklu Dönemi'nde genel hizmet müesseseleri haline gelmişlerdir. Bu müesseselerin başına devlet tarafından şeyhler tayin edilmiş ve böylece Anadolu'da tekke ve zaviye şeyhliği kurumu ortaya çıkmıştır. Bundan sonra da şeyhlik görevi bir devlet memuriyeti haline gelmiştir.99 Zaviye şeyhlerinin görev, yetki ve hakları, bu göreve yapılan atamalar vasıtasıyla çıkartılmış olan menşurlarda detaylı bir şekilde belirtilmiştir.100

Sonuç

Görüldüğü gibi Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'da dini bakımdan parlak bir periyot yaşanmıştır. Bu periyot, daha çok Orta Asya, Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinden gelen İslam âlimleri ve sufilerinin söz konusu coğrafyada faaliyet göstermeleriyle başlamış, Selçuklu sultanları ve devlet adamlarının onları himaye etmeleri ve kendilerine gereken kolaylığı göstermeleriyle gelişmiş, nihayet Anadolu Selçuklu Devleti'nin çeşitli dinsel kurumlar oluşturmasıyla zirveye ulaşmıştır.

Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'nun İslamlaşmasında ve burada dini hayatın sürekli olarak canlılığını muhafaza etmesinde, tasavvufun ve tasavvuf büyüklerinin rolleri göz ardı edilemeyecek kadar büyük olmuştur. Dini hayatın canlılığında, gördüğümüz gibi, Selçuklu sultanlarının ve devletinin politikaları da etkili olmuştur. Her şeyden önce, özellikle kuruluş ve yükseliş dönemlerinin hükümdarları dinî ve ahlakî meziyetlere sahip

olmalarıyla dikkat çekmektedir. Söz konusu meziyetlere sahip olan sultanların idaresindeki devlet tarafından, bu canlılığın devamı için emirnameler çıkarılmıştır. Bu dönemde Anadolu'daki gayrimüslimler, daha önce kendi devletlerinin idareleri altında bile görmedikleri bir toleransa sahip olmuşlardır.

Anadolu Selçuklularında din referanslı sosyal ve kültürel kurumların inşa ve imarına büyük önem verilmiştir. Bütün bunların sonucunda Anadolu toprakları, her bakımdan, daha önce görmediği bir refah ve gelişme seviyesine ulaşmış, büyük bir kültür ve medeniyet hareketine ev sahipliği yapmıştır.

DİPNOTLAR

1 Bu akınla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Kafesoğlu, İbrahim, "Doğu Anadolu'ya İlk Selçuklu Akını (1015-1020) ve Bunun Tarihi Ehemmiyeti", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Köprülü Armağanı, İstanbul, 1953, s. 259-274.

2 Gibbons, Herbert Adams, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, çev. Ragıp Hulûsi Özdem, Osmanlıcadan aktaran: Hüseyin Dağ, Ankara, 1998, s. 13.

3 Gordlevski, V., Anadolu Selçuklu Devleti, çev. Azer Yaran, Ankara, 1988, 318.

4 Bausani, A., "Religion in the Saljuq Period", The Cambridge History of Iran, edit. J. A. Boyle, Cambridge, 1968, V, 296.

5 Köprülü, Fuat, Anadolu'da İslamiyet, nşr. Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 49, (Babinger'le birlikte); Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "XII. ve XIII. Asırlarda Anadolu'daki Fikir Hareketleri ile İçtimai

Müesseselere Bir Bakış”, III. Türk Tarih Kongresi (Tebliğler), Ankara, 1948, s. 294.

6 Eflâkî, Ahmed, Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbu’l-Ârifîn), çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1989, I, 294.

7 Aksarâyî, Kerimeddin Mahmud, Selçukî Devletleri Tarihi (Müsâmeretü’l-Ahbâr), çev. M. Nuri Gençosman, Ankara, 1943, s. 174-175.

8 Lambton, A. K., “Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuk Empire and the Ilkhanete”, Studia Islamica, LXVIII (1988), s. 46.

9 Bu nasihat mektubu için bkz. İbnu’l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, el-Futûhâtu’l-Mekkiyye, Mektebetu’s-Sakafatu’r-Reyniyye, b. y. y., b. t. y., IV, 547-548.

10 Uzunçarşılı, “XII. -XIII. Asırlarda Anadolu’da Fikir Hareketleri”, s. 296-297; Cahen, Claude, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, çev. Yıldız Moran, İstanbul, 1984, s. 251-252; Tahralı, Mustafa, “Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye’ye tesirleri”, Endülüs’ten İspanya’ya, Ankara, 1996, s. 70.

11 İbnu Mulakkin, Sirâcuddin Ebû Hafs Umer b. Ali b. Ahmed, Tabakatu’l-Evliyâ, nşr. Nureddin Şureybe, Beyrut, 1986, s. 443.

12 İbnu Bîbî, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca’ferî er-Rugadî, el-Evâmiru’l-Alâiye fi’l-Umûri’l-Alâiye, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, 1996, I, 251-252.

13 Bkz. Melikoff, Iréne, “Les Origines Centre-Asiatiques du Sufisme Anatolian”, Turcica, XX (1988), s. 7-18.

14 Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, s. 250.

15 Balcıoğlu, Tahir Harîmî, Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları, (Hilmi Ziya Ülken’in mukaddime yazısıyla birlikte), b. y. y., b. t. y., s. 83.

16 Bu konuyla ilgili bazı örnekler için bkz. İbnu Battûta, Seyahatnâme-i İbnu Battûta, çev. Mehmed Şerif, İstanbul, 1333-1335, I, 327-328, 335-337; Evliya Çelebi, Muhammed Zıllî b. Derviş, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Derseâdet, 1314-1318, II, 18.

17 Bazı örnekler için bkz. a. k., II, 18; III, 453; V, 61.

18 Balcıoğlu, a.g.e., s. 88; Gordlevski, a.g.e., s. 317.

19 Câmî, Abdurrahman, Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds, (Lâ

mii' Çelebi tercüme ve şerhiyle birlikte), İstanbul, 1980, s. 513; 514.

20 A. k, s. 491; Ali Şir Nevâyî, Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve, nşr. Kemal Eraslan, Ankara, 1996, s. 276-277.

21 Köprülü, Anadolu'da İslamiyet, s. 48-49; Ocak, Ahmet Yaşar, Babaîler İsyanı, İstanbul, 1996, s. 63-64; a. mlf., La Revolte de Baba Resul ou la Formation de L'Heterodoxie Musulmane en Anatolie au XIII. Siecle, Ankara, 1989, s. 27. Bu heterodoks şeyh ve dervişlerin Anadolu'daki yaşayışları, statüleri, Sünni yazarların ve halk kitlelerinin bunlara yaklaşımı hakkında bazı tespitler için ayrıca bkz. Turan, Osman, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustâtu al-Adâle fî Kavâid is-Saltana", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Köprülü Armağanı, İstanbul, 1953, s. 531-552.

22 Heterodoks sufilerin, Anadolu'da meydana gelen ihtidalarda oynadığı roller ve bu konudaki bir değerlendirme için bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, "Bazı Menâkıbnamelere Göre XIII-XIV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", Osmanlı Araştırmaları, II, İstanbul, 1981, s. 31-42.

23 Câmî, a.g.e., s. 484-485.

24 Evliya Çelebi, a.g.e., III, 194.

25 Köprülü, Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1991, s. 196-204.

26 Babinger, Franz, Anadolu’da İslamiyet, çev. Ragıp Hulusi, nşr. Mehmet Kanar, İstanbul, 1996, s. 17.

27 Âşıkpaşazâde, Âşıkpaşazâde Tarihi (Tevârih-i Âli Osman), nşr. Âli Beğ, İstanbul, 1332, s. 205.

28 Nizamülmülk, Siyasetname, çev. Muhammed Şerif Çavdaroğlu, İstanbul, ts., s. 72.

29 Ahmed b. Mahmud, Selçuk-Name, nşr. Erdoğan Merçil, İstanbul, 1977, II, 9-10.

30 Hasluck, F. W., Christianity and Islam under the Sultans, Oxford, 1929, I, 167.

31 Vryonis, Speros Jr., The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Elevent through the Fifteenth Century, London, 1971, 382.

32 Ünver, Süheyl, “Anadolu Selçuklu Hanedanı Tahtları Üzerine”, VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara, 1972, I, 406.

33 Köprülü, Anadolu’da İslamiyet, s. 42.

34 İbnu Bîbî, el-Evâmiru’l-Alâiye, I, 241.

35 Er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, Râhatu’s-Sudûr ve Âyetu’s-Surûr, çev. Ahmet Ateş, Ankara, 1957, I, 65.

36 Eflâkî, a.g.e., I, 420.

37 A. k., I, 375-376.

38 Turan, Osman, “Les Souverains Seldjoukides et Leurs Sujets Non-Musulmans”, Studia Islamica, I, 86.

39 İbnu’l-Adîm, Kemaleddin Ebû’l-Kasım ‘Umer, Zubdetu’l-Haleb fî Tarîhi’l-Haleb, nşr. Sâmi ed-Dehhân, Damas, 1954, II, 295 (neşredenin haşiyesi).

40 İbnu Bîbî, Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara, 1941, s. 35.

41 İbnu’l-Esîr, ‘Izzuddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed, el-Kâmil fî’t-Tarîh, Beyrut, 1965-1966, XII, 146.

42 Affan Seljuk, “Saljukid Period and the Persian Historiography”, Islamic Culture, III (1977), s. 181.

43 Er-Râvendî, a.g.e., I, 121.

44 Şiirle birlikte bkz. İbnu Bîbî, el-Evâmiru’l-Alâiye, I, 111-113.

45 A. k., I, 149; Togan, Zeki Velidî, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul, 1981, s. 205.

46 Mektup için bkz. İbnu’l-Arabî, a.g.e., IV, 547-548.

47 Hasluck, a.g.e., I, 167.

48 Neşrî, Mehmed, Kitâb-ı Cihan-Nûma, nşr. F. R. Unat-M. A. Köymen, Ankara, 1949, I, 37-39.

49 Devletşah, Tezkire-i Devletşah, çev. Necati Lügal, Ankara, 1963-1967, I, 313.

50 Köprülü, Anadolu’da İslamiyet, s. 53.

51 Bütün bu adı geçen şahsiyetlerin din büyüklerine gösterdikleri yakın ve sıcak ilişkilerle ilgili olarak sırasıyla bkz. İbnu Bîbî, a.g.e., II, 93-94, 132, 207-208.

52 Köprülü, Fuad, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Ankara, 1999, s. 65.

53 Er-Râvendî, a.g.e., I, 65.

54 İbnu Bîbî, el-Evâmiru’l-Alâiye, I, 246.

55 A. k., I, 32.

56 Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1996, s. 438.

57 Mesela bkz. İbnu Bîbî, el-Evâmiru’l-Alâiye, II, 76.

58 Aksarâyî, a.g.e., s. 145.

59 A. k., s. 172.

60 Bkz. Takârîru’l-Manâsıb, nşr. Osman Turan (Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar içinde), Ankara, 1988, s. 79.

61 El-Hûyî, Hasan b. Abdi’l-Mu’min, Rusûmu’r-Resâil ve Nucûmu’l-Fezâil (Gunyetu’l-Kâtib ile birlikte), nşr. Adnan Sadık Erzi, Ankara, 1963, s. 34.

62 Bkz. Kazvînî, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud, Âsâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-Ibâd, Beyrut, ts., s. 537-538.

63 Takârîru’l-Manâsıb, s. 80.

64 Örnek olarak bkz. İbnu Kesîr, ‘Imâduddîn Ebu’l-Fidâ, el-Bidâye ve’n-Nihâye, Beyrut, 1977, XII, 69; Ayrıca bkz. Köprülü, Anadoluda İslamiyet, s. 49.

65 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara, 1988, s. 122.

66 İbnu Battûta, a.g.e., I, 310, 350.

67 Mesela bkz. İbnu Bîbî, el-Evâmiru’l-Alâiye, I, 244.

68 Ez-Ziriklî, Hayruddin, A’lâm, Beyrut, 1969, VIII, 41-42.

69 Turan, Osman, “Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, Belleten, XLV/47 (1948), s. 74.

70 Anevî, Kadı Burhaneddin Ebû Nasr b. Mesud, Enîsu’l-Kulûb, Bazı kısımlarıyla nşr. M. F. Köprülü, Belleten, VII/27 (1943), s. 483.

71 İbnu Bîbî, el-Evâmiru’l-Alâiye, I, 227.

72 Bu örnek için bkz. Aksarâyî, a.g.e., s. 151.

73 Mesela bazıları için bkz. İbnu Bîbî, el-Evâmiru’l-Alâiye, I, 196-197; a. mlf., Anadolu Selçukî Devleti Tarihi, s. 140; el-Hûyî, Rusûmu’r-Resâil, s. 35; Takârîru’l-Manâsıb, s. 53; Eflâkî, a.g.e., I, 467-468; II, 227-228.

74 Köprülü, M. Fuad, “Ortazaman Türk Hukuk Müesseseleri. İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur? ”, II. Türk Tarih Kongresi (20-25 Eylül 1937), İstanbul, 1943, s. 410.

75 Turan, “Les Souverains Seldjoukides”, s. 80.

76 İbnu Bîbî, el-Evâmiru’l-Alâiye, II, 73-74; Akdağ, Mustafa, Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, İstanbul, 1995, s. 21.

77 Aksarâyî, a.g.e., s. 136; İbnu Bîbî, Anadolu Selçukî Devleti Tarihi, s. 250.

78 Turan, Osman, “L’Islamisation dans la Turquie du Moyan Age”, Studia Islamica, X, s. 139, 146.

79 İhtar mektubu için bkz. İbnu’l-Arabî, a.g.e., IV, 547-548; Aksarâyî, a.g.e., s. 354-355.

80 Ebu’l-Ferec, Gregory (Bar Hebraeus), Ebu’l-Ferec Tarihi, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara, 1945-1950, II, 543.

81 Süryani Mihael, Süryani Mihael Vekayinamesi, çev. Hrant Adreasyan, (TTK Kütüphanesinde basılmamış nüsha), Ankara, 1944, II, 73, 135, 278.

82 Niketas Khoniates, Historia, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1995, s. 24-25.

83 Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, s. 79.

84 Roux, Jean-Paul, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, 1994, s. 33.

85 Feridun Ahmed Beğ, Mecmuatu Münşeâti’-Selâtîn, İstanbul, 1264, I, 51, 58.

86 Er-Râvendî, a.g.e., I, 65.

87 Seyyidlerin bizzat kendilerine verilen ferman ve beratlarla ilgili örnekler için bkz. Takârîru’l-Manâsıb, s. 70-75; Feridun Beğ, a.g.e., I, 58, Turan, Osman, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, Ankara, 1988, s. 55-57.

88 Örnek olarak bkz. Kazvînî, a.g.e., s. 538.

89 Bkz. el-Hûyî, Rusûmu’r-Resâil, s. 40-41.

90 İmam ve hatiplerin tayin menşurlarına örnek olarak bkz. Takârîru’l-Manâsıb, s. 63, 65-66; el-Hûyî, Rusûmu’r-Resâil, s. 37-38; Turan, T. S. H. Resmi Vesikalar, s. 48-49, 50.

91 Takârîru’l-Manâsıb, s. 66.

92 Örnek olarak bkz. İbnu Bîbî, el-Evâmiru’l-Alâiye, I, 119.

93 Bu hafızlıklarla ilgili olarak bkz. Takârîru’l-Manâsıb, s. 64-65; Turan, T. S. H. Resmi Vesikalar, s. 49.

94 Bkz. Turan, “Celaleddin Karatay”, s. 80, 138, 147.

95 El-Kalkaşandî, Ahmed b. Ali, Subhu’l-A’şâ fî Sınâati’l-İnşâ, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Beyrut, 1987, XIV, 178.

96 Bkz. el-Hûyî, Rusûmu’r-Resâil, s. 36-37; Takârîru’l-Manâsıb, s. 57 vd., 61 vd.; Turan, T. S. H. Resmi Vesikalar, s. 47-48.

97 Turan, Osman, “Selçuklu Kervansarayları”, Belleten, X/39 (1946), s. 492; Ocak, Babaîler İsyanı, s. 65; Ocak, A. Y. -Farukî, S., “Zaviye”, İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1986, XIII, 470. Zaviyelerle ilgili geniş bir araştırma için ayrıca bkz. Barkan, Ömer Lütfi, “İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, VD., II, Ankara, 1942, 279-304; Ocak, Ahmet Yaşar, “Zaviyeler: Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme”, VD., XII (1978), s. 247-270.

98 El-Kalkaşandî, a.g.e., XIV, 178.

99 Barkan, a. g. m., s. 291-292, 301.

100 Bu menşurlar içn bkz. el-Hûyî, Rusûmu’r-Resâil, s. 39-40; Takârîru’l-Manâsıb, s. 66-68, 79.

KAYNAKLAR

Abdulkerim b. Şeyh Musa, Makâlât-ı Seyyid Hârûn, nşr. Cemal Kurnaz, Ankara, 1991.

Affan Seljuk, “Saljuqid Period and the Persian Historiography”, Islamic Culture, III (1977), s. 171-185.

Ahmed b. Mahmud, Selçuk-Name, nşr. Erdoğan Merçil, İstanbul, 1977.

Akdağ, Mustafa, Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, İstanbul, 1995.

Aksarâyî, Kerimuddin Mahmud, Selçukî Devletleri Tarihi, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara, 1943.

Ali Şir Nevâyî, Nesâyimu’l-Mahabbe min Şemâyimu’l-Fütüvve, nşr. Kemal Eraslan, Ankara, 1996.

Âli, Gelibolulu Mustafa, Kunhu’l-Ahbâr, İstanbul, 1277.

Anevî, Kadı Burhâneddin Ebû Nasr b. Mesûd, Enîsu’l-Kulûb, Belleten, VII/27 (1943), çeviri kısmı: 459-495, Farsça metin kısmı: 497-522. sayfalar.

Anna Comnena, Alexiad, çev. Bilge Umar, İstanbul, 1996.

Âşıkpaşazâde, Âşıkpaşazâde Tarihi (Tevârih-i Âli Osman), nşr. Âli Beğ, İstanbul, 1332.

Ayas, Mehmet Rami, Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara, 1991.

Azimî, Azimî Tarihi, Selçuklularla ilgili bölümleri nşr. Ali Sevim, Ankara, 1988.

Babinger, Franz, Anadolu’da İslamiyet, Köprülü ile birlikte nşr. Mehmet Kanar, İstanbul, 1996.

Balcıoğlu, Tahir Harîmî, Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları, Kanaat Kitabevi, b. y. y. -b. t. y.

Barkan, Ömer Lütfü, “İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi, II, Ankara, 1942, s. 279-304.

Bausani, A., “Religion in the Saljuq Period”, The Cambridge History of Iran, edit. J. A. Boyle, Cambridge, 1968, V, 283-302.

Bayram, Mikail, Ahi Evren, Ankara, 1995.

Bayram, M., Şeyh Evhadu’d-Din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Hareketi, Konya, 1999.

Bosch, Clemens, “Tarihte Anadolu”, II. Türk Tarih Kongresi (20-25 Eylül 1937), İstanbul, 1943, s. 801-811.

Browne, Edward G., A Literary History of Persia, Cambridge, 1956, (I-II).

El-Burgâzî, Yahya b. Halil b. Çoban, Fütüvvet-nâme, nşr. Abdulbaki Gölpınarlı, İktisat Fakültesi Mecmuası, XV/I-IV (1953-1954), s. 111-148.

Cahen, Claude, “The Turkish Invasion: The Selchükides”, A History of the Crusades, edit. Kenneth M. Setton-Marshall W. Baldwin, Philadelphia, 1955, I, s. 135-176.

Cahen, Cl., Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, çev. Yıldız Moran, İstanbul, 1984/Osmanlılardan Önce Anadolu, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul, 2000.

Câmî, Abdurrahman, Nefehâtu’l-Uns min Hadarâti’l-Kuds (Lâmî’ Çelebi tercüme ve şerhi ile birlikte), İstanbul, 1980.

Çetin, Osman, “Anadolu’nun İslamlaşmasında Kadınların Rolü”, III. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, (20-22 Mayıs 1993), Konya, 1994, s. 61-69.

Çetin, O., Anadolu’da İslamiyetin Yayılışı, İstanbul, 1990.

Devletşah b. Bahtişâh-ı Semerkandî, Tezkire-i Devletşah, çev. Necati Lügal, Ankara, 1963-1967.

Ebu’l-Ferec, Gregory (Bar Hebraeus), Ebu’l-Ferec Tarihi, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara, 1945-1950.

Ebu’l-Fidâ, ‘Imâduddin İsmail b. Muhammed b. ‘Umer, Kitâbu Takvîmu’l-Buldân, nşr. M. Reinaud-M. L. B. Mac Guckin de Slane, Paris, 1840.

Eflâkî, Ahmed, Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Ârifîn), çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1989.

Elvan Çelebi, Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Manâsıbı'l-Unsiyye, nşr. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, 1995.

Evliyâ Çelebi, Muhammed Zıllî b. Derviş, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Derseâdet, 1314-1318.

El-Fergânî, Seyfuddin Muhammed, Divan, kısmî nşr. ve çev. Ahmet Ateş, Belleten, XXIII/91 (1959), s. 415-456.

Feridun Ahmed Beğ, Mecmuatu Münşeâti's-Selâtîn, İstanbul, 1264.

Gibbons, Herbert Adams, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, çev. Ragıp Hulusi Özdem, Osmanlıcadan aktaran: Hüseyin Dağ, Ankara, 1998.

Gordlevski, V., Anadolu Selçuklu Devleti, çev. Azer Yaran, Ankara, 1988.

Gölpınarlı, Abdulbaki, "Burgâzi ve Fütüvvet-namesi", İFM, XV/I-IV (1953-1954), 76-153.

Gölpınarlı, A., "Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvet-Namesi", İFM, XVII/I-IV (1955-1956), s. 26-72.

Gölpınarlı, A., Mevlana, Hayatı ve Eserlerinden Seçmeler, İstanbul, 1958.

Gölpınarlı, A., Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul, 1992.

Hacı Bektaş-ı Velî, Makâlât, nşr. Esad Coşan, İstanbul, ts.

Halil Ethem (Eldem), "Anadolu'da İslâmî Kitabeler", Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası, 27 (1332); 33 (1333); 34 (1333); 35 (1334); 36 (1336).

Hamdullah Mustawfî of Qazwîn, Nuzhat-al-Qulûb (The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulûb), Translated by G. Le Strange, London, 1919.

Hasluck, F. W., Bektaşilik Tetkikleri, çev. Ragıp Hulusi, İstanbul, 1928.

Hasluck, F. W., Christianity and Islam Under the Sultans, Oxford, 1929.

Hilmi Ziya (Ülken), "Anadolu Tarihinde Dinî Ruhiyat Müşahedeleri", Mihrab, 13-14 (1340) s. 434-448; 15-16 (1340), s. 515-530.

El-Hûyî, Hasan b. Abdi'l-Mu'min, Rusûmu'r-Resâil ve Nucûmu'l-Fezâil (Gunyetu'l-Kâtib ile birlikte), nşr. Adnan Sadık Erzi, Ankara, 1963.

El-Hûyî, Gunyatu'l-Kâtib ve Munyetu't-Tâlib (Rusûmu'r-Resâil ile birlikte), nşr. Adnan Sadık Erzi, Ankara, 1963.

İbnu Battûta, Seyahatnâme-i İbnu Battûta, çev. Mehmed Şerif, İstanbul, 1333-1335.

İbnu Bîbî, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca'ferî er-Rugadî, el-Evâmiru'l-Ala'iye fi'l-Umûri'l-Ala'iye, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, 1996.

İbnu Bîbî, Anadolu Selçukî Devleti Tarihi, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara, 1941.

İbnu Hacer, Şihabuddin Ahmed el-Askalânî, ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine, Kahire, 1966, (I-V).

İbnu Hallikân, Ebul'Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân, Kahire, 1948.

İbnu Kesîr, 'Imaduddin Ebu'l-Fida, el-Bidâye ve'n-Nihâye, Beyrut, 1977.

İbnu'l-Adîm, Kemalüddin Ebu'l-Kasım 'Umer, Zübdetu'l-Haleb fî Tarîhi Haleb, nşr. Sâmi ed-Dehhân, Damas, 1954, (I-II).

İbnu'l-Adîm, Buğyetu't-Taleb fî Tarîhi Haleb, nşr. Ali Sevim, Ankara, 1976.

İbnu'l-Adîm, Biyografilerle Selçuklular Tarihi (Seçmeler), çev. Ali Sevim, Ankara, 1989.

İbnu'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, el-Futûhâtu'l-Mekkiyye, Mektebetu's-Sakafatu'r-Reyniyye, b. y. y. -b. t. y.

İbnu’l-Esîr, ‘Izzuddin Ebu’l-Hasen Ali b. Ebi’l-Kerem Muhammed, el-Kâmil fî’t-Tarîh, Beyrut, 1965-1966.

İbnu’l-Kalânisi, Ebû Ya’lâ Hamza, Zeylu Tarihi Dımaşk, nşr. H. F. Amedroz, Beyrut, 1908.

İbnu’l-Mulakkin, Siracuddin Ebû Hafs Umer b. Ali b. Ahmed, Tabakatu’l-Evliyâ, nşr. Nureddin Şureybe, Beyrut, 1986.

Kafesoğlu, İbrahim, “Doğu Anadolu’ya İlk Selçuklu Akını (1015-10220) ve Bunun Tarihi Ehemmiyeti”, 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Köprülü Armağanı, İstanbul, 1953, s. 259-274.

Kafesoğlu, İ., Harezmşahlar Devleti, Ankara, 1992.

El-Kalkaşandî, Ahmed b. Ali, Subhu’l-A’şâ fî Sınâati’l-İnşâ, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Beyrut, 1987.

Kazvînî, Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud, Âsâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-Ibâd, Beyrut, ts.

Köprülü, M. Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, 1991.

Köprülü, M. F., Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Ankara, 1999.

Köprülü, M. F., Anadolu’da İslamiyet, Babinger’le birlikte nşr. Mehmet Kanar, İstanbul, 1996.

Köprülü, M. F., “Ortazaman Türk Hukuk Müesseseleri. İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur? ”, II. Türk Tarih Kongresi (20-25 Eylül 1937), İstanbul, 1943, s. 383-418.

Köprülü, M. F., “Ebû İshak Kâzerûnî ve Anadolu’da İshakî Dervişleri”, Belleten, XXXIII/130 (1969), s. 225-232.

Köprülüzâde M. F., “Selçukîler Zamanında Anadolu’da Türk Medeniyeti”, Millî Tetebbular Mecmuası, II/V (1331), s. 193-132.

Köprülüzade M. F., Türkiye Tarihi, İstanbul, 1923.

Kudâme b. Ca’fer, Ebu’l-Ferec el-Kâtib el-Bağdâdî, Kitâbu’l-Harac ve San’atu’l-Kitâbe, nşr. M. J. De Goeje, Bağdat, 1889.

El-Kureşî, Muhyiddîn Ebu Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed, el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye, nşr. Abdu'l-Fettah Muhammed el-Hulv, Kahire, 1993.

Lambton, A. K., "Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate", Studia Islamica, LXVIII (1988), s. 27-60.

Melikoff, Irene, "Les Origines Centre-Asiatiques du Sufisme Anatolian", Turcica, XX (1988), s. 7-18.

Melikoff, I., "L'Islam Hétérodoxe en Anatolie", Turcica, XIV (1982), s. 142-154.

Müneccimbaşı, Ahmed Dede, Müneccimbaşı Tarihi (Sahâifu'l-Ahbâr fî Vekâyiu'l-A'sâr), çev. İsmail Erünsal, İstanbul, ts.

Neşrî, Mehmed, Kitâb-ı Cihan-Nûma, nşr. Faik Reşit Unat-Mehmet A. Köymen, Ankara, 1949.

Niketas Khoniates, Historia, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1995.

Nizamülmülk, Siyasetname, çev. Muhammed Şerif Çavdaroğlu, İstanbul, ts.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Bazı Menakıbnamelere Göre XIII-XIV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü", Osmanlı Araştırmaları, II, İstanbul, 1981, s. 31-42.

Ocak, A. Y., "Zaviyeler: Dinî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme", VD, XII (1978), s. 247-270.

Ocak, A. Y., "XIII-XV. Yüzyıllarda Türk-Hristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", Belleten, 214 (1991).

Ocak, A. Y. -Farûkî, S., "Zaviye", İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1986, XIII, 468-476.

Ocak, A. Y. La Revolte de Baba Resul ou la Formation de L'Heterodoxie Musulmane en Anatolie Au XIII. Siecle, Ankara, 1989.

Ocak, A. Y., Babaîler İsyanı, İstanbul, 1996.

Ocak, A. Y., Alev İ ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İstanbul, 2000.

Ocak, A. Y., Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler, Ankara, 1992.

Er-Ravendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, Râhatu's-Sudûr ve Âyetu's-Surûr, çev. Ahmed Ateş, Ankara, 1957.

Roux, Jean-Paul, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, 1994.

Sevim, Ali, Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi (Başlangıçtan 1086'ya kadar), Ankara, 1988.

Sipehsâlâr, Feridûn b. Ahmed, Mevlana ve Etrafındakiler, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1977.

Süryani Mihâel, Süryani Mihâel Vekâyinamesi, çev. Hrant Andreasyan, Ankara, 1944 (TTK Kütüphanesinde basılmamış nüsha).

Şeşen, Ramazan, "Klasik İslam Kaynaklarına Göre Eski Türklerin Dini ve Şaman Kelimesinin Menşei", Tarih Enstitüsü Dergisi, 10-11 (1979-1980), İstanbul, 1981.

Tahralı, Mustafa, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri", Endülüs'ten İspanya'ya, Ankara, 1996, s. 69-78.

Takârîru'l-Manâsıb, nşr. Osman Turan, (Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar içinde), Ankara, 1988.

Taneri, Aydın, Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı, Konya, 1977.

Taşköprüzâde, 'Usamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, eş-Şakâiku'n-Numaniyye fî 'Ulemâi'd-Düveli'l-Usmâniyye, nşr. Ahmed Suphi Fırat, İstanbul, 1405.

Temir, Ahmet, Caca Oğlu Nur el-Dîn'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara, 1989.

Togan, Zeki Velidî, Umûmî Türk Tarihine Giriş, İstanbul, 1981.

Turan, Osman, “Celaleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, Belleten, XLV/47 (1948), s. 17-171.

Turan, O., “L’Islamisation dans la Turquie du Moyan Age”, Studia Islamica, X, s. 137-152.

Turan, O., “Les Souverains Seldjoukides et les Leurs Sujets Non-Musulmans”, Studia Islamica, I, s. 65-100.

Turan, O., “Selçuk Kervansarayları”, Belleten, x/39 (1946), s. 471-496.

Turan, O., “Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustâtu’l-Adâle fî Kavâidi’s-Saltana”, 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Köprülü Armağanı, İstanbul, 1953, s. 531-552.

Turan, O., “Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyesi ve Hayatı”, Belleten, XLII/42 (1942), s. 197-235.

Turan, O., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1996.

Turan, O., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, Ankara, 1988.

Turan, O., Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul, 1996.

Turan, O., Türk Cihan hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul, 1997, (I-II).

Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekayî-nâmesi (Papaz Grigor’un zeyli ile birlikte), çev. Hrant Andreasyan, Ankara, 1987.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “XII. ve XIII. Asırlarda Anadolu’daki Fikir Hareketleri İle İctimai Müesseselere Bir Bakış”, III. Türk Tarihi Kongresi (Tebliğler), Ankara, 1948, s. 287-306.

Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara, 1988.

Uzunçarşılı, İ. H., Kitabeler, İstanbul, 1347-1929.

Ünver, Süheyl, “Anadolu Selçuklu Hanedanı Tahtları Üzerine”, VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara, 1972, I, 404-412.

Vilayet-nâme (Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli), nşr. Abdulbaki Gölpınarlı, İstanbul, 1958.

Vryonis, Speros Jr., The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Elevent through the Fifteenth Century, London, 1971.

Wittek, Paul, Menteşe Beyliği, çev. O. Ş. Gökyay, Ankara, 1944.

Wittek, P., The Rise of the Ottoman Empire, London, 1963.

Yınanç, Mükrimin Halil, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I, Anadolu'nun Fethi, İstanbul, 1944.

Ez-Ziriklî, Hayruddin, A'lâm, Beyrut, 1969.

Anadolu Selçukluları Zamanında Evhadî Dervişler / Prof. Dr. Mikâil Bayram [s.320-327]

Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Anadolu Selçukluları zamanı, fikir hareketleri bakımından çok renkli ve çeşitlidir. Bu renklilik ve çeşitlilik, büyük ölçüde birbirinden küçük nüanslarla ayrılan pek çok dinî zümrelerden kaynaklanmaktadır. Abdallar, Ahiler, Haydarîler, Kalenderler (Cavlakîler), Mevlevîler, Babaîler, Bektaşiler, Şemsîler, Evhadîler, Rufaîler, Ekberîler, Kübrevîler vs. bu dönemde Anadolu'da faaliyet gösteren dinî, siyasî ve fikrî zümrelerdir. Bu zümreler Anadolu insanını teşkilâtlandırmakla kalmıyor, bugünkü siyasî partilerin yaptığı gibi tabanda kültürel ve siyasî kadrolaşmayı da sağlıyordu. Her tarikatın ve dinî zümrenin cemaatı, desteklediği şehzadeyi ve bu şehzadenin siyasî kadrosunu iktidara getirmek için faaliyet göstermekte idi. İşte bu faaliyetler sonucu zaman zaman iktidar bunalımları ve iç çatışmalar da meydana gelmekteydi.

Bu devirde meydana gelen ve "Babaîler İsyanı" diye bilinen Türkmen hareketleri, bu tür bir siyasî-dinî (tasavvufî) harekettir. Mevlânâ ve hocalarının başlattığı ve XIII. asır sonlarında "Mevlevîlik" diye adlandırılan hareket de, aslında dinî-siyasî (tasavvufî) bir harekettir. 1256 yılından itibaren uzun bir süre iktidar olmuştur. Moğolların ve Moğol yanlısı iktidarların himayesini kazanmıştır. Mevlânâ'nın mektupları ve sohbetleri incelendiği zaman, onun devrinin siyasîleri ile sıkı ilişkiler içinde bulunduğu ve belli bir siyasî kadronun fikrî tabanını oluşturmaya yönelik faaliyetler içinde olduğu, rahatlıkla fark edilebilmektedir.

Bu dini ve fikri akımların birçoğu dışarıdan Anadolu'ya gelmiştir. Yesevîlik, Kalenderlik, Kadirîlik, Kübrevîlik gibi. Fakat bu akımlardan

bazıları Anadolu’dan neş’et etmiş ve belli bir merkezden yönetilmiştir. Meselâ Ekberiye hareketi; Muhyi’d-din İbnü’l-Arabî’nin üvey oğlu Sadrü’d-din Konevî’nin başlattığı bir fikri cereyan olup, merkezi Konya idi. Celâliye veya Mevlevîlik denilen dinî-tasavvufi hareket de, Mevlânâ ve hocalarının başlattığı bir fikrî akım olup, daha sonraları Mevlânâ’nın halifeleri (Post-nişînler) tarafından bir tarikat ocağı haline getirilmiştir. Bu hareketin merkezi de Konya olmuştur. Keza Bektaşilik hareketi de Anadolu orijinlidir. Kurucusu olan Hacı Bektaş-ı Veli, bugünkü adı Hacıbektaş olan Sulucakarahöyük’de yaşadığı ve meftun olduğu için, burası tarih boyunca Bektaşiliğin merkezi konumunda olmuştur.

Anadolu Selçukluları Devri’nin en ünlü şair-mutasavvıflarından olan, Türkmen asıllı Şeyh Evhadü’d-din Hâmid el-Kirmânî’nin başlattığı Evhadiyye hareketi de, XIII. asrın başında Kayseri’den neş’et etmiş, en güçlü siyasî-fikrî ve dinî (tasavvufî) bir mahiyette tezâhür etmiştir. Özellikle I. Giyasü’d-din Keyhüsrev ve oğlu I. Alâü’d-din Keykubad zamanında iktidarın destek ve himayesini kazanmıştır. Bu hareket aslında, 34. Abbasî halifesi en-Nâsır li-Dinillah’ın organize ettiği ve yönettiği “Fütüvvet Teşkilâtı”na bağlı olarak kurulmuştur. Şeyh Evhadü’d-din Kirmânî Abbasî Halifeliği tarafından, Anadolu’ya Şeyhu’ş-şuyûhi’r-Rum (Anadolu’daki şeylerin şeyhi) olarak gönderilmiştir. Bu bakımdan Evhadü’d-din Fütüvvet Teşkilâtı’nı Anadolu’da kadrolaştıran ve yöneten kişidir. Bu yönü ile O, Anadolu Ahi Teşkilâtı’nın (Ahiyân-ı Rum) ve bu teşkilâtın kadınlar kolu olan Anadolu Bacıları Teşkilâtı’nın (Bacıyân-ı Rum) teşekkülünde de büyük rol oynamıştır. Evhadü’d-din’in

Ahi Teşkilâtı’nın baş mimarı sayılan ve “Ahi Evren” diye bilinen Şeyh Nâsîrü’d-din Mahmud el-Hoyî’nin kayınpederi ve Bacılar Teşkilâtı’nın lideri Fatma Bacı’nın babası olduğunun hatırlanması, onun Anadolu’ya has

olan bu iki tarihî kuruluş içindeki yeri ve önemini açıklamaya yeterlidir. Ahi Teşkilâtı ve bu teşkilatın kadınlar kolu olan Bacılar Teşki

lâtı (Baciyân-ı Rum) da, ilk olarak Kayseri'de kurulmuş ve buradan da Anadolu'ya yayılmıştır.

Evhadü'd-din-i Kirmânî Kayseri'de sur içinde bulunan Ahilere ait sanayi sitesinde, Dabbağlar (Dericiler) Çarşısı ile Külah-duzlar Çarşısı arasındaki mescide bitişik olan Hanikâhda ikamet ediyordu. Bu hanikâhın bir kapısı mescide, bir kapısı da kızı Fatma Hatun'un oturduğu eve açılıyordu.[1] İşte bu hanikâhda irşad ve tedris ile meşgul idi. Çevresindekilerle Türkçe olarak konuştuğu için, Türkmenler arasında büyük bir şöhrete sahip olmuş ve geniş bir çevre edinmiştir. O dönemde Anadolu'daki Ahiler çoğunlukla ona mensup idiler. Bununla beraber o, İran kültür ve edebiyatına çok vakıf iyi bir şairdir. Evhadü'd-din-i Kirmânî Kayseri'de ikamet ettiği zamanlarda, sık sık Erciyes Dağı eteğindeki Battal Mescidi'ne gider burada itikafa çekilirdi.[2] Bazı talebelerini burada çilleye sokardı. Burada onun gözetiminde çilleye giren Zahid Türk diye anılan zatın, Hacı Bektaş-ı Veli olduğu karinelerden anlaşılmaktadır.[3]

Anadolu Selçukluları Sultanı I. Gıyasü'd-din Keyhüsrev ikinci defa tahta geçince, (601/1204) hocası Malatyalı Şeyh Mecdü'd-din İshak'ı (618/1221) cülûsunu Abbasî Halifesine bildirmek üzere Bağdad'a göndermiştir.[4] Mecdü'd-din İshak (Şeyh Sadru'd-din-i Konevî'nin babası) o yıl hacca gitmiş, Bağdad üzerinden Anadolu'ya dönerken beraberinde birçok mutasavvıf ve ilim adamlarını da Anadolu'ya celbetmiştir. Ünlü sofî Muhyi'd-din İbnü'l-Arabî, Evhadü'd-din-i Kirmânî, Ebu Ca'fer Muhammed el-Berzâî, Şeyh Nasîrü'd-din Mahmud (Ahi Evren) bunlardan birkaçıdır. Bu olay 601/1204 senesinde vuku bulmuştur. Nitekim Muhyi'd-din İbnü'l-Arabî'nin 602/1205 yılında Konya'da olduğu bilinmektedir.[5] Ebu Ca'fer Muhammed el-Berzâî de "Ravzatü'l-müridîn" adlı eserinde,[6]

Konya’daki evinde Evhadü’d-din-i Kirmânî’nin kendilerine, Hace Yusuf-i Hemedanî’nin (540/1148) bir kerametini anlattığını bildirmekte ve bu kerameti ondan nakletmektedir. Aynı kerameti İbnü’l-Arabî de gene Evhadü’d-din’den naklen anlatmaktadır.7 Böylece I. Gıyasü’d-din Keyhusrev’in elçisi olarak Bağdad’a gönderilen Şeyh Mecdü’d-din İshak’ın, Anadolu’ya dönünce beraberindekilerle birlikte Konya’ya geldikleri anlaşılmaktadır.

Evhadü’d-din’in I. Gıyasü’d-din Keyhüsrev’in ikinci saltanatı devrinde (601-608/1204-1211), bu sultanla görüşmeleri olmuştur. Nitekim bu sultana hitaben bir rubaî de söylemiştir:

“Kayser’in ayağının altında yer eskimekteydi.

Köşkü gökyüzüne yükselmişti.

Ey Keyhüsrev, onun yerini almış durumdasın.

Söyle: O köşk nerde? Kayser ise sanki hiç yakışmadı.”

Evhadü’d-din’in ilk olarak, 1204 yılında Fütüvvet Teşkilâtı’nın bir şeyhi olarak Anadolu’ya geldiği görülmektedir. Bu tarihten itibaren zaman zaman başka ülkelere seyahatleri olmakla beraber, gene Anadolu’ya dönmektedir. Çünkü o, Fütüvvet Teşkilâtı’nın Anadolu’daki Şeyhlerin lideri (Şeyhü’ş-şuyûhi’r-Rum) olarak halife tarafından görevlendirilmişti. Uzun bir süre bu görevde bulunmuştur. Anadolu’da çoğunlukla Kayseri’de ikâmet etmekteydi. Burada bir evlilik de yapmış ve bu evlilikten kızı Fatma Hatun dünyaya gelmiştir.8 Fakat Malatya, Sivas ve Konya’ya da müteaddit defalar uğramıştır.

Evhadü’d-din Anadolu’da bulunduğu sürece, gerek devlet adamlarından, gerek halktan büyük itibar ve saygı görmüştür. Bununla beraber Anadolu’da ona muhalif olan bir çevre de vardı. O kendisine muhalif olan çevreden duyduğu rahatsızlığı, şu rubâisi ile ifade etmektedir:

“ Zamanın elinden nice zulümler gördüm.

Bu zulümler olmasaydı Diyar-ı Rum'a gelmeme ne gerek vardı.

Yüz çeşit san'atım var, bin eziyet çekmem gerekiyor.

Ya Rab! Bu ne sıkıntı ve mahrumiyettir."

Malatya'daki ikâmeti de uzun sürmüştür. Malatya'da ona muhalif çevrenin varlığı dikkati çekmektedir. Burada Ahmed–i Tebrizî adlı birisinin kendisine suikast teşebbüsünde bulunması, bu muhalefetle ilgili olabilir. Kezâ Malatya'nın zengin bir yöneticisi olan Fahru'd-din Hasan ile bozuşarak Malatya'yı bir daha dönmemek üzere terk edişi de, gene ona muhalif olan çevrenin baskılarıyla ilgili olabilir.

Evhadiye hareketinin Kayseri'den sonra en kuvvetli olduğu şehirlerden biri de Sivas idi. "Mirsadü'l-ibad" adlı ünlü eserin sahibi Şeyh Necmü'd-din-i Dâye ile görüşmeleri, Sivas'ta vuku bulmuş olmalıdır. Zirâ Necmü'd-Dâye Moğol istilâsı önünden kaçarak Anadolu'ya sığınmış ve Sivas'a yerleşmiştir. Aslen Tiflis'li olup Sivas'a yerleşen Şeyh Şemsü'd-din Ömer Evhadü'd-din'in önde gelen halifelerindendi.9 Evhadü'd-din'in Menakıb-nâmesini yazan Muhammed el-Alâî bu halifenin oğludur. Bu zatın birçok defalar Sivas'dan Kayseri'ye gelerek Evhadü'd-din ile görüşmeleri olmuştur. Evhadü'd-din-i Kirmânî'nin rubaîlerinin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshasındaki bir kayıttan, bu zatın torunlarının Bünyan'a yerleştikleri anlaşılmaktadır.10

Konya'da bulunduğu sıralarda, Konya'nın mecnûn ve âşık dervişlerinden olan Fakih Ahmed ile aralarında bir olay geçmiştir. Bu Fakih Ahmed'in Evhadü'd-din'in müridlerinden olduğu anlaşılmaktadır.11

Yukarıda da belirtildiği üzere, Evhadü'd-din'in Anadolu'da bulunuşunun politik bir yönü de vardır.

Konya, Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti olmasından dolayı, Evhadü'd-din Anadolu'da bulunduğu dönemlerde birkaç defa Konya'ya uğramıştır.

Anadolu'da Evhadü'd-din'e muhalif olanlardan biri de, Kâmil-i Tebrizî diye bilinen derviştir. Bu derviş Kayseri'deki Danişmend oğullarından kalan Battal Mescidi'nde12 Evhadü'd-din ile görüşmüştür. Bu Kâmil-i Tebrizî ise, Mevlânâ Celâlü'd-din-i Rumî'nin mürşidi Şems-i Tebrizî'den (645/1247) başkası değildir. Zirâ Ahmed Eflâkî "Menakibü'l-arifin"de Şems-i Tebrizî'ye Kâmil-i Tebrizî dendiğini yazmaktadır.13 Ancak Makâlât-ı Şemş-i Tebrizî'den, bir başka Kâmil-i Tebrizî adlı dervişin gene Kayseri'de yaşadığını öğreniyoruz.14

Evhadü'd-din'in Kayseri'de bulunduğu tarihlerde, Şemş-i Tebrizî'nin de Kayseri'de olduğunu biliyoruz. Rahmetli İ. Hakkı Konyalı'nın kütüphanesinde bulunan, Kayseri'nin Hacılar Nahiyesi yolu üzerindeki bir çeşmeye ait 627 (1230) tarihinde Kayseri'de düzenlenen vakfiyeye, Şems-i Tebrizî'de "Şemsü'd-din Muhammed b. Ali et-Tebrizî" adıyla imza koymuştur.15 Durum böyle olunca, Evhadü'd-din'le Kayseri'de Battal Mescidi'nde görüşen, ona muhalefette bulunan, iftira eden Kâmil-i Tebrizî, Şems-i Tebrizî olmalıdır. Diğer Kâmil-i Tebrizî Türkmen olup, bu zatın Evhadü'd-din'e muhalefeti söz konusu olamaz. Zirâ bu Kâmil-i Tebrizî Türkmen çevrelerde büyük bir üne sahip olan, Sultan I. Alâü'd-din Keykubad'ın muteber tuttuğu, saygı gösterdiği bildirilen zâttır. İyi bilinen bir husustur ki, Sultan Alâü'd-din Keykubad zamanında, Kayseri'de yöneticilerle Türkmen dervişler arasında geçimsizlik baş göstermiş, bu durum tehlikeli bir mahiyet arz edince de, Sultan âcilen Konya'dan Kayseri'ye gelmiş, Türkmen dervişler lehine bir siyaset izleyerek, Türkmenlere muhalif olan bazı önde gelen ümerayı idam ederek olayın büyümesini önlemiştir. Evhadü'd-din'nin rubaîlerini derleyen zatın tespit ettiğine göre, Kayseri müşrifi (vakıf mallarını gözeten yönetici) hüküm çıkararak Evhadü'd-din'in ve Ahilerin mallarını müsadere etmiş, o da bunun üzerine Kayseri müşrifini Sultan Alâü'd-din Keykubad'a şikâyet

eden bir mektup yazarak, durumun vahametini sultana bildirmiş ve mektubunda şu rubaisi de yer alıyormuş. Bu rubai aynen şöyledir:

“ Her kim gönül kanıyla bir dirhem biriktirirse,

Onu sana vermedikçe sen ona rahat vermiyorsun.

Herkesi inciterek göçüp gideceksin.

Bari onun malını kendisine bırak öyle git.”16

Devrin tarihçileri Kayseri’de meydana gelen bu olaya çok kısa olarak değinmişler ve olayın mâhiyeti hakkında bir açıklamada bulunmamışlardır. 620 (1223) yılı yazında meydana gelen bu olayda ümeradan bazıları idam edildiğine göre, Kayseri’de çok ciddi problemlerin zuhûr ettiği muhakkaktır.

Evhadü’d-din’in bu rubaîsi, bu olayın mahiyetine ışık tutmakta ve Kayseri’deki yöneticilerin Türkmenlerin mallarını müsadereye giriştikleri anlaşılmaktadır. Bunun sadece Kirmânî’nin mallarını müsadere ile sınırlı olması mümkün değildir. Nitekim Ahi Evren menakıb-nâmesinde de Kayseri’de yöneticilerin Ahi Evren’i taciz ettikleri, onu tutuklamaya kalktıkları bildirilmektedir. Anonim Selçuklu Tarihi’nin bildirdiğine göre, Sultan Alâüddin Keykubad’ın bu tedbir ve uygulamasından sonra da, yöneticilerden hiç kimse bu dervişlere ilişememiştir.17 Türkmen çevreler Alâüddin Keykubad’a, büyük bir şevk ve imanla yakınlık duymaktaydılar. Zaten Menakıb-ı Şeyh Evhadü’d-din-i Kirmânî’de ifade edildiği üzere, Sultan I. İzzeddin Keykâvus’u Sivas’ta zehirleyip, Alâüddin Keykubad’ı iktidara getirenler de Türkmen ümera ve dervişler olmuştur. Evhadü’d-din’in Alâüddin Keykubad’ın tahta geçmesini sağlamak için bazı faaliyetlerde bulunduğu, bu menakıb-nâmede anlatılmaktadır.18

Burada esas belirtmek istediğimiz ve belirtmemiz gereken husus şudur: Anadolu Selçukluları Devri’nde İranî çevreler ile Türkmen çevreler arasında, fikrî, kültürel ve siyasî muhalefet bulunmaktaydı. Bu muhalefet ve

mücadele, XIII. asır boyunca ve XIV. asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu kültürel ve siyasî rekabetin sonucu olarak, Türkmen çevrelerin yarattıkları, baş tacı edindikleri, muteber tuttukları kahraman tiplerin benzeri İranî çevrelerde de yaratılmaktaydı. Türkmenlerin yarattıkları, muteber tuttukları kahraman tiplerinden biri Kayseri'deki Türkmen derviş Kâmil-i Tebrizî idi.

Buna karşılık İranî çevreler de, Şems-i Tebrizî'yi Konya'nın Kâmil Tebrizî'si olarak ortaya atmış ve belli bir meşrebin kahramanı olarak kabul edip muteber tutmuştur. Kezâ Konya'da Fakih Ahmed, mecnun ve âşık bir derviş modeli olarak, Türkmen çevreler arasında büyük bir üne ve şöhrete sahip idi. Buna karşılık İranî çevrelerde, Fakih Ahmed adını taşıyan bir başka âşık dervişi (işte bizim âşık dervişimiz de budur dercesine) ortaya çıkarmışlarıdır. Bu ikinci Fakih Ahmed 651 (1253) yılından sonra vefat etmiş, cenaze namazını da Mevlânâ kıldırmıştır.

Menakib-nâmesinde Evhadü'd-din'in Tokat yöresine gittiğine dair bir haber yoktur. Ancak Kayseri'deki önde gelen mürid ve halifeleri arasında, Tokatlı Nuru'd-din adlı bir halifesi bulunmaktadır.19 Fakat Tokat, Amasya, Niksar ve Çorum yöresi (Danişmend İli), Selçuklular zamanında Türkmen derviş ve fikir adamlarının çok faal ve etkili oldukları bir yöre idi. Türkmencilik ve gazilik ülküsü yörenin mümeyyiz kültürel karakteri idi. Evhadü'd-din'in siyasî ve fikrî bakımdan, bu yöre ile uyum içinde olduğu görülmektedir. Bu itibarla o, bu yöre ile sıkı bir irtibat içinde bulunmuş ve bu yöreye de uğramış olmalıdır. Nitekim Niksar'da Ahi Pehlivan-i Evhadî adlı bir zatın türbesi bulunuyor. 692 (1293)'de ölen bu zatın20 Evhadü'd-din-i Kirmânî'ye yetişmiş olmasa bile, nisbet adından onun kurduğu tarikata (Evhadiyye) mensup olduğu görülüyor. Tokat ve çevresinde Ahilik kuvvetli idi. Ahilerin Evhadü'd-din-i Kirmânî'ye mensubiyetleri göz önünde bulundurulursa, onun bu yörede geniş bir nüfuza sahip olduğu

düşünülebilir. Turhal'da Kirmânî Baba adlı bir makam bulunmaktadır. Bu makamın da Kirmanî'ye izafeten bu ad ile anıldığı muhtemeldir.[21]

Yukarıda ifade edildiği gibi, Evhadü'd-din Anadolu'da Fütüvvet Teşkilâtı'na mensup şeyhlerin lideri (Şeyhu'ş-şuyûhi'r-Rum) olarak Anadolu'da bulunuyordu. Bu bakımdan Anadolu'dan Bağdad'a giderken Zeynü'd-din Sadaka'yı yerine vekil bıraktığını, menakıb-nâmesinden öğreniyoruz. Bu Zeynü'd-din Sadaka, Evhadü'd-din-i Kirmânî'nin meşrebini Anadolu'da devam ettiren en ünlü halifelerindendir. Bu zat önceleri Kayseri'de idi daha sonra Konya'ya yerleşmiştir. Konya'daki Sadırlar mahallesindeki[22] Sadr-ı hâkim zaviyesinde ikâmet ederdi. Bu zatın Şems-i Tebrizî'nin Makâlât'ında sık sık adı geçmiştir.[23] Zaviyesine hanım dervişler de (Fakiregân) devam eder ve sema meclisine katılırlardı. Eflâkî'den öğrendiğimize göre, Mevlânâ'nın kızı Melike bir zaman bu mürideler arasına katılmıştır. Şems-i Tebrizî Konya'ya gelince, Melike Hatun'un onlara katılmasını engellemiştir.[24] Şems-i Tebrizî ile Evhadü'd-din arasındaki zıddiyet, Zeynü'd-din Sadaka ile Şems ve Mevlânâ arasında devam etmiştir.

Moğolların Anadolu'yu işgal etmelerinden sonra, Evhadî dervişler Moğol yönetimine ve Moğol yanlısı yöneticilere muhalif olmuşlar ve bu yüzden de muhtelif zamanlarda, iktidarlara karşı baş gösteren Anadolu'daki Türkmen isyanlarının içinde olmuşlardır. İktidarların onlar üzerindeki ağır baskılarına rağmen, Kayseri ve çevresinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Eratna oğulları zamanında devletten himaye gördükleri görülmektedir. Bu himayenin sonucu olarak, Kayseri'deki Köşk Medrese vakfının gelirleri Evhadî dervişlere tahsis edildiği[25] ve XV. yüzyılda Kayseri, Niğde, Aksaray çevresinde yaygın oldukları görülmektedir.

Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî'nin, Konya Ereğli'sinde Şeyh Bedrü'd-din Yaman ve Şeyh Şihabü'd-din Çoban adlarında iki kardeş olan

iki halifesi vardı. Ahlatlı Hâce Mevdud'un oğulları olan bu iki kardeş, Kayseri'de Evhadu'd-din'in hizmetinde bulunmuşlardır. Ahiliğe gönül veren bu iki kardeşin Ereğli'de bir camii ve bir imaret yaptıkları, ayende ve revendeye hizmet ettikleri bildirilmektedir.26 Kayseri kadısı olan Zahiru'd-din Yusuf, Ereğlili Bedrü'd-din Yaman'ın talebesidir. Niğdeli Kadı Ahmed Kadı Zahirü'd-din Yusuf'tan bahsederken onun büyük bir veli olduğunu, çocukken el ve ayağını öptüğünü, sofrasında yemek yediğini, yaşının küçük olmasından dolayı, zikir ve telkinlerine nail olamadığını yazmaktadır. Bu arada bu zatın Evhadü'd-din-i Kirmânî'ye mensup olduğunu da bildirmektedir.27

Kadı Ahmed eserinin bir başka yerinde, bu şeyh Zahirü'd-din Yusuf'un Merağa şehrinde Ankaralı Ahi Mecdü'd-din'den ders aldığını ve sohbetinde bulunduğunu yazmaktadır.28 Şüphesiz bu Ahi Mecdü'd-din, Evhadîler taifesinden olmalıdır.29 Niğdeli Kadı Ahmed'in anlatımından, bu Kadı Zahirü'd-din'in aslen Merağalı olup Kayseri'ye yerleştiği ve Kayseri kadılığında bulunduğu anlaşılmaktadır.

1261 yılında Anadolu'da meydana gelen iktidar değişikliği sırasında, kadı Zahirü'd-din Yusuf azledilmiştir. Mevlânâ'ya mektup yazarak görevine dönmek için kendisine şefaatte bulunmasını istemiştir. Mevlânâ da adı açıklanmayan bir devlet yetkilisine (Pervane Muînü'd-din Süleyman olmalı) mektup yazarak, alim ve fazıl bir kişi olan Zahirü'd-din'e şefaatte bulunmaktadır.30 Bu mektuptan sonra bu zatın görevine dönüp dönmediğini bilmiyoruz.

Anadolu'da Evhadü'd-din Hâmid'in en ünlü halifelerinden biri de, Şeyh Bahâü'd-din Togan'dır. Bu zat da önceleri Kayseri de bulunuyordu. Sadru'd-din Konevî ile mektuplaşmışlardır.31 Türk şeyhlerin tasavvufi meşrebine dair olan bir risaleyi de, Sadru'd-din Konevî'nin isteğine binaen kaleme almıştır.32 Bu zatın ahfadından olan Şihabü'd-din Ahmet el-Evhadî,

Mısır'da büyük bir üne sahip olmuş "Kitabu'z-zahâir ve't-tuhaf" adlı eserin sahibidir.33

Meşhur Şeyhü'l-İslam Ebu's-Suûd Efendi'ye nispet edilen bir risâlede,34 Yunus Emre'nin şeyhi olarak tanınan Taptuk Emre'nin, Evhadü'd-din-i Kirmânî'ye mensup olduğu ve onun zamanına yetişip, kendisinden istifade ettiği bildirilmektedir. Niğdeli Kadı Ahmed Taptuk Emre'nin ve pek çok müridlerinin, Moğollar tarafından öldürüldüklerini yazmaktadır.35 Nitekim bir el yazması eserin sırtında bulduğum bir notta, "el-Veledü'ş-şefik"de Taptuk Emre'nin,36 "Velâyet-nâme"de Hacı Bektaş'ın halifesi olarak gösterilen İbrahim Hacı'nın,37 Kayseri'nin Develi ilçesinde medfun olduğu kayıtlıdır.

XI. asırda İbrahim Hacı'ya mensubiyeti bulunan dervişler, Develi ve köylerinde mevcut imişler. Niğdeli Kadı Ahmed, bu Taptuklu dervişlerin Evhadü'd-din-i Kirmânî'ye mensup olduklarını yazmaktadır.38 Bu tespite göre, ünlü şairimiz Yunus Emre de bir Evhadî derviştir.

Aksaray ve Kayseri yöresinde Evhadî dervişlerin yaygın olduklarını, Eratna oğulları zamanında himaye gördüklerini yukarıda belirtmiştik. Evhadü'd-din'in bağlılarından olduğu anlaşılan Burhan bin Ömer el-Hafız adlı bir zatın, 730 (1330) tarihinde Aksaray'da Evhadü'd-din'in rubaîlerini istinsah etmiş olması,39 gene Evhadü'd-din'in bağlılarından Zahirü'd-din Yusuf'un Kayseri'de kadılık gibi önemli bir makamda bulunması, bu iki beldede Evhadiye hareketinin, Kirmânî'den sonra da devam ettiğini gösterir. Aksaray ve Kayseri de yaşayan, Somuncu Baba diye tanınan Aksaraylı Şeyh Hamidü'd-din, oğul ve torunlarının da, Evhadü'd-din'in bağlıları olduğu görülmektedir. Özellikle Şeyh Hamidü'd-din'in oğlu şair Yusuf Hakiki'nin eserleri incelendiği zaman, onun "Cemal-peresti" meşrebinde bir sûfi olduğu fark edilmektedir. Şeyh Cemalü'd-din Muhammed el-Aksarâyî'nin, (790/1388) de Evhadü'd-din el-Kirmânî'nin

bazı rubaîlerini şerh ettiği “Nühzet’ül-ervah fi Şerhi Ebyati’ş-Şeyh Evhadü’d-Din el-Kirmânî” adlı bir eser yazması,40 onun zamanında Aksaray ve çevresinde Evhadü’d-din’e bağlılığın ve onun eserlerine ilginin devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca Yusuf Hakikînin Ahi Evren’in “Metali‘u’l-iman” adlı eserini Türkçe’ye çevirmesi41 de, onun Evhadu’d-Din’e ve yakınlarına ilgi duyduğunu göstermektedir. “İlmu’l-meşayih” adlı eserinde Kirmânî’den sitayişle söz etmekte ve onun şiirlerini şahit olarak kullanmaktadır. Bu Yusuf Hakikî’nin oğluna Evhadü’d-din (881/1476), kız torununa Fatma Hatun (845/1441) adlarını koymuş olması,42 bir tesadüf değil Evhadu’d-Din’e ve kızı Fatma Hatun’a duyduğu sevgi ve bağlılığının ifadesi olmalıdır.

Evhadu’d-din’in hicri 635 yılının Şaban ayında (20 Mart-20 Nisan 1238), Bağdad’da öldüğü bilinmektedir. Buna rağmen Evliya Çelebi’nin onun Kayseri’de medfun olduğunu söylemesi,43 Kayseri’de şöhretinin yaygın ve bu yüzden ona makam veya makamlar izafe edilmiş olmasındandır. Konya Musalla Mezarlığı’nda Evhadü’d-din-i Kirmanî’ye nisbet edilen bir türbe bulunmaktadır.Bu türbenin de Kirmanî’ye ait olması mümkün değildir. Muhtemelen Kirmanî’nin bağlılarından birine aittir. Nitekim Konya’da şeker fabrikasının güneyindeki türbesinde medfun bulunan Fakih Ahmed, Evhadü’d-din’in önde gelen halifelerindendir.

Tarikat Silsilesi

Yukarıda da değinildiği gibi Evhadü’d-din-i Kirmanî, Rüknü’d-din es-Sücasî’nin (607/1210) müridi olup, onun elinden hırka giymiştir. Rüknü’d-din de Kutbu’d-din el-Ebherî’nin (577/1181) halifesidir. Evhadü’d-din’in Menakib-namesinde (17. Hikâye) Kutbu’d-din-i Ebherî’nin birçok ilim ve fenlerde derin bilgiye sahip olduğu bildirilmektedir. Kutbu’d-din-i Ebherî de Zeynü’d-din Ebü’n-Necib es-Sühreverdî’nin (562/1166-67) önde gelen halifelerindendir. Bu Ebü’n-Necib-i Sühreverdî, Şihabü’d-din Ömer es-

Sühreverdi'nin amcası olup, fakîh, muhaddis ve devrinin ünlü mutasavvıflardandır. Abdu'l-Kâdir el-Giylânî ile muasır olup, kendi adıyla anılan ve Bağdad'ın doğu yakasında bulunan medresesinde ta'lim ve tedris ile uğraşıyordu. Pek çok tabakat ve meşayih kitaplarında ona yer verilmiştir. Muhtelif eserleri vardır.

Bu Ebu'n-Necîb-i Sühreverdî'nin irşad silsilesi iki yolla Ebu'l-Kasım Cüneyd el-Bağdadî'ye (289/910) ulaşmaktadır. Birincisi, Vecihü'd-din Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî yoluyladır. Vecihü'd-din, babasına, babası da Muhammed b. Abdullah es-Sühreverdî'ye o da Ahmed-i Esved'e (Dineverli) o da Şeyh Mimşad-ı Dineverî'ye, o da Cüneyd-i Bağdadî'ye mensuptur. İkinci yol ise, meşhur İmam Gazzalî'nin (505/1111) kardeşi Ahmed el-Gazalî (520/1126) tarikiyledir. Ahmed el-Gazzalî, Ebu Bekr b. Abdullah en-Nessac-ı Tusî'ye, o da Ebu'l-Kasım-i Gorganî'ye, o da Ebu Osman Saîd b. Sellam-i Mağribî'ye, o da Ebu Ali Hasan b. Ahmed-i Kâtib'e, o da Ebu Ali-yi Rudbârî'ye, Rudbârî'den de Cüneyd-i Bağdadî'ye ulaşmaktadır.44

Evhadü'd-din-i Kirmanî tasavvufî meslek ve meşrep bakımından yukarıda belirtilen silsileye mensuptur. O bu silsilede adları geçen şeyhlerin tarikat mekteplerinden gelmekle beraber Menaklb-namesinde de belirtildiği üzere bir tarikat kurucusudur. Bu tarikat "Evhadiyye" adını taşımaktadır. Onun kurduğu bu tarikat daha çok Anadolu'ya yayılmış bulunuyordu. Fakat diğer beldelerde de müntesipleri vardı. Hanbeli müctehid İbn Teymiye'den (728/1328) Şam'da (Suriye) müritlerinin yaygın olduğunu öğreniyoruz.45 Meşhur İranlı şair Evhadü'd-din-i İsfihanî (738/1337) kendisini Evhadü'd-din-i Kirmanî'ye nisbet ederek "Evhadî" nisbesini kullanmıştır.46 Keza VIII. (XIV) asır şairlerinden Kasım-i Envar'ın tarikat silsilesi Evhadü'd-din-i Kirmanî'ye ulaşmaktadır.47"Tezkire-i arafatü'l-âşikîn"in yazarı Takiyü'd-din Muhammed b. Sa'dü'd-din Ahmed-i Evhadî de gene kendisini

Evhadü'd-din'e nisbet etmiştir48 XIV. asrın sonlarında 770 (1368) de Şam'da Evhadü'd-din-i Kirmanî'nin müritlerine ait olan bin hanikâhın faaliyet halinde olduğunu da görüyoruz.49

Selçuklular zamanında Evhadiyye Tarikatı, Anadolu'da gayet yaygındı. Menakib-name'sinde de kayıtlı olduğu üzere Evhadü'd-din'in hemen her büyük yerleşim merkezinde halifeleri vardı. Niksar'da medfun olan Ahi Pehlevan-i Evhadî de onun bağlılarından biri olmalıdır.50 Eretna oğulları zamanında Evhadü'd-din-i Kirmanî'ye mensup müritlerin Kayseri ve çevresinde gayet yaygın oldukları ve himaye gördükleri anlaşılmaktadır. Zira bu beylik zamanında Kayseri'deki Köşk Medrese ve gelirlerinin Evhadü'd-din-i Kirmanî'nin müritlerine tahsis edildiği görülmektedir.51 Bu dönemde Evhadî dervişlerin himaye gördükleri de anlaşılmaktadır. Gene el-Veledü'ş-şefik'in sahibi Niğdeli Kadı Ahmed de Evhadü'd-din'e mensup dervişlerin Aksaray, Niğde ve Kayseri çevresinde çok faal olduklarını anlatmaktadır.52

Evhadiyye Tarikatı'nın Esasları ve Fikir Yapısı

XIII. asırda, İslâm dünyasında pek çok ilmî alanda genel olarak fikri durgunluğun başladığı ve yerleştiği görülür. Fakat tasavvuf alanında bu asırda büyük bir canlılık ve hareketlilik göze çarpar. Bu asırdan itibaren medreseliler ve ilmiye sınıfına mensup olanlar kendilerinden öncekilerin fikirlerini anlamaya, şerh etmeye çalışmışlar, onların fikir çemberini genişletmeyi veya yenilikler ve yeni buluşlar peşinde olmayı hemen hiç düşünmemişlerdir. Buna karşılık bu asırda tasavvuf alanında gayet canlı bir fikir hareketi ve değişik yaşayış şekilleri, yeni akımlar bulunmaktadır. Her tarikat şeyhi, müritlerinin kabiliyetleri istikametinde gelişmelerine, yeni buluşlar (mevacid) elde etmelerine gayret ederdi. Müridin yeni bir takım duyuş ve düşünüş içinde bulunması ve bu duyuş ve düşünüşünü fi'liyata dökmesi makbul da sayılmaktaydı. Rüknü'd-dini Sucasî'nin de müritlerini

kabiliyetleri istikametinde yetiştirdiği, onların sıkı kurallara bağlı, belli kalıplarda sınırlı kalmalarını gözetmemiştir. Bunun sonucu olarak onun halifeleri arasında değişik meşrepte şeyhler, dervişler görülmektedir. Bunlardan biri de Şeyh Evhadü'd-din-i Kirmanî'dir.

Kirmanî'nin bağlı olduğu silsilede yer alan şeyhler Rüknü'd-din-i Sucasî de dahil Sünnî olup, hemen hepsi şeriat kaidelerine saygılı ve bağlı idiler. Sünnî Müslümanlar tarafından saygı duyulan, hürmetle yâd edilen pirlerdir. Evhadü'd-din-i Kirmanî de (Menakıb-namesinde belirttiği üzere) amelde Şafiî, itikatta Eşarî mezhebi mensubu bir şeyh, bir fikir ve aksiyon adamıdır. Bununla beraber onun mensup olduğu mezhebin esaslarına tamamen bağlı olduğunu, şeriata mutabık kaldığını söylemek zordur. Nitekim Menakıb-namesinde (30. Hikâye) Şeyh Sa'dü'd-din-i Hammuî ile aralarında geçen münakaşaları nakledilmekte ve bu münakaşadan da anlaşıldığı üzere Kirmanî, fukahânın ortaya koyduğu prensiplere itibar etmemektedir. Bunu yaparken de selefe (Hz. Peygamber ve ashâbına) uyduğunu iddia etmektedir. Hatta tasavvufî meşrebini tamamen şeyhinden ve tarikat silsilesindeki şeyhlerden aldığını ve onlara bağlı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bu özelliğinden dolayı Menakıb-nâmesinde de belirttiği üzere o, müstakil bir tarikatın kurucusudur. Bu tarikatın yolu, yordamı, usul ve erkânı, zikri ve fikri Evhadü'd-din tarafından belirlenmiş ve uygulanmıştır. Bu yüzden de kurduğu tarikat, onun adına nisbetle "Evhadiyye" diye adlandırılmıştır.

Âfakilik ve Enfusîlik

Bilindiği gibi tasavvuf yolunda ilerlemek için belli ma'nevi makamlardan (tevbe, rıza havf, reca gibi) geçmek şarttır. Mutasavvıflar bu yolda ilerlemek, bir ma'nevi makamdan diğerine geçmek suretiyle ruhî olgunluğa ermek, gerçek bilgiye ulaşmak için "Seyr-i Sülûk" (Ruhanî

yolculuk) denilen, ma‘nevi yükselişe götüren yolculuğa çıkmak gerektiğini tesbit etmiş ve bunun uygulamasını yapmışlardır.

Mutasavvıflar bu “Seyr-i Sülûk”ün uygulanışında iki metot belirlemişlerdir. Bunlardan biri “Seyr-i Sulûk-i Enfüsî” diye adlandırılır ki, kişiyi (müridi) benliğine yöneltmek ve benliğindeki şeytanî duygulardan, düşüncelerden arındırmak hedef alınır. Bu metotla nefisteki kötü istekleri kontrol altına alınır ve bu suretle esas maksat olan üstün insan (İnsan-ı Kâmil) yaratmaya çalışılır. Bunun için müride belli virdler verilir ve zikirler yaptırılır. Yoğun ve şiddetli egzersizler ve riyâzetler uygulanır.

Bu eğitim metodu içe ve benliğe dönüklük (Subjektif) yoludur. Mürid bu yolda egzersizler yaparak ma‘nevi makamları geçer, kemâle erer ve benliğini tanıma imkânı bulur ve gerçek bilgiyi elde eder. Neticede yaradanını içinde bulur ve “Men arefe nefsehû fe kad Rabbeh” (Nefsini bilen Rabb’ını da bilir) gerçeğine erişir.

Diğer yol ise, “Seyr-i Sülûk-i Âfâkî” diye adlandırılır. Bu eğitim metodunun esası da şudur: Kişinin, başka bir ifade ile müridin yaradanının eserleri olan eşya ile meşguliyet içinde bulunması sağlanır. Eşyânın esrarını ve güzelliklerini temaşa ederek yaradanın (sâni‘) celâl ve cemâline vasıl olmasına gayret edilir. Müride, eşyanın esrarını anlamaya ve idrake sevk edici virdler verilir, zikirler ve riyâzetler yaptırılır. Kişi kendisini de eşyadan bir parça olarak görür. Bu durumda mürid hem suje, hem obje olmaktadır. Eşyanın muhabbeti gönüle nakş edilmeye ve bu muhabbet vasıta kılınarak Allah’a bir yol bulmaya çalışılır.

Bu yol da dışa dönüklük (Objektif) yoludur. Bu yolda eserden, eserin sahibini, yani Sâni‘i, Cenab-ı Allah’ı bulmaya çalışılır. Cenab-ı Allah’ın sıfat ve fiilleri eşyada tecelli ettiğinden, eşyanın tezekkür ve tefekkürü insanı Allah’a vuslata götürür.

Mevlânâ Celâlü'd-din-i Rumî ve hocaları birinci yolun, yani "Enfusî" yolun sâliklerindendir. O dönemde "Âfâkî" yolun sâlikleri de Anadolu'da yaygın idiler. Bu yolun da en tanınmış mürşidi "Evhadiyye" tarikatının kurucusu Şeyh Evhadü'd-din-i Kirmanî idi. Bu iki yolun mensupları birbirleriyle mücadele ve rekabet halinde bulunuyorlardı.

Mevlânâ ve onun gibi Seyr-i Sülûk-i Enfüsî metodu benimseyen mutasavvıfların, eserlerinde insan ruhunun derinliklerine nüfuz etmeye çalışmaları ve insan benliğindeki eğilim ve istekleri keşfetmeye yönelmeleri ve bu gayret içinde bulunmaları, meşreplerinin özelliğinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Evhadü'd-din-i Kirmanî gibi Seyr-i Sulûk-i Âfâkî metodu uygulayan mutasavvıfların da eserlerinde daha çok dış dünya ve eşya ile ilgi kurmaya çalışmaları ve müridi tabiattan ibret almaya yönlendirmeleri de meşreplerinin temel özelliğinden kaynaklanmaktadır. Onlara göre:

"Her şeyde O'na (Allah'a) bir işaret bulunmakta ve her işaret O'nun birliğine delâlet etmektedir." İşte bu yolla Allah'ı bulmaya çalışırlar.

Tabiî olarak eğitimde farklı metodların uygulanması, farklı düşünen ve farklı yaşayan insanların ve müritlerin yetişmesine neden olmaktaydı. Evhadü'd-din-i Kirmanî ile Şems-i Tebrizî arasında geçen, Ahmed Eflâkî'nin naklettiği bir konuşma, bu iki ayrı meşrepteki şeyhler arasındaki ayrılığı ifade etmek bakımından önemlidir.53

Evhadü'd-din-i Kirmanî bir gün tekkesinde murakabe halindeyken Şems-i Tebrizî içeriye girer ve Evhadü'd-din'e: "Ne işle meşgulsun?" diye sorar. Evhadü'd-din de, Cenab-ı Allah'ı eşyadaki tecellisinde, yani san'atında temaşa etmeye çalıştığını kastederek. "Ayı leğendeki suda seyrediyorum" der. Şems-i Tebrizî de O'na: "Ensende çıban yoksa başını göğe kaldırıp, onu gökyüzünde niye seyretmiyorsun?" diyerek Cenab-ı Allah'ı kendi içinde ve benliğinde bulması gerektiğini O'na hatırlatmaya

çalışır. Molla Abdu’r-Rahman Camî de Evhadü’d-din’in tasavvufî meşrebini ‘Nafahatü’l-Üns” adlı eserinde şöyle ifade etmektedir: “Evhadü’d-din, şuhud-i hakiate, mezahiri-i surî ile tevessül ederdi ve cemâl-i mutlakı, suver-i mukayyedâtta müşâhede eyler idi”.54 Mevlânâ da hocalarının yolunda giden bir mutasavvıf olarak “Mesnevî”sindeki birçok hikâyede bu temayı işlemiştir. Evhadü’d-din-i Kirmanî ve onun yolunda gidenlerin meşrebine tenkidler yöneltmiştir.

Melâmet ve Evhadü’d-din-i Kirmanî

Evhadü’d-din-i Kirmanî’ni en önemli yönlerinden biri de müfrit (aşırı) derecede bir melâmî oluşudur: Rubailerinde bu meşrebi sık sık terennüm ettiği gibi Menakıb-nâmesinde onun bu meşrebine dair birçok anekdot nakledilmiştir.55 Melâmet bir inanış tarzı ve bu inanış tarzına dayalı olan ahlâk kuralları ve yaşayış stilidir.

Melâmet felsefesinde iyi ve güzel davranışları Allah’ın eseri, kötü ve çirkin davranışlar da nefislerinin eseri olduğuna inanılır.56 Çünkü Allah kötülük dilemez. İyilikse Allah’ın dileğidir. Bu bakımdan melâmîler yaptıkları iyilikleri, hayırlı ve güzel işleri gizlerler. Güzel davranışları açığa vurmak onlara sahip çıkmak ve kendini beğendirme, sevdirmek, menfaat edinmek gibi duygulardan kaynaklanır. Oysa insan, güzel davranışların sahibi değildir. Onların gerçek sahibi Allah’dır. Onlara sahip çıkmak Allah’ın olan şeye sahip çıkmak demektir. Buna karşılık kötü davranışları gizlemeye gerek görmezler. Çünkü kötülüklerin sahibi insanın kendisidir. Kendisinin olan şeye sahip çıkmakta sakınca görmezler. İyi davranışlara sahip çıkmak sahtekârlık olacağı gibi, kötü davranışların gizlenmesi de riyakârlık olacağına inanılır. Bu bakımdan melâmet felsefesi kısaca “iyilikleri gizlemek kötülükleri açığa vurmaktır” diye tarif edilir.57 Kısaca nefsin yerilmesi, kınanması, hakir tutulması esasına dayanır. Melâmet,

kelime olarak da yermek anlamına gelir. Böylece nefsi (benlik) kınamaya, yermeye çalışılır.

Evhadü'd-din işte bu felsefeye gönül vermiş bir fikir adamıdır. Ancak onun bu yolda aşırılığa saptığı anlaşılmaktadır. Nefsini hakir tutmak ve kendisine eziyet etmek için özel bir gayret sarf etmektedir.58 Anadolu'da Ahi teşkilâtı mensuplarının melâmî meşrepli olmaları Evhadü'd-din'den gelmektedir. Çünkü Selçuklular zamanında Ahiler ona mensuptular. Kezâ Ahilik ülküsündeki kendisini topluma adama ve topluma hizmet aşkı, karşılık beklemeksizin, yolcuya düşküne, muhtaca, yardım elini uzatma, yedirme, içirme, barındırma, vs. Melâmet felsefesine dayandığını gösterir.

DİPNOTLAR

1 Menakıb-i Evhadü'd-Din-i Kirmani, nşr. B. Furuzanfer, Tahran 1347, s. 158.

2 Aynı eser, s. 265-266.

3 Aynı eser, s. 81.

4 İbn Bibi, el Evamirü'l-Alâiyye, nşr. A. Sadık Erzi, Ankara 1956, s. 90-95. İbnü'l-Arabi, "Muhazatü'l-ebrâr" adlı eserinde (Konya Yusufağa Ktp. nr. 546, yp. 145a-145b) "Anadolu'dan (Bilâdü'r-Rum) adlı İshak b. Muhammed olan arkadaşım bana mektup yazdı" diyerek onun mektubuna: "Ey İshak kardeşinden sağlam bir nasihat işit. Sultanlara yakınlık sana gurur vermesin" diye başlayan bir manzume ile cevap yazmıştır. İbnü'l-Arabî, bu arkadaşının devlet hizmetinde olduğunu da kaydetmektedir.

5 Molla Cami, Nafahatü'l-üns, trc. Lâmî Çelebi, İstanbul 1279, s. 409. Ayrıca krş. Ahmed Ateş, "Muhyi'd-din Arabî mad., İA, VIII. 539; Nihat Keklik, Muhyi'd-Din İbnü'l-Arabî, İstanbul 1966. s. 152.

6 Pristen Üniversitesi’ndeki nüshası, nr. 968, yp 86b. Bu Ebu Ca’fer Muhammed b. Hüseyn b. Ahmed el-Berzaî Fütüvvet şeyhlerinden olup, en-Nâsır li Dinillah’ın diplomatlarındandır. “Ravzatü’l-müridin” adlı eserini Konya’da yazdığı anlaşılmaktadır. Bu eserin Süleymaniye Ktp. nr. 1028 de ve Kayseri Raşid Efendi Ktp. nr. 21500 de birer muhtasar nüshası var. Pristen Üniversitesi’ndeki nüshasının daha geniş olduğu anlaşılmaktadır. Baba İlyas’a ait olduğunu sandığımız “Cihad-nâme” adlı eserde de (Ayasofya Ktp. nr. 4819, yp. 36) ondan nakiller yapılmıştır.

7 El-Futuhatü’l-mekkiye, I, 165. Molla Camî, İbnü’l-Arabî’den naklen Hâce Yusuf-i Hemedanî’nin bu kerametini Nafahat’ına (s. 409) derc eylemiştir.

8 Bu Fatma Hatun’un “Bacıyân-ı Rum” ait kadınlara mahsus teşkilâtın lideri olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Bu konuda geniş malumat için bk. Mikâil Bayram, Bacıyân-Rum, Konya 1987, s. 17-33.

9 Menakıb-i Evhadü’d-din-i Kirmanî, s. 153-164.

10 Adı geçen kütüphane, F. Y. nr. 701, yp. 65b.

11 Bu Fakih Ahmed’in kimliği hakkında yanlış yorumlar ve tutarsız değerlendirmeler yapılmıştır. Bu cümleden olarak Eflâkî (Menakıbü’l-arifin, nşr. T. Yazıcı, I, Ankara 1959, s. 419-420) onu Baha Veled’in müridi olarak göstermektedir ki, ileride bu konuda geniş açıklama yapılacaktır.

12 Bu mescid bugün hâlâ faal olup Erciyes Dağı eteğindeki Hacılar Nahiyesi yolu üzerindedir. Kösedağ Muharebesi’nden sonra Kayseri’yi muhasara eden Moğol ordusu surlarda gedik açmaya çalışırken şehri müdafaa eden Ahiler Battal Mescidi etrafında üstlenmiş ve Moğol ordusuna akınlar düzenliyorlardı. bk. İbn Bibi, el-Evâmirü’l-Alâiyye, s. 527-531; Abû’l’Farac Tarihi, trc. Ö. Rıza Doğrul, II, Ankara 1950, s. 542.

13 Menakıbu’l-arifîn, II, s. 615, 634-635.

14 Makalât-ı Şems-i Tebrizî, nşr. Ahmed Hoş Nüvis, Tahran 1349. s. 95.

15 Rahmetli İ. H. Konyalı ile 1984 Karaman Dil Bayramı'nda vaki olan bir görüşmemizde bu vakfiyenin bir suretini bana göndermeyi vadetmişti. Fakat bundan iki ay sonra vefat edince vakfiye metni elime geçmedi.

16 Enisü't-talibin ve celisü's-salihin, İstanbul Üniversitesi Ktp., F. Y. nr. 701, yp. 50b.

17 Tarih-i Al-i Selçuk, nşr. F. Nafiz Uzluk, Ankara 1952, s. 39.

18 Menakıb-i Evhadü'd-din-i Kirmani, s. 252-261.

19 Menakıb-i Evhadü'd-din-i Kirmani, s. 158.

20 İsmail Hakkı (Uzunçarşılı), Kitabeler, İstanbul 1927, s. 69. Uzunçarşılı'nın Ahi Pehlivanı Meyafarikin meliklerinden el-Melik Evhad b. el-Melik Adil'e nispet edişi tabii yanlıştır.

21 Mikâil Bayram, "Selçuklular Zamanında Tokat ve Çevresinde İlmî ve Fikrî Faaliyetler", Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu, Ankara 1987. s. 36-37.

22 Bugün yıkıntı halinde bulunan bu zaviye Sadr-ı hâkim'e ait imiş. Bilâhare Zeynü'd-din-i Sadaka'nın hizmetine verildiği, Sadaka'nın ölümünden sonra da (660/1262) "Ravzatü'l-küttab" sahibi Sadr-i mutatabbib el-Konevî'nin hizmetine verildiği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu zaviyenin bulunduğu mahalle Sadırlar şeklinde çoğul olarak adlandırılmıştır. İ. Hakkı Konyalı buna mana verememiştir. Bk. Konya Tarihi, Konya 1964, s. 717-718.

23 Konyalı, a.g.e, s. 109, 309.

24 Menakıbü'l-arifin, II, s. 635.

25 Halil Edhem (Eldem), Kayseriye Şehri, İstanbul 1928, s. 111.

26 Bu konuda geniş bilgi için bk. Mikâil Bayram, "Ereğlili Şeyh Şihabu'd-Din Makbul Kimdir?", S. Ü. Selçuklu Araştırmaları Merkezi III. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, Konya 1994. s. 119-126.

27 El-Veledü’ş-şefik, ‘Fatih (Süleymaniye) Ktp., nr. 4518, yp. 118b.

28 Aynı eser, yp. 119b.

29 Eflâkî onu Hace Mecdu’d-din-i Merağî diye anmaktadır. Bk. Menakıbu’l arifin, I, s. 256-257, 550-551; Eflâkî’nin anlatımından onun tacir olduğu anlaşılmaktadır.

30 Mevlânâ, Mektuplar, trc. A. Gölpınarlı, İstanbul 1963, s. 12.

31 Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 1633, yp. 109a.

32 Bu risâle Bursa Eski Eserler Ktp. (Hüseyin Çelebi kısmı), nr. 1183, yp. 74a-76b’dedir.

33 Mikâil Bayram, Şeyh Evhadü’d-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Hareketi, Konya, 1999, s. 101.

34 Konya Yusuf Ağa Ktp. nr. 7630, yp. 42b-43b.

35 el-Veledü’ş-şefik, yp. 21b.

36 Aynı eser, aynı yer.

37 Firdevsi-i Rumî, Menâkıb-i Hacı Bektaş-i Veli (Velâyet-nâme), nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, s. 21-22.

38 el-Veledü’ş-şefik, yp. 21b.

39 Ayasofya (Süleymaniye) Ktp. nr. 2910.

40 Hediyetü’l-arifin, II, s. 166.

41 Henüz el yazması halinde bulunan bu tercümenin bilinen tek nüshası Hacı Mahmut Efendi (Süleymaniye) Ktp. nr. 2974’dir. Bu eser tarafımdan da tercüme edilerek “İmanın Boyutları” (Konya 1996) adıyla yayınlanmıştır.

42 İbrahim Hakkı Konyalı, Aksaray Tarihi, I, İstanbul 1974, s. 1290-1299; II, s. 2376.

43 Seyahat-name, III, İstanbul 1314, s. 179-186.

44 Ravzâtü’l-cinân, s. 274.

45 Mecmu‘ül-fetava, II, s. 58-59.

46 Zebihullah Safa, Tarih-i Edebiyat-ı İran, Tahran, 1346, II, 833.

47 İA, VI, s. 390; Külliyat-ı Kasum-ı enva, nşr. Saîd. Nefisi, Tahran 1337, (Mukaddime), s. 67.

48 Metn-i Kamil-i Rubaiyyat-i Baba Efzal-i Kaşanî, nşr. Saîd Nefisî, tahran 1363, s. 87.

49 Kenzü'l-vuaz, Konya İzzet Koyunoğlu Ktp., nr. 3050, (İstinsah kaydı).

50 Ahi Pehlevan-i Evhadî'nin türbesi Niksar'dadır.

51 Halil Edhem, Kayseriye Şehri, İstanbul 1928, s. 111.

52 El-Veledü'ş-şefik, Fatih (Süleymaniye) Ktp., nr. 4518, yp. 21a, 48b, 118b.

53 Menakibü'l-ârifin, I, s. 439-440.

54 Nafahatü'l-Üns, s. 662.

55 Menakıb-ı Evhadü'd-din-i Kirmanî, s. 19, 33-37, 68-71, 80, 219-221, 27-29, 232.

56 Krş. Kur'an-ı Kerim, Nisa Suresi, 79.

57 Es-Sıla beyne't-Teşeyyu', s. 229.

58 Menakıb-ı Evhadü'd-din-i Kirmanî, s. 76-79.

Bektâşîliğin Sosyo-Kültürel Çevresi / Dr. Hüseyin Özcan [s.328-332]

Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türk halk kültürü ve sosyal hayatı içinde Bektâşîlik anlayışının önemli bir yeri vardır. Başlangıcı İslâm öncesi inançlara kadar götürebilen bu anlayış zamanla gelişerek ve yaygınlaşarak Türk toplumunda kitleleri arkasından sürükleyen tasavvûfî bir akım haline gelmiş zengin Türk sosyal hayatı ve tasavvûfî inanç mozayiği içersinde Bektâşîlik Osmanlı zamanında popüler en büyük Türk tarîkâtı olmuştur.

Bektâşîliğin diğer anlayışlara göre daha fazla yayılması ve zamanımıza kadar bu anlayışın taşınmasında en önemli etkenlerden birisi de bu anlayışının güçlü ve zengin edebiyatından kaynaklanmaktadır. Bektâşî şairleri, şiirleriyle bu anlayışı estetikleştirerek sonraki nesillere başarıyla aktarmışlardır. Sözlü gelenek içinde kabul gören bu şiirler dilden dile ve gönülden gönüle aktarılarak zamanımıza kadar gelmiştir.

Hacı Bektaş Velî, Türk sûfiliğinin en önemli kişilerinden biridir. 11. yüzyılda Ahmet Yesevî'nin öğretileri ile başlayarak gelişen ve Anadolu'ya taşınan tasavvûfî düşünce Hacı Bektaş Velî ile belirli bir temele oturtulmuş, yüzyıllarca Türk sosyal hayatının içinde varlılığını korumuştur.

Anadolu'da başlangıcı itibariyle Türklere ait karakteristik özellikleri, hoşgörüye dayanan temel felsefesiyle Bektâşîlik, kitleler arasında kısa zamanda yayılmıştır.

Etrafına kısa bir zamanda bunca insan toplayan Hacı Bektaş Velî'nin bu insanlara, onların daha önce içlerinde yaşatmakta oldukları değer yargılarına uygun çağrılarda bulunmuş olması gerekmektedir. Bu değer yargıları ise Türkistan'dan gelip Anadolu'da yurt tutmaya çalışan bu çeşit

topluluklarda herhalde ortak olarak yaşamakta idi. Nitekim Bektâşîlik kurulmadan önce Anadolu'da varolan Abdallar, Kalenderîler, Haydârîler, Câmîler, Edhemîler, Şemsîler gerek inanış gerek gelenek gerekse dış şekilleri bakımından Bektâşî'lere o kadar yakın idiler ki bunların yeni koşulların etkisiyle Bektâşîlikle kaynaşmakta gecikmemiş oldukları anlaşılmaktadır. Yine bu zümrelerin inanç ve törenleri olduğu anlaşılan geniş örgütlü ahîliğin, Bektâşîliğin oluşumuna büyük katkılarda bulunduğu anlaşılmaktadır.1

Birçok araştırmacı Bektâşiliğin, ahîlikle olan ilgisine işaret etmiş ve Bektâşîliğin kısa sürede kabul görmesini ahîlikle uyumuna bağlamışlardır.

Bektâşîliğin kısa zamanda büyük rağbet görmesi aynı asırlar Anadolu'sunda dînî, iktisâdî, hatta askerî ve sosyal bir teşekkül olan Ahîlik teşkilatıyla anlaşmasındandı. Bu büyük teşkilata bağlı oluşu dolayısıyladır ki Bektâşîlik ilk Osmanlı sultanlarının da büyük kıymet verdikleri bir tarîkât oldu.2

Bektâşîliğin altyapısında Anadolu'da başlangıçta görülen birçok bâtınî tarikattan katılımlar bulunmaktaydı. Bektâşîlik yapısındaki hoşgörü ve ilkeleriyle bu tür gruplar için mevcut tarîkâtlar içinde en uygun olanıydı.

Bu tarîkâtlar, Sünnîliğin ve medreselerin hâkim olduğu şehir ve kasaba merkezlerinde tutunamayıp, göçebeler arasında uçlardaki gazâ muhitlerinde ve bir ölçüde köylerde çalışırlar. Sistemli ve mütecanis bir düşünce ve itikad yapıları yoktur; içine girmeye çalıştıkları çevrenin gelenek ve eski itikadlarına intibak ederek yayılmaya çalışırlar. Bunlar daha sonra Hacı Bektaş Velî'yi alem yaparak onun adı etrafında Bektâşîlik olarak teşkilatlanacak ve Balkanlar'a doğru yayılacaklardır.3

Osmanlı zamanında fetihlerde büyük rol oynayan tasavvûfî şahsiyetler arasında Bektâşîler ön plana çıkmışlar ve bu tanınmışlığın verdiği avantajla

Bektâşîlik yeniçerilerin tarîkâtı olmuştur. Osmanlı Ordusuyla Rûmeli'ye yayılan Bektâşîlik bugün hala oralarda etkisini sürdürmektedir.

Balkanlar'da ıssız alanların şenlenmesinde özellikle Sarı Saltık mu

akkipleri diyebileceğimiz muhtelif tarîkâtlara mensup dervişlerin gayretleri, oralarda açmış oldukları tekkelerin rolü özellikle zikredilmelidir. İşte bu tekkelerin etrafında toplanan müritler, saz şairleri âşıklar, şeyhler buralarda yeni bir kültür muhiti, çevre yaratmışlar; hoşgörülü bu yapı içinde yerli halk ile Türkler arasında sağlıklı bir iletişim kurmuşlardır.4 Balkanlar'daki bu mistik yayılmada özellikle Bektâşîlerin etkisi birçok araştırmacının ortak kabulüdür.

Osmanlı zamanında fetihlerdeki katkılarından ve halk içinde yaygın kabul görüşünden dolayı Bektâşîler, kendilerine devlet idâresinin de sempati ile bakmasını sağlamıştır. Yönetimin de desteğini almasıyla kolayca kurumsallaşan Bektâşîlik Türk toplumunda belirgin bir hale gelmiştir.

Bektâşîlik Osmanoğulları idâresinde askerî bir ocak haline gelmişti. Bu ocak Rûm, Sırp, Hırvat hepsini bir kazan etrafında toplamıştı. Hacı Bektaş oğlu Şeyh Elvan Bey'in kariyyelerine kimsenin dokunduğu yoktu. Halife Ali'ye perestiş eden Bektâşîler, Türklüğü benimseyerek dergâh ve ocak zihniyetiyle yaşıyor ve Türk harsını seviyorlardı.5

Bütün bunlardan dolayı Bektâşîler Osmanlı milletler mozayiği içinde Türklüğün temsilcisi olmuş Bektâşî tarîkâtı da bir Türk tarîkâtı olarak öne çıkmıştır.

Osmanlı Devleti Bektâşîliğe saygı göstermiş, pek çok Alevî Bektâşî şeyhine toprak tahsis ederek buralarda dergâh ve zavîyelerinin oluşmasını sağlamıştır…Balkanlar'daki İslâm'ın yayılmasına bu hoşgörülü ve sosyal yönleri ile Bektâşî tarîkâtının şeyhleri, dergâh ve zâviyeleri öncülük

etmiştir. 19. yüzyıl başlarında İstanbul nüfusunun beşte birinin Bektâşî olması da bu hoşgörülü tarîkâtın önemini göstermektedir.6

Hacı Bektaş Velî Anadolu'da ve Rûmeli'de birçok kişinin gönlüne girmiş düşünceleri ve felsefesiyle sunduğu tarîkât anlayışı ile Türk sosyal yapısında silinmez bir iz bırakmıştır.

Osmanlı toplumunda tarîkâtlar mensuplarının sosyal hayatını düzenleyerek onlara bir hayat tarzı sunuyordu. Bektâşîlik de toplumla iç içe olan halkla kaynaşan bir tarîkâttı. Bektâşîliğin halk arasında popüler olmasını sağlayan iki önemli faktör vardı. Bunlar, Bektâşînin sazı eşliğindeki Bektâşî şiiri ile mutaassıp Müslümanlığa karşı hoşgörü ve kolaycılığı temsil eden Bektâşî fıkralarıdır.

Bektâşî şiiri tercih ettiği sade diliyle halkın duygularına tercüman olmuştur. Saz eşliğinde söylenen türkülerle doğrudan halka seslenilmiş, onların duygularına tercüman olunarak halk arasında büyük kabul görmüş ve yaygınlaşmıştır. Bektâşîliğin ilkeleri sade ve anlaşılır bir biçimde yine saz şairlerinin şiirleriyle halka aktarılmıştır. Bektâşî pîrleri de halkın içinden yetişmiş, basit bir hayata sahip sade insanlardı.

Kıyafet erkân ve âdâbıyla kendisine bir özellik veren Bektâşîlik 13. yüzyıl başında teşekkül etmiş aşk ve cezbeyi makbul tutmuş idi. Ortodoks Müslümanlığı, yani sadece dış manalarıyla şeriât ahkamı ve kavaid-i diniyyeye uyanlara karşı iç manaları sezen geniş düşünce tarafını temsil etmiştir. Bektâşîliğin ve Bektâşîlerin özel bir duyuş, anlayış, görüş, düşünüş ve inanışları vardır. Konuşmalarında zarîfâne nükteleri, sadece kendilerine has bir edaları ve bu çok hususi eda altında gizlenen tatlı bir alaya alma ile rindâne, kalenderâne sevimlilikleri temel özellikleridir. İşte bu tatlı hal içinde sınırı olmayan bir tolerans bir hoşgörülülük ile son derece bir insani görüş vardır. Din, mezhep, ırk ve milliyet farkı gözetmeden muayyen inanışları kabul eden her ferdi çatısı altına kabul eder… Herkese

ve birbirlerine yardımı vazife bilirler. Bu yardımı da incitmeden izzet-i nefsini kırmamaya çalışarak yaparlar.7

Bektâşîlerin dini emirleri, bütün zihinlere ve mizaçlara cevap verebilecek bir tarzda tertiplenmiştir: Mezhepleri, diğer dinler gibi bazı mertebelerden geçmek üzere gizli bilgiye (marifete) eriştirecek tedrici bir yol gösterme usullerini ihtiva eder. Bunlar büyük kavramlara tapınmanın büyük bir rol oynadığı kaba ve âmiyane din ile pek serbest ve bazı hususlarda aydınca bir felsefenin arasında bir sıra basamaklar teşkil eder. Bektâşîliğin ilâhîyatı vahdet ve cömertlikten kendi varlığından soyutlanmaya kadar gider…Nihayet Bektâşî teorisinde zorlama ve şiddetten sakınma ve bütün insanlara acıma ve şefkât telkin edilir. İyi bir Bektâşî, hareketinde Müslüman ve gayrimüslümana karşı bir fark gözetmez.8

Türk sosyal hayatı içinde Bektâşîler kendine özgü bir kişilik ve kimlik sergilemiştir. Türk toplumunda “Bektâşî “ adı altında orijinal bir tip oluşmuştur. Bu tipin başlıca özellikleri şunlardır; Bektâşî denince başında on iki dilimli tâcı, gözleri ışıldayan, bıyıkları sakalına karışmış, güleç yüzlü, zeki bakışlı, boynunda teslim taşı, belinde zünnârı, üstünde kaftanı ve yola çıkacakmış gibi boynuna sofrasını asmış, koluna keşkülünü, omzuna nefrini takmış, eline teberini almış bir insan canlanır… Bektâşî cemiyet hayatında cereyan eden olayları tenkit ederken insanlara doğruyu, iyiyi, güzeli öğretmeyi ve düşündürmeyi gaye edinmiştir… Bektâşî Tanrı’ya ve onun yasalarına samimiyetle inanan bir kişidir… Bektâşî zeki bilgili, hazır cevap nüktedan ve sağduyu sahibi bir insandır. Halkın sesi gücü sağduyusu, aklı ve zekasıdır.9

Kendine has bir anlayışı âdâb, erkân ve felsefesi olan bu tarîkât mensupları “Bektâşî” olarak adlandırılmaktadır. Bektâşî, Allah ile samimi diyaloglara girer, Allah’a olan sevgisi, korkusundan fazladır. Hâdiselere hoşgörü ve mizah perspektifinden yaklaşır. Halkın psikolojisini iyi bilir ve

halktan biri olmanın tüm özelliklerini üzerlerinde taşır. Bütün bunlardan dolayı halk içinde büyük kitlelere ulaşan bir kabul görmüştür.10

Anadolu'da oluşan ve Türk sosyal ve ticaret hayatıyla doğrudan ilgili olan sivil toplum teşkilatlarından ahîlik ve fütüvvet teşkilatları ile Bektâşîliğin arasında önemli bağlantılar bulunmaktadır. Bu durum Bektâşîliğin Türk sosyal hayatının önemli iki teşkilatıyla ilgisini göstermesi açısından önemlidir. M. Fuat Köprülü'nün bu konudaki görüşleri şu şekildedir; Ahîlerin XIV. yüzyıl sonlarında Bektâşî adını alarak silsilelerini Hacı Bektaş Velî'ye isnat ve eriştirmeleri bize göre uzak ihtimal değildir. Fütüvvet hakkında birçok kaynakların esaslı bir tahlili öyle zannediyoruz ki bu faraziyyeleri kuvvetlendirecektir.11

Bektâşî âdâb ve erkânı, kaynağını Ahmet Yesevî'den alan "Dört Kapı Kırk Makam" anlayışıyla Hacı Bektaş tarafından düzenlenmiştir. Dört Kapı; şeriât, tarîkât, hakîkâtten ve mârifet oluşur. Şeriât kapısında İslâm dininin temel ilkeleri öğretilir. Bu kapı, bir yasa niteliğinde olup genel düzeni sağlamanın yollarını bildirir. Tarîkât kapısında Bektâşîliğe girme yolları bir mürşide bağlanma kuralı öğretilir. Mârifet kapısında bütün varlıkların gizemli bilgileri elde edilir. Hakîkât kapısında ise insan, Çalap Tanrı'ya ulaşarak varlığın sırrına erer. Bu dört kapının her birinde, on'ar tane olmak üzere kırk makam bulunmaktadır. Bu makamlarda Bektâşîliğin hayat tarzını düzenleyen onu toplumda yararlı bir şekilde yaşamaya teşvik eden bölümler bulunmaktadır. Bu makamlar Bektâşînin hem dünya hem de ahiret hayatını düzenleyen kurallar bütünüdür.

Alevî-Bektâşî grupları, Anadolu Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan günümüze kadar, sosyal hareketlilik diyebileceğimiz birçok eylem biçimlerine katılmış, yara almış ve grup önderlerini kaybetmişlerdir… Dini norm ve değerler birer dinamik unsurlar olarak grubu ayakta tutmaya

çalışır. Adeta bu gelenek ve töreler böyle bir dini iklimden yararlanmak suretiyle manevi bir doku oluştururlar.12

Bektâşîler âyin ve merasimleriyle ahlak anlayışı ile Türk sosyal hayatında etkili bir yere sahip olmakla birlikte bir tarîkât görünümünden ziyade diğer bâtınî unsurlarla (mesela Tahtacı'lar, Kızılbaşlar, Alevîler vs.) beraber bir "Alevî-Bektâşî gruplar ailesi" ya da bir "Alevî Bektâşî" geleneği halindedir. Tarihi alt yapısının önemli bir kısmını, yazılı kaynaklarının tamamını yitirmiştir.13

Bugün Bektâşî toplumu içinde bu durumun meydana getirdiği karışıklık hâkimdir. Dernek vb. bir şekilde belirli bir sisteme sahip olanlar kendilerine telkin edilen âdâb ve erkân ışığında hayatlarını sürdürmektedirler. Fakat taşrada yaşayanlar yazılı bir kitapları bulunmadığından sözlü kültürün farklı algılanış ve aktarımıyla bir takım ritüellerle yaşamlarını sürdürmektedirler.

Bektâşîlik Türk Kültürü içindeki yerini Bektâşî şiiri, Bektâşî fıkraları ve velâyetnâmeler ile sürdüregelmiştir. Âyin ve dualarında Türkçeye büyük önem veren Bektâşîler bu yönüyle de halk arasında ilgi görmüştür.

Bektâşîlikte resim sanatı da kendine mahsus bir geliştirme göstermiştir. On İki İmam, Hz. Ali ve ehlibeyt'i, Hacı Bektâş Velî'yi, diğer büyük Bektâşî evliyasını ve kerametlerini anlatan bu halk tipi resimlerde ilkel karakterine rağmen özel bir üslûp derhal göze çarpar. Buna ilaveten muhakkak ki Hurûfîliğin etkisiyle yazı ile resim yapma sanatı gerçekten önemli bir gelişme göstermiş, çoğu Hz. Ali'yi konu edinen çok orijinal yazı resim örnekleri meydana getirilmiştir.14

Bektâşî anlayışının en yaygın şekilde işlendiği edebi ürün şiirdir. Bektâşî tekkelerinde okunan nefeslerle ilâhî bir boyut kazanan bu şiirler günümüze kadar soluğunu devam ettirerek gelmiştir. Bu anlayışa mensup şairlerimiz Anadolu'nun çeşitli yörelerinde ellerinde sazlarıyla bu düşüncenin zengin örneklerini dile getirmişlerdir. Bektâşî inancının da ana

kaynağı durumunda olan bu şiirler aynı zamanda Türk Halk şiirinin en önemli ve zengin bölümünü oluşturmaktadır.

Bektâşî şiiri; birtakım görüşleri İslâm öncesi inançlara dayanan sonraları Ahmed Yesevî'nin tasavvûfî anlayışından etkilenen Hacı Bektaş Velî ile pîrini bulan ve bağımsız bir anlayışa dönüşen, zaman içinde Türk Toplumunun renkli sosyal hayatının zenginliği içinde Alevî, Bektâşî, Hurûfî, Kalenderî, Kızılbaş, Tahtâcı, Bâtınî vb. heterodoks mezhep ve tarîkâtlar içinden çıkmış şairlerin çoğunlukla nefes, ilâhî, deme, deyiş, taşlama ağıt gibi Türklerin milli nazım şekli olan koşma tarzında meydana getirdikleri edebi verimlerden oluşmaktadır.

Zengin Bektâşî şiiri, Türk Halk Şiiri içinde Türk Tasavvuf Edebiyatı ve Türk Âşık Edebiyatı'nın özelliklerinin başarılı bir şekilde yoğrulduğu anlayışı ve özellikleri bakımından önemli ve kendine özgü bir şiir konumundadır.

Tekke Edebiyatı'nın en dikkate şayan kısmı olan Bektâşî Edebiyatı diğer tarîkât edebiyatlarından sonra Âşık Edebiyatını vücuda getirmiştir. Bugünkü Âşık Edebiyatında Bektâşî fikri ve temayülleri ağır basmaktadır. Âşıkların bir kısmının Halvetî, Kâdirî, Mevlevî olmalarına rağmen hepsinde Bektâşî ruh ve edası hâkimdir. Âşıkların büyük bir kısmının Bektâşî olan yeniçeriler arasında yetişmeleri de bu hususta çok manidârdır.15

Bektâşî Edebiyatı içinden yetişen şairlerimiz yazdıkları şiirleriyle Türk halkının coşkusunu ve heyecanını başarılı bir şekilde dile getirerek Bektâşî inancını şiire dökmüşlerdir. Halkın duygularına en yalın bir şekilde tercüman olan Bektâşî şairleri toplumun yaşadığı sosyal hadiseleri de şiirlerinde işlemişlerdir. Yazdıkları taşlama tarzı şiirlerle tepkilerini dile getirmişlerdir.

Bektâşî şiiri, Türk toplumunun haksızlıklara karşı başkaldırısının şiiri olarak da kendini göstermiştir. Uzun Türk tarihi içersinde zaman zaman halka zulmeden başarısız yöneticileri eleştiren Bektâşî şairleri mazlum Türk halkının sesi olmuştur.

Halkın sevincini dile getiren Bektâşî şiiri aynı zamanda halkın acılarını da şiirleştirerek Türkün ağıtını yakmıştır. Bektâşîler kendilerine özgü hoşgörü anlayışını da şiirlerinde işlemişler, insanın özüne dikkat çekerek dini taassuba karşı geliştirdikleri görüşlerini şiirlerde ifade etmişlerdir.

Bektâşî şiirinin milli vezin ve milli şekiller altında yazılan asıl kıymetli orijinal parçaları nefes adıyla tanınmıştır ki tekkelerde belli bestelerle okunmaya mahsustur; başka tarîkâtlardaki ilâhîler, nutuklar ve Yesevî'lerdeki hikmetler gibi. Ayrıca bundan başka da Hz. Ali'ye ve sâir âl-i Resûle ait medhiyeler, mersiyeler, destanlar ve devriyeler vardır ki, hep hece vezni ile yazılırlar.16

Türk halkının yiğitliğinin destanını anlatan Bektâşî deyişleri, ilâhi ve dünyevî aşkı işlediği şiirlerde lirizmin doruklarına ulaşmıştır. Hüzünleri ve sevinçleri, hayat felsefesi, zevki ve sevgisiyle Bektâşî şairleri Türk Halk Edebiyatının en renkli ve zengin şiir mozayiğini oluşturmuşlardır.

Esaslarını büyük ölçüde eski Türk Şamanizmi ile tasavvuftan alan ve Yunus Emre'den sonra 15. asırdan itibaren kuvvetli şahsiyetlerini yetiştiren Bektâşîlik; Ahîlik, Abdallık, Hurûfîlik, Kızılbaşlık, Kalenderîlik ve Haydârîlikten unsurlar alıp bir halita-fikir meydana getirdi. Bu fikir halitasını terennüm eden şairler aşk ve muhabbete, Allah, Muhammed, Ali üçlüsüne, Âl-i abâ'ya fazlın ulûhiyyetine harflerin sırlarına, Hacı Bektaş Velî'nin Muhammed ve Ali'den ayrı olmadığına, tarîkâtın müşkillerine, âyin ve usullerine, Seyyid Gazi, Kızıl Deli Sultan, Balım Sultan gibi Bektâşî büyüklerinin menkabelerine ve Yezid'in mel'unluğuna dair duygu

ve düşünceleri sade, halkın anlayabileceği bir dille ve umumiyetle hece vezni ile terennüm ettiler.17

Türk Edebiyatı'nda XIII. yüzyıl Dîvân Edebiyatı'nın yanında Yunus'un hece vezni ve sade Türkçe ile şiirlerini yazdığı Halk şiirinin şekillendiği bir dönemdir. XIV. yüzyıldan sonra bu iki edebiyatın anlayışı iyice netleşmiş zevki, müziği, dili ve muhtevasıyla sınırları iyice belirlenmiştir. Türk Halk Edebiyatı'nın tasavvufa dayanan bölümünü oluşturan Yunus Emre'nin şiirleri birçok şaire ve anlayışa ilham kaynağı olmuştur. Yunus Emre, Bektâşî Edebiyatına da kaynak olmuş bir şairdir. Bektâşî Edebiyatı bugün pek çok araştırmacının da ortak kabulüyle kendine has özellikleri olan orijinal bir edebiyattır.

Yüzyıllara göre bu edebiyatın gelişimi şu şekildedir; XIII. yüzyıl Bektâşî edebiyatının Anadolu'da bir şekillenme ve başlangıç dönemini oluşturur.

Bektâşî Edebiyatı XIV. yüzyılda Kaygusuz Abdal'la kurulmuş ve temsil edilmiştir. Nazım ve nesir alanında verdiği eserler ve didaktik tarzıyla dikkat çeken bu şairimiz sürrealist ifadeleriyle bu şiirin kudretli bir temsilcisidir. Daha sonra Şâh İsmail Hatâyî, çoğunluğunu hece vezniyle yazdığı şiirlerinde coşkulu ifadeleri, zengin içten duyguları ve ses, söz uyumuna dayalı anlatımıyla dikkat çekmektedir. Ondan sonra gelecek olan Pîr Sultan Abdal ise Bektâşî şiirinin lirizmini zirveleştirir ve birçok şairimize ilham olur. Aynı zamanda Türk Halk şiirinin en başarılı temsilcileri olan bu şairlerimizi Kul Himmet, Seyrâni vb. birçok Bektâşî şairi izlemiştir. Bu yüzyılda İmadeddin Nesîmî, Bektâşî geleneğindeki "yedi ulu ozan"dan biridir. Nesîmî başarılı şiirleri ve hayatıyla birçok şairi etkilemiştir.

XV. yüzyılda Şâh İsmail Safevî, Hatâyî mâhlasını kullanarak hece ölçüsüyle yazdığı didaktik şiirlerle asra damgasını vurur. Onun şiirinde

duygunun içtenliğin ağır bastığı gözlenir. Hatâyî bir yandan şiiri bir yandan Alevî Bektâşî geleneğine bağlı inançlarıyla Anadolu'nun kırsal kesimlerinde yaşayan ozanları derinlemesine etkilemiştir. Bu etkilemede duygulu anlatım ve başarıyla kullanıldığı Türkçenin üleşi büyüktür.

Hatâyî dilin gücünü etkinliğini inancın içeriğiyle uzlaştırarak başarı göstermenin yolunu bulmuştur. Alevî Bektâşî anlayışının hızla yayıldığı kırsal kesimlerde salt Türkçenin etkisi çoktu. Halk da en büyük topluluk Arapça, Farsça karışımı Osmanlıcayı anlayamıyordu. Oysa halk dili bunu yalın bir Türkçeyle ortaya konuyordu.18

XVI. yüzyılda Kalender Abdal, Azbî, Muhyiddin Abdal, Yemînî, Şâhî, Pîr Sultan, Kul Himmet, Virânî gibi şairler yüzyıldaki Bektâşî edebiyatının güçlü temsilcilerindendir. Genel olarak XVI. yüzyıl, Bektâşî şiirinin altın çağıdır. Birçok büyük ozanını bu yüzyılda çıkarmıştır.

XVII. yüzyıl Bektâşî edebiyatında birçok şair Dîvân edebiyatının dilinden esinlenerek bu tarz şiirler yazmıştır. Ezgiden uzaklaşan Bektâşî şiiri bu dönemde eski işlevini kaybetmiştir.

XVIII. yüzyıl Bektâşî şiirinin ana temasını tekrarlar oluşturmaktadır.

XIX. yüzyılda sosyal hayattakî değişikliğin bu edebiyata da tesiri olmuştur. Bu dönem Bektâşî şiirinin yenilenme dönemidir. Özellikle tekkelerde bulunan Bektâşî şairleri, Dîvân şiiri geleneği benimsemiştir. Bu yüzyılda anılan başlıca Bektâşî şairleri şunlardır: Dertli, Azbî Baba, Zahmî, Seyrâni, Bosnavî, Tûrâbî.

XX. yüzyılda dîvân tarzı şiir yazanlar hemen hemen kalmamıştır. Halk ozanlığı öne çıkmıştır. Konu olarak eskiyi tekrar eden Bektâşî şairleri yeni yazdığı şiirlerde belli bir inancın, topluluğun ozanı olmaktan çok genel konularda şiirler yazmışlardır. Ozanlar genellikle kırsal kesimlerden

çıkmıştır. Saz eşliğinde söylenen şiirler daha çok ezgileriyle ön plana çıkmıştır.

Bektâşî Edebiyatı içinden yetişen şairlerimiz yazdıkları şiirleriyle Türk halkının coşkusunu ve heyecanını başarılı bir şekilde dile getirerek Bektâşî inancını şiire dökmüşlerdir. Halkın duygularına en yalın bir şekilde tercüman olan Bektâşî şairleri toplumun yaşadığı sosyal hadiseleri de şiirlerinde işlemişlerdir. Yazdıkları taşlama tarzı şiirlerle tepkilerini dile getirmişlerdir.

Türk halkının yiğitliğinin destanını anlatan Bektâşî deyişleri, ilâhî ve dünyevi aşkı işlediği şiirlerde lirizmin doruklarına ulaşmıştır. Hüzünleri ve sevinçleri, hayat felsefesi, zevki ve sevgisiyle Bektâşî şairleri Türk Halk Edebiyatının en renkli ve zengin şiir mozayiğini oluşturmuşlardır.

Bektâşîler gerek şiirlerinde gerekse âyinlerinde Türkçe'den başka dil kullanmadıkları için Türkçenin yaşatılması ve geliştirilmesi, İslâmiyet'ten önceki Türk gelenek ve göreneklerinin günümüze saklanması hususunda önemli hizmetlerde bulunmuşlardır.19

Bektâşî inancına ait düşünceler özel terimlerle bu anlayışın âdâb ve erkânı geniş bir şekilde işlenir.

Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali sevgisi ile bu anlayışın büyükleri, Bektâşî şairlerince sıkça işlenen temalar arasındadır. Şairler söyleyişlerini tabiat güzellikleriyle süslemişler ve insan ve hayat sevgisini başarılı bir şekilde işlemişlerdir. Özellikle Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş Velî'de görülen tasavvûfî anlayışı düzenleyen Dört Kapı (şeriât, tarîkât, hakîkât, mârifet) ve bunların içinde yer alan onar bölümden oluşan Kırk Makam şiirlerde sıkça işlenmiştir.

1 Ziya Gürel, Hak Aşıklarından Deyişler, (Ankara, 1980), s. 11.

2 Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I, (İstanbul, 1971), s. 294.

3 Nevzat Köseoğlu, Büyük Türk Klasikleri, c. 1, (İstanbul, 1985), s. 198.

4 Dursun Yıldırım, Türk Bitiği, (Ankara, 1998), s. 188.

5 Ahmet Refik, Rafizîlik ve Bektâşîlik, (İstanbul, 1932), s. 7.

6 Taha Akyol, Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet, (İstanbul, 1999), s. 17.

7 Bedri Noyan, Bektâşîlik Alevîlik Nedir, (Ankara, 1987), s. 7.

8 F. R. Haslok, Bektâşîlik Tetkikleri, Çev. Ragıb Hulusi, Sad. Kamil Akarsu, (Ankara 2000), s. 44, 45.

9 Dursun Yıldırım, Türk Edebiyatında Bektâşî Fıkraları, (Ankara, 1999), s. 37, 38.

10 Hüseyin Özcan, "Bektâşî Fıkralarında Argo", "Argo Konulu Uluslararası Toplantı", Marmara Üniversitesi, (İstanbul, 1999), Yayımlanmamış Tebliğ, 1.

11 M. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, (Ankara, 1984), s. 215.

12 Orhan Türkdoğan, Alevî Bektâşî Kimliği, (İstanbul, 1995), s. 482, 483.

13 Yılmaz Soyver, Sosyolojik Açıdan Alevî Bektâşî Geleneği, s. 155-156.

14 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s. 378.

15 Umay Günay, Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, (Ankara, 1986), s. 12.

16 M. Fuat Köyrülü, a.g.e., s. 350.

17 Şükrü Elçin Halk Edebiyatına Giriş, (Ankara, 1986), s. 9.

18 İsmet Zeki Eyüboğlu, Alevî Bektâşî Edebiyatı (İstanbul 1992), s. 125.

19 Mürsel Öztürk, “Bektâşî Şiiri” Erdem, (Mayıs 1988), Ankara, 1989.

Ortaçağ Anadolu Kentleri / Yrd. Doç. Dr. Osman Eravşar [s.333-343]

Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Orta Çağ Batı'da olduğu gibi Anadolu'da da bir geçiş ve değişim dönemidir. Bu çağın getirdiği birtakım sosyal ve ekonomik yenilikler kentlere de yansımıştır. Ancak bu yenilikler istikrarlı değişimi her zaman sağlamamış, her dönemde farklı gelişmeler olmuştur.

Orta Çağ'da Anadolu'da Bizans, Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı gibi çok değişik uygarlıklar birbirini takip etmiştir. Anadolu'da geçmişi Neolitik Dönem'e kadar giden bir kentleşme kültürü vardır. Dünyanın en eski kentleri Anadolu toprakları üzerinde kurulmuştur. Anadolu da, tarihin en eski dönemlerinden başlayarak Orta Çağ'a kadar çeşitli gelişmeler ve değişiklikler gösteren kentleşme, bu dönemden itibaren yeni bir kıvılcımla yeni bir boyut kazanmıştır. Orta Çağ'da, geçmiş kültürü Helenistik ve Roma Dönemi'ne kadar Bizans Dönemi kenti ile geçmişi Orta Asya Türk kültürüne kadar giden Selçuklu kentlerinin bir sentezinin oluştuğunu görüyoruz. Türklerin Anadolu'ya gelmeleri ile birlikte, karşılarında mevcut bir kent kültürünü buldular. Bu kentlerin geçmişlerinden gelen birikim, Türklerin orta aryadan getirdikleri yeni unsurlarla karışmıştır.

Bizans Kentleri

Bizans Dönemi Anadolu kentleri üzerine ayrıntılı bir çalışma yapılmamıştır. Bugüne kadar yapılan çalışmalar gerek bölge, gerekse zaman sınırlaması getirmesi nedeniyle bütünü değerlendirmeden uzaktır.1 Ayrıca yapılan bu çalışmalara rağmen arkeolojik kazılarda ortaya çıkarılan Bizans Dönemi'ne ait kentler, ya yok farz edilerek tahrip edilmiş ya da konusunun

uzmanlarınca yeterince araştırılmamıştır. Bu gibi sebeplerden dolayı, Orta Çağ Anadolusu'nda Bizans Dönemi kentleri hakkında fazla bilgi sahibi olunamamaktadır.

Bizans İmparatorluğu'nun Türklerden önce Anadolu şehirleri üzerinde tam bir hâkimiyetinin olduğunu söylemek zordur. Bizans'ın özellikle X. yüzyıldan itibaren kendi iç çekişmeleri sonucunda, şehirlerin idarecileri tarafından bağımsız bir biçimde yönetildiğini görüyoruz.

Orta Çağ Bizans kentlerinin ekonomik bakımdan zayıfladığı, kentlerin para sıkıntısı çektiği, hatta ekonominin temel unsuru olan paranın azlığı sebebiyle, alış ve satışların trampayla yapıldığı tarihçiler tarafından belirtilmektedir.2 Şehirlerdeki ekonomik zayıflık bölgelere göre değişmekle birlikte, Piskoposluk merkezleri daha canlı bir ekonomik yapıya sahip olmuştur. Şehirlerin zayıflamasının temel nedenleri arasında şehirlerarası ticaretin azalması, ticaretin İtalyan şehirlerine ait kolonilerin kontrolünde olması ve Doğu'da başlayan Arapların fetih hareketi sonucunda şehirler istikrarlarını kaybetmiştir. Hatta bazı şehirler Türk fethi başlamadan önce terk edilmişlerdir. Bu şehirlere atanan piskoposlar, görev yerlerine gitmemiş, başkent İstanbul'da hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bizans Dönemi'nde İstanbul dışındaki kentlerin sosyal ve dini içerikli yapılar bakımından pek gelişmedikleri, kentlerde sosyal hayatı destekleyen yapıların az olması şehirlerin tanımına da farklılıklar getirmiştir. Bu dönemde sadece başkent Konstantinopolis, "Polis" yani şehir olarak adlandırılmaktadır.

Şehirlerin bu kadar küçülmesinde nüfusun dolaylı da olsa etkisi vardır. Bizans Dönemi şehirlerinin nüfusları hakkında kesin tespitler olmamasına karşılık, genellikle kentlerin nüfusu 100.000 ve yukarısı olarak gösterilmektedir.3 Fakat şehirlerin içinde bulundukları olumsuz ortam içerisinde, bu sayıda bir nüfusa sahip olamayacakları söylenebilir. Ayrıca

XIII. yüzyıldaki refah ortamında dahi şehirlerin çoğu nüfus bakımından bu sayıya ulaşamamıştır.

Genellikle başkent İstanbul nüfus bakımından yoğunluk göstermekle birlikte, diğer şehirlerde ters orantılı olarak nüfus artışı olmadığı kentlerin gelişim çizgilerinden de anlaşılmaktadır. Bu da taşra şehirlerinden başkente doğru göçün olduğu anlamına gelmektedir.

Bizans Dönemi'nde şehirler arasındaki ulaşımı sağlayan yollar bakımsız ve güvensizdi.4 Hattâ başkent İstanbul ve çevresinde de ulaşımı sağlayan düzenli bir kara yolu yoktu. Deniz kıyısında bulunan şehirler arasındaki ulaşım deniz yoluyla sağlanıyordu. Ancak denizlerde gerçek hâkimiyet İtalyan cumhuriyetlerinden Cenova ve Pizzalıların elindeydi. Haçlı seferleri sırasında, orduyu Anadolu'ya taşıyan İtalyanlar bu sayede Anadolu kıyılarında birçok alana yerleşmiştir. Bunun sonucunda, Latinler Bizans üzerinde hâkimiyetlerini genişletmişlerdir.5 İtalyanlar yerleştikleri yeni yerlerde koloniler kurmuşlar ve kısa zamanda kentlerin gerçek hâkimi durumuna gelmişlerdir. Böylece Bizans İmparatorluğu İtalyan ticaret kolonilerinin denetimleri altına girmiştir.6 Ticari bakımdan şehirlerin İtalyanlarca sömürülmesi fiziki yapılarını da etkilemiş, özellikle X. yüzyıldan itibaren şehirler kendilerine has fiziki yapı özelliklerini kaybetmiştir. Bu yüzyıldan itibaren İtalyan ticaret kolonileri şehir dokuları içerisinde yer almaya başlamıştır. Özellikle kıyı bölgelerinde koloniler kentlerin merkezinde kurulmuştur. İtalyanlar kendilerine tanınan gümrük vergisi muaflığı ile şehirlerde hâkimiyetlerini pekiştirmişlerdir. İtalyanların şehirdeki hâkimiyetleri Bizans İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar devam etmiştir.

Bizans şehrinin fiziki yapısını şekillendiren en önemli unsur kilise olmuştur. Kendisinden önceki Helenistik ve Roma Dönemi kentlerinden farklı olarak, kentlerin geometriksel düzeni kaybolmuştur. Kenti oluşturan

öğelerin düzeni kiliseyle bağlantılı olarak ayarlanmıştır. Ancak Anadolu'daki hemen bütün Bizans şehirlerinde anıtsal nitelikli bir kilisenin varlığından söz etmek yanlış olur. Bazı şehirlerde kilise şehrin en önemli unsurudur. Kayseri'nin Türkler tarafından alınışı vesilesiyle "Büyük Basil Kilisesi'nden" şehrin başlıca tapınağı olarak bahsedilmektedir.7 Bizans Dönemi'nde bazı şehirlerde azınlıkların kendi kiliseleri olduğu bilinmektedir.8 Anadolu'nun Türkler tarafından fethinden sonra, bu kiliseler varlıklarını devam ettirmişlerdir. Gayrimüslim halk da bu kiliseler etrafında ikâmet etmiş ve kendi mahallelerini oluşturmuşlardır. Şehirlerde kiliseler kadar dikkat çeken bir diğer yapı türü de, manastırlardır. Manastırlar, bazen şehirlerde kurulurken, bazen de şehir dışında kırsal alanda kurulup gelişiyordu. Manastır ve kiliseler şehirlerde geniş arazilere sahipti.9 Bu durum, kiliselerin ekonomik yapılarının güçlenmelerini sağlamış ve din adamlarının sayılarının artmasında teşvik edici olmuştur. VIII. yüzyılda Bizans'ta ortaya çıkan ikon kavgaları sonucunda, manastırların sayıları daha da artmıştır. Yine bu devirde ıssız bölgelere yerleşilip, manastır yaşantısının devam ettirilmesi amacıyla Kapadokya bölgesindeki kaya kiliseleri ve yer altı şehirleri kurulmuştur.10 Yer altı şehirlerinden bazılarına Kayseri çevresinde de rastlanılmaktadır. Talas, Gesi ve Ağırnas yer altı şehirleri bu dönemden kalmadır. Merkezinde manastır bulunan şehirlerde dikkati çeken en belirgin özellik, kilisenin şehrin merkezinde ya da ulaşımı en kolay olan bölgede olmasıdır. Bizans Dönemi manastırlarının, Anadolu'da şehirlerin gelişimine çok fazla etkilerinin bulunmadığını belirtmek mümkündür. Çünkü manastırların daha çok kırsal kesime yönelmesi, bu alanda bulunan hayatı ve küçük yerleşmeleri teşvik etmiştir. Ayrıca manastırların belirli bir dönemde kendi içlerinde kapalı bir hayat sürdürmeleri nedeniyle şehirlerin fiziki ve sosyal yapılarına fazlaca bir katkısı olmamıştır.

Bizans şehirlerinin planlı bir strüktüre sahip olmadıkları açıktır. Bizans öncesinde Anadolu şehirleri düzgün planlı, hatta planlama ilkeleri de olan şehirlerdi. Bizans hâkimiyeti ile birlikte şehirlerdeki planlı gelişim de ortadan kalkmış, hatta geçmişin planlı şehirleri de gittikçe plan düzenlemelerini kaybetmiştir. Başkent İstanbul'da dahi plansızlığın hâkim oluşu, idarecileri harekete geçirip bir yapı nizamnamesinin düzenlenmesini sağlamıştır.[11] Ancak bu nizamnameye rağmen düzenli bir gelişim şeması uygulanmamıştır. Helenistik ve Roma şehirlerinin önemli bir unsuru

olan tiyatro, Bizans Dönemi'nde özelliklerini kaybetmesi sonucunda giderek ortadan kalkmıştır. Bu devrin tiyatrolarında oyunların kalitesiz olması, şehir dokularından tiyatroların çıkmasına neden olmuştur.[12] Tiyatroya karşılık şehirlerde bazı stadionların varlıklarını koruduğu ve bunların sonraları hipodroma dönüştükleri bilinmektedir. İstanbul Sultan Ahmet At Meydanı, öncesi hipodrom olan bir alandı. Yine Kayseri'de Erciyes dağı eteklerinde bulunan bir hipodromun, tarihi Bizans Dönemi'ne kadar gider.[13]

Bizans şehirlerinde açık pazar olan agoralar, Roma ve Helenistik Dönem'in karakterini kısa bir süre devam ettirmiştir. Bu alanlar pazar yeri şeklinde görülmekle birlikte, adliye ve belediye binaları ile çevrilerek, siyasi ve sosyal içerikli toplantıların düzenlendiği yer haline getirilmiştir.[14] Ancak agoraların zamanla ticari fonksiyonları daha ağır basmıştır. Anadolu'nun fethi sırasında, şehirlerde agora ve forumlar bulunmuyordu. Hatta XIII. yüzyılda İstanbul'da da artık ticaretin agoralarda yapılmadığı, mekan değiştirerek, hanlara kaydığını görüyoruz.[15]

Bizans şehirlerinde dikkati çeken bir diğer nokta da, topografik yerleşimin niteliğidir. Özellikle de iç kesimlerdeki şehirler, akropollere doğru çekilmişler ve etrafları kuvvetli sur duvarları ile çevrilmiştir.[16] Ancak Bizans öncesinde şehirler akropollerin dışında tepelerin eteklerine

doğru bir yerleşime sahiptir. Bizans Dönemi'nde ise bu gelişim tersine yönelerek, şehirler bir anlamda surların çevrelediği kendi kabukları içine çekilmiştir.17 Özellikle İran ve Arap akınları sırasında şehirlerin sur duvarları sağlamlaştırılmış ve yerleşim tamamen sur duvarlarının içine girmiştir. VII. yüzyıldan itibaren İstanbul'un surlarının da kuvvetli bir biçimde tahkim edilmesi, Arapların şehri almalarını önlemiştir. Surların içinde bazen dış surlara bitişik olarak bir iç kale de inşa edilmiştir. Bazı şehirlerde ise savunmanın kolay olduğu tepelerde, küçük kastronlar inşa edilmiş, zamanla buralar şehir halini almıştır.18 Bizans Dönemi'nde Kayseri'nin Erciyes dağı eteklerinde geliştiği ve tepeleri çevreleyen geniş bir sur içine alındığı bilinmektedir.19

Bizans kenti için genel bir tipoloji değerlendirmesi Tanyeli tarafından yapılmıştır.20 Genel değerlendirme açısından bazı şehirler, bu değerlendirme içerisine girerse de, bazı şehirlerin belirtilen iki modele de uymadıkları görülecektir.

Tanyeli, Bizans kentini iki modele oturtur. İlk modeli "Çok parçalı kent modeli" olarak tanımlar.21 Bu tip kentler antik bir yerleşme alanının üzerinde konumlanan, küçük ve birbirinden kopuk yerleşme nüvelerinden oluşmaktadır. Bu yerleşme nüvelerinin küçük mezarlıkları, kilisesi ve küçük imalathaneleri vardır. Bu küçük yerleşmelerde ticaret alanı bulunmuyordu. Asıl kent antik kentin üzerinde gelişerek, akropole doğru çekiliyordu. Asıl kentin etrafı yüksek ve kuvvetli duvarların çevrelediği surla tahkim edilmiştir. Surların içinde tarımsal faaliyetlere hemen hiç yer verilmemiştir. Antik kentte mezarlıklar surların dışında yer almasına karşılık, çok parçalı Bizans şehrinde mezarlıklar hem sur içinde hem de sur dışında yer alabiliyordu.

Yine bu tip kentlerde, büyük boyutlu kamu yapıları inşa edilmemiş, Helenistik ve Roma Dönemi'nden kalan kentsel donatı öğeleri

kullanılmıştır. Bu tip kent modelleri içerisinde Sardis, Priene, Pergamon, Ephesos ve Konstantinopolis gösterilmektedir.

İkinci model kentler ise "Kale Kent Modeli" olarak tanımlanmıştır.22 Bu tip kentlerde, yerleşme alanının büyük bir bölümü surların içinde kalmaktadır. Surlar Antik Dönem'den kalabileceği gibi Bizans Dönemi'nde de inşa edilmiş olabilir. Çok parçalı kentten farklı olarak surun çevrelediği alan küçük olup, daima bir iç kaleye sahiptir. Ayrıca ticaret alanı daha düzenli bir biçimde olup, bazen sur içinde bazen de sur kapılarına yakın olarak inşa edilmiştir. Bizans şehirlerinin önemli bir unsuru olan panayır yeri, dinlenme ve toplanma yerleri surların dışındadır. Şehirler geliştikçe surların dışına doğru taşmalar da olmuş, zamanla kentler çok parçalı görünüm almıştır. Ayrıca çok parçalı kent modelindeki gibi tarım alanları surların dışındadır. Iconium (Konya), Caesareia (Kayseri), Attaleia (Antalya), bu kent modeli içerisine girer.

Bu iki kent modelinin dışında yine hiçbir fiziki özelliği olmayan yerleşmeler de vardır. Bunlar daha çok küçük köy türündedir. Şehir halini alamamış, kırsal yerleşme niteliğindedir. Kayseri yakınlarındaki Şar Komana, Erciyes dağının güney eteklerindeki küçük yerleşmeler de bu niteliktedir.

Anadolu Selçuklu Kentleri

Anadolu 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra hızlı bir Türkleşme-İslamlaşma süreci içerisine girmiştir. Türkler Anadolu'ya geldiklerinde bu yeni coğrafyada kendilerinden önceki uygarlıklar tarafından kurulmuş pek çok kentle karşılaştılar. Bizans Dönemi'ne ait bu kentlerin pek çoğu bu dönemde ya terk edilmiş ya da önemsiz birer kale görünümü almıştır. Fetih yıllarında Bizans İmparatoru Mihael Anadolu'da bulunan Hıristiyanlara acıyarak onları Türklerden kurtarmak gayesi ile Pont'ta (Kayseri, Sivas, Amasya) kalan halkını arabalara bindirerek Balkanlar'a nakletti.23 Böylece

Anadolu’nun iç kesimlerinde çok küçük bir azınlık kalmıştır. Bu olay fetihten altı yıl kadar sonra İznik’e kadar olan bütün şehirlerin, Türklerin hâkimiyetine girmesini hızlandırmıştır.

Anadolu kentinin Türkleşmesini araştırmacılar üç aşama ya da yöne bağlamaktadırlar.24 Bunlar, eski kentlerin gelişerek yeni kent fizyonomilerinin doğuşu; yeni kentlerin kurulması; göçebelerin kentli oluşudur.

Köklü bir kentleşme tarihine sahip olan Anadolu kentleri, Türk fethi ile birlikte temel strüktürlerini esaslı bir biçimde değiştirmemişlerdir.

Türkler Orta Asya’dan beri sahip oldukları geleneksel şehir kültürlerini, İran’da olduğu gibi Anadolu’daki yerli geleneklerle bir arada uygulamıştır.

Yeni fethedilmiş bir kente sultan tarafından hemen bir emir ya da vali atanıyordu. Sonrasında ise şehrin idari ve sosyal işlerini yürütecek bir kadı, katip, müezzin ve imam görevlendirilerek, fethedilen kente sultan adına bir minber yaptırılarak gönderiliyordu.25 Fethin tamamlanmasından sonra başka bölgelerden getirilen halk, özellikle dervişler şehre yerleştiriliyordu. Gayrimüslim halk ise cizye vergisi ödeyerek, şehirde kalma hakkına sahip oluyordu.26 Yeni gelen Türk boyları bazen nüfus olarak, yerli halkın yanında azınlıkta kalıyor olmasına karşın, zaman geçtikçe bu oran tersine dönmüştür. Türkler fethedilen şehre hemen bir namazgah yapıyor ya da eski kiliseleri camiye çevirerek bir süre kullanıyorlardı. Sonraları ise abidevi ölçülerde cami ve diğer sosyal-idari içerikli yapılar inşa edilmeye başlanmıştır.

XII. yüzyıldan itibaren Anadolu’nun tamamen fethedilmesine karşılık şehirlerdeki ilk abidevi yapılar XIII. yüzyıldan itibaren inşa edilmeye başlanmıştır. Bunun nedeni ise fethin hemen sonrasında başlayan Haçlı seferleridir. Bu seferler şehirlerin gelişimini yaklaşık bir yüzyıl kadar etkilemiştir.

Fetihle birlikte Türkler, Eski Bizans kentlerinin yakınlarına yerleşerek, burada bulunan halkla sıkı bir ekonomik ve sosyal ilişki içerisine girmişlerdir. Bizans'ın özellikle uç bölgelerindeki kentlerin yakınına kurulan yeni Türk kentleri zamanla gelişerek eski yerleşmesinin önemini kaybetmesine sebep olmuştur. Bu dönemde antik Laodicea kenti yakınında adını ondan alan Lâdik (Denizli) kentini kurmuşlar ve zamanla eski şehir terk edilerek, yeni Lâdik kenti önem kazanmıştır.27 Bununla birlikte birçok eski yerleşmede Türkler Hıristiyan halkla birlikte yaşamış, hatta eski kentlerin bir çoğunun ismi aynen muhafaza edilmiştir.28

Kentlerin kuruluş ve gelişmesinde, halkın sosyal ve dini inançlarının temsilcisi olan tarikatların rolü büyüktür. Bilindiği üzere Türklerin İslamiyet'i din olarak kabulüyle birlikte, kitlelerin hızlı bir şekilde bu yeni dine girmelerini tarikatlar sağlamıştır. İşte yeni fethedilen topraklarda da tarikatların oluşturduğu, zaviye ve tekke yapıları çevresinde kenetlenen halk birçok köyün ve mahallelerin çekirdeğini oluşturmuştur.29 Şehirlerde ise zaviye adları ile anılan mahallelerin bulunması, bir şehrin zaviyesi etrafında toplanan aynı dünya görüşünü paylaşan halkın varlığı ile doğrudan ilgiliydi. Yine Osmanlılar döneminde de bu gelenek devam etmiş her yeni mahallede bir zaviye kurularak, gelişim bu zaviyenin etrafında olmuş ve mahallelerde isimlerini bu zaviyelerden almıştır. Kayseri'de Emir Sultan mahallesinin çekirdeğini burada bulunan aynı adı taşıyan zaviye oluşturuyordu. Zaviyelerin yanı sıra, şehirlerin Türkleşme sürecinde Ahilerin önemli bir rolü olmuştur. Özellikle Ahi zaviyeleri yerleşme sürecini göçebeliğe karşı koruyan öğeler olmuştur.30 Zaviyelerin diğer önemli bir görevi de ıssız yerlerde özellikle uç bölgelerinde, askerlerin ve yeni bölgelere göçenlere öncülük görevinde bulunmasıdır. Bu özellikleri ile ilk önceleri ribat görevini üstlenmiş ve aynı zamanda kuruldukları bölgelerden gelip geçenlerin yiyecek ve içecek ihtiyaçlarını karşılamışlardır.

Bizans İmparatorluğu sınırlarına yakın olan bazı bölgeler Uç bölgesi veya Uç Vilayeti olarak tarihi kaynaklarda tanımlanmıştır.31 Uç bölgelerindeki şehir kentsel unsurlar bakımından diğer şehirlerden biraz daha geri kalmıştır. Hatta bu bölgelere olan ticaret yolları sayıca daha az ve önemsizdir. Uç kentleri arasında, yol ağı bulunmamasına karşılık, bu kentlerden iç bölgelere ulaşan ayrı ayrı kervan yolları da vardır.32 Uç kentlerinin ticari bakımdan zayıf oluşları, vergi gelirlerine de yansımıştır. Bu kentlerin vergileri diğer Anadolu kentlerinin vergilerine oranla oldukça düşüktür.33 Uç bölgelerinde daha çok göçebe Türkmen toplulukları yaşamıştır.34 Uç bölgelerinin hızlı değişen sınır şartlarını, bunun nedenlerinden birisi olarak saymak mümkündür. Anadolu Türk kentinin fiziki yapısını bir takım unsurlar oluşturuyordu.

Savunma Tesisleri

Savunma tesisleri, kentlerin en belirgin ve olmazsa olmazını oluşturan unsurların başında gelir. Savunma tesisleri, değişik türdeki tesislerin bir arada kullanılması ile oluşturulmuştur. Bu unsurların en başında ise iç kale, ahmedek, mahpeshane, surlar ve burçlar geliyordu. Anadolu'da kalesi bulunan hemen her kentte bir iç kale ve ahmedek de yer almaktaydı. Şehirlerin etrafı Bizans Dönemi'nde tamamen surlarla çevrili değildi. Bizans Dönemi'nde özellikle küçük kentlerde sadece savunmayı sağlayan küçük bir kale bulunurken, Türklerin fethi ve Haçlı seferlerinin hemen sonrasında, yerleşmelerin etrafı surlarla çevrilmeye başlandı.35 Özellikle I. Alaeddin Keykubad Devri'nde İç Anadolu'daki Konya, Kayseri ve Sivas'ın sağlam bir savunma sistemine sahipti. Konya ve Sivas'ın dış kale surları I. Alaeddin Keykubad tarafından inşa ettirilmiş, Kayseri'nin ise I. İzzeddin Keykavus tarafından başlanan sur inşası tamamlanmıştır.36 Surların yapımına verilen önemin nedenleri arasında, doğuda beliren Moğol tehlikesi ön plana çıkmaktadır.

Selçuklular, yerleştikleri yeni kentlerde, Bizans Dönemi'nden kalan bazı kalelerle karşılaştılar. Özellikle bu kaleler daha çok iç kale niteliğinde olmasına karşılık, Batı Anadolu'da ve Akdeniz kıyılarında şehri tamamını kuşatıyordu.

Bizans surlarının bir kısmı Selçuklular tarafından kullanılmış, özellikle şehirlerdeki iç kalelerin strüktürüne temelde hiç dokunulmamıştır. İç kaleler yapılan yeni onarımlarla genişletilmiş, ya da iç kalenin strüktürü güçlendirilmiştir.

Selçuklu Dönemi surlarının belirli bir plan formu ve inşa tarzı yoktur. Öyle ki surların çevrelediği alan da şehir büyüklüklerine bağlı olmaksızın farklı boyutlardadır. I. Alaeddin Keykubad, Sivas ve Konya surlarını yaptırırken şehrin tamamını içine alacak şekilde planlamıştır. Ancak Kayseri, Tokat, Ankara gibi bazı şehirlerde ise sur duvarları, şehrin etrafını tamamen kuşatmamakta, hatta bazı önemli yapılarda sur dışında bırakılmıştır. Selçuklu Dönemi'nde ana yerleşmenin etrafında bazı küçük kale yerleşmeleri ya da karakol kaleleri bulunuyordu. Konya yakınlarında Gevele Kalesi yer alırken, Kayseri civarında Ahmed Hisarı ve Saykalen Hisarları yer alıyordu. Bu kalelerin bazılarının geçmişi, Hitit Dönemi'ne kadar gider. Bu kaleler daha sonraları Roma ve Bizans Dönemi'nde de kullanılmıştır.

Şehirlerin fiziki yapıları içinde, kalelerin bir parçası olan ahmedekler de yer almaktadır. Kesin biçimde tanımlaması ve etimolojik yapısı belirli olmasa da, bazı araştırmacılar ahmedeği iç kale ile aynı form içinde değerlendirmişlerdir. Hatta Bizans akropollerinin isim değiştirerek Ahmedek şekline dönüştüğünü belirtmiştir.37

Ahmedeklerin şehir içindeki konumları belirli kurallara bağlı olmasa da Anadolu Türk şehrinde Ahmedekler genellikle dış surların bir parçası gibi, içeriden surlara bitişik olarak yapılmıştır. Ahmedekler, tamamen

askeri işlevler taşırlar. Ordunun şehirdeki kışlası görevini üstlenmiştir. Bu sebeple Ahmedek, şehrin savunmasını üstlenen garnizon görevini yaptığı ve bazı durumlarda zindan olarak da kullanıldığını belirtmek mümkündür. Konya Ahmedeği, dış surların bir parçası olarak şehrin güney batısında yer alır.38 Sivas ve Alaiye'de (Alanya) de Ahmedek dış surların bitişiğinde iç kaleden ayrı bir bölüm gibi yapılmıştır. Kayseri'de ise ileride anlatılacağı üzere iç kalenin Ahmedek olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Ahmedek, şehirde Sivas kapısının hemen yanında yer alan burç yakınındaydı. Nitekim Moğollar şehri kuşattıklarında, bu kapı yanındaki burcu, mancınıkla hedef almışlardır.39 Ahmedeklerin kesin yapılış tarihleri belli olmasa da, surların inşasından hareketle hepsinin Selçuklu Dönemi'ne tarihlendiğini belirtmek mümkündür.

Şehrin fiziki yapısını savunma bakımından şekillendiren bir diğer unsur da, iç kaledir. Hemen bütün şehirlerde bir iç kalenin olduğunu belirtmemiz mümkündür. İç kaleler Türk şehirlerindeki konumları bakımından iki tiptedir. Birincisi, dış kale, surlarının bir bölümüne bitişik olarak yapılmıştır. Bu tipte yapılan iç kaleler; Kayseri, Alaiye, Tokat, Amasya, İzmit ve Ankara'da görülmektedir. İkinci grup, iç kaleler ise daha çok topografik yapıyla yakından ilgili olup, şehrin ortasındaki yüksek tepe üzerinde dış kale surlardan bağımsız olarak yükselir. Sivas ve Konya iç kaleleri tamamen böyledir. İç kalenin en önemli işlevi devlet görevlilerini ikameti ve idari işlerin sağlanmasıdır. Ayrıca Sivas ve Konya iç kalelerinde olduğu gibi sultanın sarayına yer teşkil etmektedir. Ancak sultan sarayı Kayseri'de olduğu gibi bazen iç kalede yer almayabiliyordu. İç kalelerin diğer önemli bir görevi de depo vazifesi görmeleriydi. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre XVII. yüzyılda Kayseri iç kalesi önemli miktarda hububat ve cephaneyle doluydu.40 İç kaleler, Ahmedeklerden farklı olarak daha büyük ölçülerdedir. Yine bilinen bütün örneklerde Ahmedekler surlara

bitişikken, iç kale dış surlardan bağımsız olarak yerleşebilmektedir. İç kalede genellikle küçük bir cami ya da mescit bulunur. Ancak Konya'da Cuma Camii niteliğindeki bir yapının bulunması, iç kalenin yüklendiği görev ile ters düşmektedir. Genellikle iç kalelerin bir ya da iki giriş kapısı bulunmaktadır. Kapılar, kuşatma duvarları, çift kapı sistemi ve hendeklerle sağlamlaştırılmıştır. İç kalelerin dışarı ile bağlantısını sağlayan gizli geçitleri ve dehlizleri de vardır.

Şehir dokularında dış surların bir unsuru olarak kale kapıları önemli bir yere sahiptir. Kapılar, çevre illerden şehre ulaşan yolları, kale ile bağlayarak, şehir içerisinde dolaşan ana arterlerin oluşmasını sağlamaktadır. Genellikle sur kapıları önünde toplanan yollar iç kesimlerde daralmaktadır. Kapılar şehre giriş ve çıkışları kontrol altında tutarken, özellikle XIII ve XIV. yüzyıllardan itibaren alınan bazı şehir vergilerinin de toplanmasını sağlıyordu. Bu amaçla kale kapıları üzerine vergi kitabeleri yerleştirilmiştir.41

Şehirlere giriş ve çıkışlarda tüccarlardan, ürettiği malını şehre satmaya getiren köylülerden vergi alındığı bu kitabelerden anlaşılmaktadır. Sur kapıları isimlerini, genellikle açıldıkları yönde bulunan şehirlerden veya kapı civarındaki önemli yapı topluluğu, pazar yeri gibi fiziki unsurlardan almaktaydı. (Kayseri Kapısı, Malatya Kapısı, Sivas Kapısı, Aksaray Kapısı, At Pazarı Kapısı, Boyacılar Kapısı).

Mahalle

Anadolu Selçuklu şehirleri için mahallenin mekan içindeki tarihsel gelişiminin belirlenmesi, yeterli bilgi kaynaklarının olmaması nedeniyle oldukça zordur. Selçuklu şehirlerinde mahallelerin bulunduğunu, dönemin vakıf kayıtları bize bildirirse de, mahallelerin niteliği, sınırları, hane sayıları ve kent içerisindeki konumu gibi bilgileri bize vermezler. Anadolu şehirlerinin XVI. yüzyıldan itibaren düzenli tahrirlerinin tutulmaya

başlanmasıyla birlikte, bu tarihten sonraki mahalleler hakkında daha sağlıklı bilgiler edinilmiştir.

Selçuklu Dönemi kaynaklarının yetersizliği sebebiyle, Selçuklu kentinin mahalle yapıları hakkındaki bilgiler; daha çok XVI. yüzyıldaki tahrirlerden yola çıkılarak yapılmıştır.

Türk İslam şehirlerinin fiziki ve içtimai unsuru olan mahalleler, genellikle bir mescit, cami veya tekke-zaviye etrafında gelişiyordu.42 Bu tanımlamaya göre mahalle, mescit/cami veya tekke/zaviye etrafında kuruluyor, bu yapıların çevresinde yer alan evlerden meydana geliyordu. Cami-mescit inşa ettiren ya da tekke/zaviyenin kurucu şeyhinin ismi mahalleye veriliyordu. Genellikle Osmanlı döneminde mahallelerin kuruluşunda bu sistemin izlendiği, Selçuklu Dönemi'nde ise elimizde kesin bilgiler olmasa da bazı önemli cami/mescit ve tekke/zaviye adlarının bulundukları mahallelere isim olarak verildiğini görüyoruz.43

Selçuklu ve Beylikler Dönemi Anadolu mahalleleri hakkında, çoğunlukla vakfiyeler de bilgi bulunmamaktadır. Ancak vakıf kayıtlarındaki bu bilgilerde sadece mahallelerin adları belirtilmiştir. Selçuklu Dönemi'nde mahalle adları belirli bir gruplama içinde olduğu görülmektedir. Buna göre mahallelerin bir şahıs adı taşıdığını, bu şahsın ise önemli bir kişiliğe sahip olduğunu görüyoruz.

Selçuklu Dönemi kentlerinde mahalleler, kentin fiziksel yapısını oluşturan ana birimlerden birisi olmuştur. Kentin fiziksel olarak tanımlanabilecek birimi olmasından başka,44 şehrin sosyal ve kültürel yapısının bir parçasını da oluşturur. Şehrin fiziki bir elemanı olan mahallenin kesin çizgilerle sınırlarının ayrılmadığı, buna karşılık idari yönden belirli bir düzenin içerisinde yer aldığı biliniyor. Selçuklular Dönemi'nde mahallede oturanların yönetimle olan ilişkilerini "İğdiş" adı verilen kişiler düzenliyordu.45 Osmanlı döneminde ise İğdişlerin yerini

başlangıçta mahalle kethüdaları, sonrasında ise cami imamları almıştır. Osmanlı döneminde mahallenin idari sorumluluğunu da taşıyan imamların Selçuklu Dönemi'nde böyle bir görevlerinin olmadığını mevcut bilgilere dayanarak söyleyebiliriz.

Selçuklu Dönemi kentlerinde mahallelerin kesin hatlarla sınırlandırılmadığı, Arap ve İran kentlerinde olduğu gibi mahallelerin bir duvarla bölünmediği bilinmektedir.46 Buna karşılık mahalleyi fiziksel olarak kent bütünü içerisinde tanımlamak mümkündür. Çünkü mahallenin çekirdeğini oluşturan, cami/mescit ya da tekke/zaviye mahalleleri fiziki bakımdan birbirlerinden ayırmaktadır. Yanyana iki mahalleyi fiziksel olarak birbirinden ayırarak, tanımını yapmak için kullanılan tek kıstas ise yol ağıdır.47 Mahallelerin oluşumunda, çekirdeği oluşturan mescit/cami ya da tekke/zaviye unsuruna yönelen evlerin çevresindeki izler, yol ağını oluşturuyordu (Çizim-1). Yol ağları ise yöneldikleri mekanın çekirdek olması sebebiyle, mahallenin fiziki örgüsünü meydana getirmiştir. Yani Selçuklu şehrinde mahallenin dıştan fiziki bir sınırı olmasa da, mahalle sınırları içinde mahalle dokusunu yönlendiren cami/mescit ya da tekke/zaviyeye, mahallenin fiziki biçimlenişini sağlıyordu.

Selçuklu kentinde, azınlıkların ayrı birer mahalleleri olmakla birlikte, kesin bir zorlama ve sınırlamanın olmadığını Türk mahalleleri içinde bulunan yabancılara ait mülklerden anlıyoruz.48

Beylikler Dönemi'nde de mahallenin fiziki yapısında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Osmanlı döneminde ise mahallenin idari yapısı değişmiştir. Bununla birlikte mahalle bütün dönemlerde ortak dayanışma ve yardımlaşmanın sergilendiği ve kentlerin oluşumunu birinci derecede etkileyen önemli bir unsur olarak Türk şehirlerine damgasını vurmuştur. Mahallelerin bir araya gelerek fiziki örgüyü sağlamaları, kentsel dokuları oluşturmuştur.

Meydan

Anadolu Türk İslam şehirlerinin değişmez unsurlarından birisi de meydanlardır. Anadolu'nun Türkler tarafından fethinden önce de kentlerde meydanlık olarak kullanılan mekanlar bulunuyordu. Grek ve Roma kentlerinde meydan daha çok açık alanlar olarak algılanmaktaydı. Türk İslam şehirlerinde meydanlar kentin fiziki yapısı içinde mahallelerden sonra gelmekteydi. Genellikle işlevleri belirli bir yapı veya yön oluşturan yolların odaklaşmalarını ve bu sayede kent içerisinde geniş halk kitlelerinin belirli bir akış içinde toplanmalarını sağlıyordu. Bu yönüyle meydanlar, Türk kentinde belirli yapıları içine alıyordu.

Türklerin Kayseri'yi fethinden öncede kentte meydanlık olarak kullanılan alanlar bulunuyordu. Bizans kentlerinde kilise meydanı veya şehir meclisinin önünde geniş alanlar bu amaçla kullanılıyordu.49 Selçuklu meydanından farklı olarak, bu tür meydanlarda daha çok idari amaçlı toplantılar yapılıyordu. Bir yerleşmenin şehir sayılabilmesi için diğer unsurlarla birlikte meydanların da oluşması gerekiyordu. Düz, açık ve geniş yer, alan anlamına gelen "Meydan" Anadolu Türk şehirlerinin oluşumunda ikinci önemli unsuru oluşturmuştur.

Orta Çağ batı kentlerinde meydanlar genellikle dinlenme yerleri, pazarlarının kurulması, toplantı ve kutlamaların yapılması gibi sokaklarla aynı gereksinimleri karşılayan mekanlardır.50 Orta Çağ Avrupası'ndaki meydanlar, ya kilise meydanında ya da şehir meclisinin önündeki geniş alana benzeyen kamuya ait bir toplanma yeri idi.51 Ancak Orta Çağ'da İslam kentleri için, aynı amaca yönelik olarak toplanma yeri görevini içeren meydanlar bulunmuyordu.

Bu durum Hıristiyan Avrupa kültür çevrelerinde algılanan meydanla, İslam Kültür çevreleri için belirlenen meydanın, farklı işlev ve amaçlar

taşıdıklarını ortaya koyar. Nitekim bu yaklaşım kentin fiziksel oluşum süreci içerisinde de değişik zamanlarda, hep canlı tutulmuştur.

Batılı anlamda meydan, en az üç tarafı yapılarla çevrilerek kesin bir biçimde sınırlandırılmış alan olarak yapılan tanımlamaya göre, Orta Çağ Türk kentinde meydanın varlığından bahsetmek epey zorlaşır.52 Türk İslam Kültürü esasına dayanarak meydan, “kentsel işlevlerle, sosyal içerikli olayların görülebilmesi için kentte yaşayan her kesimin faydalandığı açık alanlardır” şeklinde bir tanımla yapmanın daha doğru olacağı bir gerçektir. Bu tanımlama çevresinde Anadolu Türk kenti ve İslâm kenti için, sosyal yönü ağır basan meydanın varlığından söz etmek mümkündür. Öyle ki, bu durumda meydanları kendi içinde üç ayrı grup halinde değerlendirebiliriz:

Birincisi, kentsel işlevlerinin sonucu olarak, Batılı anlam taşıyan bu gruptaki meydanlar, karşılıklı sokakların kesişmesi ile oluşan, bugünkü anlamıyla kavşak olarak tanımlanacak alanlardır.53 Bu tür meydanlar daha çok dağıtım arteri görevini üstlenerek ulaşıma dayalı bir konuma sahiptir. Orta Çağ Anadolu kentlerinde bu tür meydanların sayısı fazla değildir.

İkinci meydanlar ise, merkezinde sosyal içerikli bir yapıyı barındıran ve dolayısıyla buna doğru yönelen sokaklarla, merkezi bir toplanma oluşturan meydanlardı. Anadolu Türk şehirlerinde bu tür meydanlarla oldukça fazla karşılaşılmaktadır. Mahallelerin oluşumunda geliş

me-yönlendirmeye paralel olarak sokak izleri de bu şekilde beliriyordu. Bu meydanlarda, geniş halk kitleleri bir arada bulunuyor, köy-şehir ticaret ilişkisi sonucunda da ticaret (pazar) bu alanların çevresine yerleşiyordu. Kuban, “anıtsal caminin çevresinde Avrupa kentlerinde rastladığımız kent meydanlarının gelişmediğini, çünkü her yapının formel bir kent tasarımı ile ilişkisi olmadan, işlevsel bir amaç için kurulduğunu ve kentlerde planlanmış bir meydanın olmadığını” belirtir.54 Anadolu Türk şehrinde formel bir planlamadan söz etmek doğru değildir. Ancak formel olmayan, yılların

birikimiyle oluşan ve belirli kurallara sahip, planlama ilkelerinin olduğunu gerek anıtsal yapılara, gerekse kent dokularına bakarak söyleyebiliriz. Türk yerleşmelerinin olduğu ilk bölgelerde şehirler gelişirken hep anıtsal ölçekli yapılar, gelişimin belirleyici unsuru olarak öncülük etmiştir. İşte şehrin dokusu, yolları, yapıların biçim ve konumu hep bu unsur dikkate alınarak oluşturulmuştur. Nitekim meydanlardaki bu ilişki zamanla ortaya çıkmıştır. Kayseri'de Hunat Camii (Külliye), Lala Camii ve Külük Camii, Konya Sahip Ata Külliyeleri çevreleri itibariyle bir meydan oluşturmuşlar, sokakların yönelmesi de buna göre sağlanmıştır.

Üçüncü meydanlar ise, ilk ikisinden tamamen farklıydı. Bu meydanlar genellikle geniş alanları oluşturuyordu. Öyle ki, sur içinde böyle geniş alanların olması düşünülemeyeceğinden, bu meydanlar genellikle sur dışlarında ve özellikle de kale kapıları yakınlarında yer alıyordu. Bu meydanları ne yollar ne de sosyal içerikli yapılar oluşturuyordu. Bu tür meydanların oluşumunda en etkili unsur, geniş ve uygun açıklıklı topografyadır. Meydanlarda büyük kitlelerin değişik amaçlar için toplandıklarını da tarihi kaynaklardan öğreniyoruz. Konya'daki meydanda devlet misafirlerine karşılama ve uğurlama törenlerinin yapıldığı bilinmektedir.55 Herkesin görmesi gereken infazlar da bu meydanlarda yapılırdı.56 Bu tür meydanlarda, hükümdar ordusuyla eğlenir ve değişik şenliklerde burada yapılırdı.

İşte bu üç ayrı meydanı Kayseri şehri içinde görmemiz mümkündür. Ancak Orta Çağ kaynaklarında isimleri geçen meydanlar fazla yoktur. Orta Çağ Selçuklu kaynaklarında, Kayseri'de iki meydanın ismine rastlanılmaktadır. Bunlar Meşhed meydanı (sahrası) ve At meydanıdır.57

I. Alâeddin Keykubad'ın Kayseri'de ölmeden önce düzenlediği bayram şenliği böyle bir meydanda yapılmıştı.58 Meydanın diğer önemli bir işlevi de devlet ricalinin karşılama törenlerini burada yapmasıdır. Baybars,

Kayseri’ye geldiğinde, ordusu Meşhed Sahrası’nda karşılanmış, Keykubadiye Ovası’nda (sahrasında) ordusuyla konaklamıştır.59

Saray (Dar’ül-İmara-Devlethane)

Selçuklu Dönemi Anadolu Türk şehirlerinin bazılarında sarayın bulunduğu bilinmektedir. Sultanlar tarafından kullanılan ya da meliklerin idare ettiği, başlıca her büyük kente bir saray vardır. Konya, Kayseri, Sivas, Tokat, Erzincan ve Malatya’da sultanların kullandığı saraylar şehir merkezlerinde yer alırken, Konya, Kayseri ve Tokat gibi şehirlerde yerleşmelerin biraz uzağında kalan saraylar da vardır. Bu durumda Selçuklu sultanlarının iki tür saray yapısı inşa ettirdiğini görüyoruz. Birinci grup saray yapıları şehir merkezlerinde bazen surların içinde, bazen de iç kalede yer alıyordu. Tarihi kaynaklarda devlethane olarak adlandırılan bu tür saraylara Konya, Kayseri, Erzincan gibi şehirlerde rastlıyoruz.60 Bu tür sarayların bu anlamda hükümet işlerinin yapıldığı, devlet binaları olduğunu söylemek mümkündür. İkinci tür saray yapıları ise kentlerin dışında ancak şehre oldukça yakın işlek bir güzergahta yer alan sadece saray kompleksinden oluşan yapılardır. Bu saraylarda, sarayın etrafı yüksek duvarlarla çevrilmiş ve genellikle su kaynağı ya da bir göl kıyısına inşa edilmiştir. Anadolu’da bu türde inşa edilmiş iki saray vardır. Bunlar Kayseri Keykubadiye ve Beyşehir Kubadabad Saraylarıdır. Bununla birlikte Tokat yakınlarında Simre’de de böyle bir sarayın bulunduğu bilinmektedir.61

Sarayların şehir merkezlerinde Ulu Cami ile birlikte yapılmalarını Abbasiler Dönemi’nde de görüyoruz. Bağdat’ta halifenin sarayı şehir merkezinde, camiye bitişik iç kalede yer alıyordu. Benzeri bir şekilde Samarra’da da saray iç kaledeydi. Bizans İmparatorluğu zamanında da saraylar, kentlerin merkezlerinde yer alıyordu. Orta Asya’da ise hükümdarın ikamet ettiği iç içe surlu iki bölümden oluşan şehirlere “Ordu-

balık" adı veriliyordu.62 Bu durumda hükümdarın uzun süre ikamet ettiği her şehir o dönem için devletin başkenti konumundaydı.

Anadolu'nun fethinden sonra Bizanslılara ait mevcut saray binaları, Türkler tarafından genelde harap olması ve Türk Saray kültürüne uygun olmaması nedeniyle kullanılmamıştır.63 Bu yapıların yerine sultanlar kendi saraylarını inşa etmişlerdir. İlk yapılan saraylar ya surların içinde ya da iç kalede Sultan (Ulu) Camii ile birlikte yer alıyordu. Ancak sonraları, devletin güçlenmesi ve fetih hareketinin tamamlanmasıyla birlikte sultanların şehirlerin yakınlarında, saraylar inşa ettiklerini görüyoruz (Keykubadiye-Kubadabad). İlk yapılan sarayların, güvenliğin ön planda tutulması nedeniyle surların içerisinde kaldığı görülmektedir. Bu arada, Abbasiler Dönemi'nde de görülen, saray-cami ilişkisinin Anadolu kentinde de kurulduğu dikkati çekmektedir. Konya Sarayı'nın hemen bitişiğinde Alaeddin Camii yer alırken, Kayseri'de Devlethane'nin hemen yakınında Sultan (Ulu) Camii yer alıyordu. Kayseri'deki sarayın Ulu Cami ile birlikte, Danişmentliler tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir.64 Selçuklu Dönemi'nde sarayın en önemli görevi riyaset yani iktidar ve idare makamı olmasıdır. Bu bakımdan sultanlar hep şehir merkezlerindeki saraylarda ya da bir diğer deyişle devlethanelerde tahta çıkarılmışlardır.65 Hatta Karamanoğulları Dönemi'nin Cimri olayında daha savunmasız olan Kubadabad yerine, Konya Sarayı tercih edilerek sultanlık burada ilan edilmiştir.66 Sultan I. Alaeddin Keykubad yine Konya'ya gelince, devlethanedeki tahta oturmuştur. Baybars'ın ordusuyla birlikte Kayseri'ye geldiğinde, Keykubadiye Sarayı yanındaki çadırlarda kalmış, ancak ertesi gün şehirdeki Devlethane'de Selçuklu tahtına oturmuştur.67 Bütün bunların sonucunda Dar'ül Mülk olarak aynı unvanı taşıyan Konya ve Kayseri'de birer saltanat tahtının bulunduğu ve sultanların ülkeyi buralardan yönettiklerini söyleyebiliriz. Bu tür şehirlerde sultanın ordusu toplanıyordu.

Bu yönüyle bu kentler ordugah niteliği de taşıyordu. Ordunun da bulunması, geleneksel anlamda, Orta Asya ile bağlarının bir sonucudur. Anadolu Selçuklularına ait şehir sarayları ve devlethanelerin hiçbirisi sağlam olarak günümüze gelmemesine karşılık, yerleri bilinmektedir. Selçuklu kentinde, sarayların etrafında geniş açıklıklar bulunuyordu. Ordu buralarda toplanıyor, çevgan gibi oyunlar buralarda oynanıyordu. Yine çeşitli eğlenceler ve ziyaretler ile karşılama törenleri bu alanlarda yapılıyordu. Bu durumda saray-meydan ilişkisi ön plana çıkmaktaydı. Konya Sarayı'nın önünde böyle geniş bir mekan bulunurken, Kayseri'de bu tür bir alan surların dışında yer alıyordu.

Kentlerin yakınlarında bulunan saraylar ise daha çok sayfiye niteliğinde olmasına karşılık bazı devlet tören merasimleri ve eğlenceler bu saraylarda yapılıyordu. Bu sarayların etrafı yüksek duvarlarla çevrilmişti. Saray ve müştemilatı oldukça geniş alanları kapsamaktaydı. Bunun sebebi ise devlethanelerin kuruldukları şehirlerde mülkiyet hakları ve arazinin kentsel mekana dağılımında kısıtlayıcı unsurlarının olmasından kaynaklanmaktadır. Sayfiyelik alanlarda bulunan saraylar ise daha serbest bir biçimde inşa edilebilmiştir. Bu saraylarda saltanat ailesi ve devletin ileri gelenlerinden başka hiçbir kişi bulunmuyordu. Ancak çevrelerinde idareci ve beylerin köşk ve evleri yer alabiliyordu.

Selçuklu Dönemi kentlerinde mekansal yapının yönetim unsurunu belirleyen sarayın, şehrin plan düzenlemesini etkilediği şüphesizdir. Bu etki sonucunda saray, bazen Orta Asya geleneklerine, bazen de yerli geleneklerin sentezi sonucunda kendine has bir planlamayla kent içerisindeki yerini almıştır.

Ulaşım

Anadolu Türk şehri üzerine yapılan çalışmalarda şehirlerin geometri dışı bir yol ağına sahip olduklarının dikkati çekilmiştir.68 Aslında geometri dışı

yol dokusu, Selçuklu öncesine dayanmaktaydı. Helenistik ve Roma Dönemi'nin düzgün yol dokuları, Bizans Dönemi'nde bozulmuş, yolların ve sokağa açılan evlerin düzensiz planları makro ölçekte kentin fiziksel yapısını da etkilemiştir. Türk fethi ile birlikte şehirlerdeki bu düzensiz yol ağlarında herhangi bir değişiklik yapılmamış, önceki dönemin kent strüktürü aynen devam etmiştir. Yollar sadece kale kapıları önünde geniş arterler oluştururken, şehrin iç bölgelerine doğru gittikçe daralmaktadır.69 Şehir içi yolların oluşumunu belirleyen yasal bir düzenlemenin, Anadolu Selçuklu şehrinde bulunmadığı kesindir. Bu durumda yol ağının oluşumunu başka unsurlar belirlemektedir. Şehirde dokuyu oluşturan unsurların başında evler gelmektedir. Her ev inşa edildiği parsele, topografı, estetik, manzara veya görünüm açısı ve komşu haklarını dikkate alarak kuruluyordu.70 Sonrasında inşa edilen her ev, bu düzenleme esasıyla yönlendiğinden sadece, insan ve hayvan ulaşımını dikkate alan dar sokakların oluşumu sağlanmıştır. Bu unsurlar neticesinde, evlere ulaşan ve bağlantısı ev ile sonuçlanan çıkmaz sokakların ortaya çıkışı kaçınılmaz olmuştur.

Şehirlere ulaşan yolların şehir içerisinde dağılımı önemli sosyal, idari ve iktisadi yapılara göre ayarlanıyordu. Örneğin şehir kapılarından iç kesimlere yöneldikçe, yollar daralmakla birlikte, ana arter özelliğini kısmen de olsa koruyarak, Cuma Camii, pazar ya da çarşılara doğru yönlenme yapmaktadır. Ayrıca surların dışında bulunan yerleşmelerde, bu tür yol ağları yerleşme için önemli olan cami, pazar, çarşı, zaviye gibi yapılara göre yönlenmektedir. Bazen surların hemen önünde yer alan büyük yapılar şehir içi yolun yönlendirici unsuru oluyordu (Konya Sahip Ata Külliyesi, Kayseri Hunat Hatun Külliyelerinde olduğu gibi).

Şehir dokuları içerisinde çıkmaz sokaklar ayrı bir yere sahiptir. Çıkmaz sokağı diğer sokaktan ayıran en belirgin yönü, genel kullanıma açık

olmaması oluşturur. Bu ise çıkmaz sokağın bulunduğu çevredeki, aile hayatı ile yakından ilgilidir.

Evlerin yerleştirilmesinde gözlemlenen kişisel menfaat kaygısı, çıkmaz sokağı doğuran nedenlerden birisidir.71 Yapı adalarının artan nüfustan dolayı düzensiz bölünmesi, kentsel dokunun oluşumundaki mülkiyet ilişkisi çıkmaz sokağın oluşumunu hızlandırmıştır.72 Özellikle kent strüktürü eski olan şehirlerde (Konya, Kayseri, Sivas) çıkmaz sokağın fazlaca yoğun olduğu dikkati çeker. Gayr-i müslim mahallelerinin de düzensiz ve dar çıkmaz sokaklara sahip olması, aynı kent kültürünün ortak kullanımının bir sonucudur.

Cami-Mescit

Cami, Selçuklu Dönemi Anadolu kentinde fiziki yapıyı belirleyen, önemli yönlendirici etkendir. Kentlerin kuruluş ve gelişimleri, mahallelerin oluşumları, hep cami/mescit ilişkisi sonucunda olmuştur.73 Fetih yıllarının sonunda Anadolu'nun belli başlı büyük şehirlerinde birer büyük cami inşa edilmiştir. Selçuklu Sultanı Melikşah, fetih sonunda Anadolu'daki camilere konulmak üzere her şehre bir minber göndermiştir. Melikşah'ın bu hareketi aslında, şehirlerin Türk iskânına açıldığının bir göstergesidir. Anadolu'da ilk inşa edilen camiler surların içerisinde, hatta Konya Alaeddin Camii'nde olduğu gibi iç kalede yapılmıştır. İlk camiler eski geleneklerin devamı olarak sarayla bir arada inşa edilmiştir. Böylelikle kenti idari ve dini açıdan etkileyen iki unsurun birlikteliği fiziki yapının yönlenmesini sağlamıştır.

Anadolu'da ilk inşa edilen camilerin bir kısmı, eski kilise veya yapı kalıntıları üzerine kurulmuş, bazı camiler ise kentsel yönlenme noktalarının merkezini teşkil etmiştir. Daha sonraları inşa edilen cami ve mescitlerin genellikle yeni alanlarda kuruldukları bilinmektedir. Tarihi kaynaklarda şehirlerde ilk inşa edilen bu camilerin, Ulu Cami olarak adlandırıldığına ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.74 Kayseri Ulu Camii'nin XIII.

yüzyılda Sultan Camii olarak adlandırıldığı bilinmektedir.75 Yine Konya ve Sivas'ta camilerin Ulu Cami olarak ayrımının yapılmadığı görülmektedir. Şehirlerdeki camilerin hiçbirisi diğerinden nitelik ya da nicelik bakımından üstün bir özelliğe sahip değildir. Bu durum Kuban'ın da belirttiği gibi Türk kentinde katedral benzeri bir cami-mescit ayrımının olmadığının açık göstergesidir.76 Selçuklu kentinde sultanın gittiği ve diğer camilerden farklılık gösteren sultan camileri bulunmaktadır. Aslında XV. yüzyıldan sonra şehirlerdeki Sultan Camileri, Ulu Camii olarak anılmaya başlanılmıştır.

Selçuklu kentlerinde planlanmış veya kronolojik zaman bütünlüğü gösteren külliyeler yoktur. Ancak bazı yapıların konumlarının ve zamanla etrafında gelişen diğer yapılardan hareketle külliye oluşturdukları görülmektedir. Hunat Hatun Külliyesi'nde olduğu gibi külliyeyi oluşturan her yapı kendi düzeni içerisinde farklı zamanlarda, ancak aynı plan bütünlüğünde inşa edilmiştir. Külliyelerin etrafında yön itibariyle küçük meydan oluşturduğu söylenebilir.

Selçuklu kentinde cami, imar veya iskanı arzu edilen kentin ya da mahallenin çekirdeğini oluşturmuştur.77 Caminin etrafında diğer işlevleri üstlenen yapılarda bazen yerleşebiliyordu.78 Mahallelerin oluşumunda camiler yönlendirmeyi sağlayan unsur olarak Osmanlı döneminde de karşımıza çıkmaktadır.

Kent Modelleri

Anadolu Türk kentinin XII ve XIII. yüzyıllarda nasıl bir modele sahip olduğunu, ancak bugünkü durumlarına bakarak söylemek mümkündür. Türklerin Anadolu'ya yerleşmelerinden önce Orta Asya'da kentler kurdukları bir gerçektir. Elde bulunan az sayıdaki bilgiye karşılık kentlerin, belirli bir düzen içinde kuruldukları bilinmektedir. Ordu-balık veya ordu-kent adı verilen bu şehirler, iç içe geçmiş surlu bölümlerden oluşuyordu. En

iç surlarda hükümdarın sarayı veya ordu başının evi bulunurken maiyet, askerler ve halk dış surlarla çevrili kısımda yaşıyordu.

Anadolu'nun 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra Türkler tarafından fethi ile birlikte hızlı bir Türkleşme süreci içerisine girdiği muhakkaktır. Türkler geldikleri bu yeni coğrafyada kendilerinden önce kurulmuş pek çok kentle karşılaştılar. Bunun yanı sıra bazı bölgelerde de ilk defa yeni yerleşmeler kurdular. Bizans kentlerinin birçoğu bu dönemde ya terk edilmiş ya da önemsiz birer kale görünümünü almıştır. Köklü bir kentleşme tarihine sahip bulunan Anadolu'nun şehirleri Türklerin fethi ile birlikte temel strüktürlerini esaslı bir biçimde değiştirmemişlerdir. Türkler Orta Asya'dan beri sahip oldukları geleneksel şehir kültürlerini, İran'da olduğu gibi Anadolu'daki yerli geleneklerle bir arada uygulamıştır. Diğer taraftan eski kentlerin dışında Anadolu'da ilk defa bazı kentler de yine fetihle birlikte kurulmuştur. Anadolu Türk kentinin fiziksel yapısına göre modelini ilk defa M. H. Yinanç belirlemiştir.79 Yinanç bu çalışmasında, kent modelini ayrıntılı olarak ortaya koymamıştır. Ancak Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleriyle kentlerde oluşan değişimi üç gruba ayırmakla yetinmiştir. Buna göre,

"1. Türklerin eski kente yerleşerek büyük değişimlere yol açmadıkları yerleşmeler

2. Tahrip olan kentlerin yakınına ya da üzerine yeniden yapılan yerleşmeler (Ankara, Konya, Kayseri, Sivas)

3. Türklerce kurulan kentler" şeklinde gruplar. Anadolu Selçuklu kentinin fiziki yapısına dayanarak, kent modellemesini ise U. Tanyeli yapmıştır.80 Tanyeli, Anadolu'yu ülke ölçeğinde Uç bölgesi ve gerisinde kalan kentleri de şehri sınırlayıcı ve biçimlendirici unsur olan surlarına göre iki gruba ayırarak, Açık ve Kapalı kent modeli şeklinde morfolojik bir sınıflamaya tâbi tutmuştur.81 Aslında şehri çeviren surların büyüklüğü ve

küçüklüğü, bu kent modellerinin oluşmasına etki ediyordu. Eğer ki surların dışına taşan yerleşmeler olursa, kent model değiştirerek diğer kent modeli içinde yer alıyordu.

Anadolu Selçuklu kentlerinin morfolojik olarak bir tiplemesini yapmak hem kentlerin topografyaları hem de tarihsel gelişimleri dikkate alındığında mümkün görülmemektedir. Bunun yerine kentleri, kuruluş ve gelişim şemalarını dikkate alarak bir değerlendirmeye gitmek daha doğru olacaktır. Orta Çağ Anadolu kentleri, geçmişten gelen birikimlerini yeni gelişen kent dokusu içine katarak devam ettirmişlerdir. Bu kentler gelişirken aslında adı konulmamış bir planlama ilkesine sahiptir. Spontane bir planlamanın olduğunu belirtmek mümkündür. Bu planlama da kurallar kendiliğinde gelişmekte ve yüzyıllar boyunca devam etmektedir. Kendiliğinden gelişen bu planlamanın ilkelerini sosyal ve kültürel değerler belirlemektedir. Spontane kent planlamacılığında en belirgin kural, mülkiyet hakkına saygının gösterilmesidir.

DİPNOTLAR

1 C. Foss, Byzantine Cities of Western Asia Minor, Harward, 1972, (Basılmamış Doktora tezi); G. Ostrogorsky, “Byzantine Cities in Early Middle Ages”, Dumbarton Oaks Papers, XIII, 1959, s. 47-66. ; D. Zakythinos, (Ed. E. Kirsten), “Die Byzantinische Stadt”, Diskussionbeitraege zum XI. Internationalen Byzantinistenkongress, München, 1958, München, 1961, s. 82-83. ; S. Vryonis, a.g.e., 1-69; Turan, Selçuklular Zamanında Sivas…, s. 118.

2 Bkz. önceki dipnot.

3 S. Vryonis, a.g.e., s. 6-20.

4 Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde…, s. 490.

5 E. H. Mc Neal, R. L. Wolff, “The Fouth Crusade”, A History of the Crusades, C. 2, London, 1962, s. 161.

6 Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde…, s. 486-487; Aktüre, Anadolu Kentinde Türkleşme…, s. 21; W. Heyd, Yakındoğu Ticaret Tarihi, (çev. E. Z. Karal), Ankara 1975, s. 169.

7 A. A. Vasilev, Bizans İmparatorluk Tarihi (çev. A. M. Mansel), Ankara, 1943, s. 450.

8 Urfalı Mateos, a.g.e., s. 131.

9 Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde…, s. 492.

10 N. Başgelen, Bir Masal Ülkesi Kapadokya, İstanbul, 1991, s. 15.

11 Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde…, s. 493. ; N. Elisseéff, a.g.m., s. 129.

12 Prokopius, Gizli Tarih, (çev. O. Duru), İstanbul, s. 105, 106, 108.

13 Hild, Das Byzantinische Straßensystem…, s. 80-81.

14 N. Elisséef, a.g.m., s. 135. ; Prokopius, a.g.e., s. 203, 211-213.

15 E. Kirmani menkıbelerinin birisinde bu konuda bir hikaye vardır. Bkz. E. Kirmani, Menakıb-ı Evhadüddin-i Kirmani, (çev. M. Bayram), Konya, 1995.

16 Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde…, s. 484. ; Aktüre, Anadolu Kentinde Türkleşme…, s. 21.

17 S. Eyice, Bizans Sanatı Ders Notları, İstanbul, (Tarihsiz), s. 159, 160, 164-165. ; Turan, Selçuklular Zamanında Sivas…, s. 118.

18 Eski bir Roma şehri olan Prymnessus'un yakınında bir tepe üzerine, Bizans Dönemi'nde Akroinon (Afyonkarahisar) adı verilen bir kale kurulmuştur.

19 Prokopios, Buildings…, V. kitap. S. 4-10.

20 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 21-32.

21 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 23.

22 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 26-32.

23 S. Vryonis, a.g.e., s. 104-109.

24 Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…, s. 169-178; Tanyeli sadece üçüncü unsura dikkat çeker, Tanyeli, Anadolu’da Bizans ve Osmanlı…, s. 414.

25 Bibi, El-Evamirü’l-Alaiyye…I, s. 119.

26 Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…, s, 173.

27 Cahen, Osmanlılardan Önce…, s. 191.

28 Cahen, Osmanlılardan Önce…, s. 191; V. Akyüz, “Selçuklularda Şehir ve Yerel Yönetim Hizmetleri (1040-1318)”, İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler, C. 1, İstanbul, 1996, s. 229; Aktüre, Anadolu Kentinde Türkleşme…, s. 20.

29 Ö. L. Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolanizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. I. İstila Devirlerinin Kolonizatör. Türk Dervişleri ve Zaviyeler”; VD., S. II, 1942, s. 255-353.

30 Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…, 176; Aktüre, Anadolu Kentinde Türkleşme… s. 25. M. Aykaç, “ Ahilik ve Yerel Yönetimler” İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler, C. 1 İstanbul, 1996. S. 254-257.

31 Bibi, El-Evamirü’l-Alaiyye…I, s. 97-100-101.

32 Erdmann, Das Anatolische Karavansarai…I, (Anadolu Selçuklu Kervansarayları Haritası).

33 Turan, Selçuklular Zamanında Sivas…, s. 126.

34 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 38; Tanyeli, Anadolu’da Bizans Osmanlı…, s. 414.

35 H. Hellenkemper, Burgen Der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edessa und im Königreich Kleinarmenien, Bonn, 1976, s. 279-290.

36 Turan, Selçuklular Zamanında Sivas…, s 125 (Selçuklular ve İslamiyet) Bibi, El-Evamirü’l-Alaiyye…I, s. 271-274.

37 B. Özgüven, Ahmedek, (Basılmamış Araştırma); Yusuf Küçükdağ, “Konya Kalesi’nin Ahmedek Bölümüne Dair” I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri 11-13 Ekim 2000, Konya, 2001, s. 83-85.

38 A. Alkan, Konya Tarihi Kentin Planlama Sorunları, Konya 1994, s. 90.

39 Bibi, El-Evamirü’l-Alaiyye…II, s. 73; A. Grigor, a.g.e., s. 17-20.

40 Evliya Çelebi, Seyahatname, (Üçdal Neşriyat), C. III-IV, İstanbul. 1965, s. 833.

41 Baykara, Türkiye Selçuklularında Bazı…, s. 690, 693.

42 O. Ergin, Türkiye’de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı, İstanbul, 1936, s. 113, 116; Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…, s. 186, 193; Ö. L. Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Siteleri Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar”, İktisat Fakültesi Mecmuası, S. XXIII, 1963, s. 239; M. Çadırcı, “Anadolu Kentlerinde Mahalle”, Tarihten Günümüze Anadolu Konut ve Yerleşme, İstanbul, 1996, s. 257.

43 Tanyeli, Selçuklu Dönemi kentleri için cami/mescit adlarının mahallelere isim olarak verilmediğini, bunun yerine daha çok şahıs adlarının mahallelere isim olarak verildiğini, (Münşi Necmeddin, Celal Hüsrev gibi) her mahalleye bir mescit kuralının ise bu dönemde geçerli olmadığını çünkü mahallelerde birden fazla mescidin bulunabileceğini belirtir. Bkz. Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 159. Tanyeli’nin bu yaklaşımı kısmen doğru olsa da, kaynaklardaki yetersiz bilgiler ve bilinen mahalle isimlerinden hareketle böyle bir yargıya varılması subjektiftir.

44 Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…, s. 186.

45 M. Çadırcı, a.g.m., s. 257.

46 Baykara, Selçuklu şehirlerinde bulunan gayri müslim mahallelerinin duvarlarla Müslüman mahallelerinden ayrıldığını belirtir. Bkz. Baykara,

Türkiye Selçukluları…, s. 45; Baykara, Anadolu'nun Selçuklular Devrindeki…, s. 94.

47 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 161.

48 Turan, Selçuklu Devri. Vakfiyeleri., s. 112.

49 N. Elisséef, a.g.m., s. 135.

50 L. Benevolo, Avrupa Tarihinde Kentler, (Çev. N. Nirven), İstanbul, 1955, s. 61.

51 N. Elisséef, a.g.m., s. 135.

52 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 165, 166, 167.

53 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 165. Tanyeli, bu tür meydanları yol ağındaki şişmeler olarak tanımlar.

54 Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…, s. 192.

55 Bibi, El-Evamirü'l-Alaiyye…I, s. 198., Baykara, Türkiye Selçukluları…, s. 68.

56 Firdevsi-î Rumî, a.g.e., s. 69.

57 Bibi, El-Evamirü'l-Alaiyye…I, s. 18, 289, 315, 443, 454; II, s. 21, 74, 75, 181, 191.

58 Bibi, El-Evamirü'l-Alaiyye…I, s. 454-456.

59 Sümer, Yabanlu Pazarı…, s. 81-82.

60 O. Eravşar, "Anadolu Selçuklularında İdari Mekan Olarak Devlethane", I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri 11-13 Ekim 2000, C. 1, Konya, 2001, s. 281-297; Bibi, El-Evamirü'l-Alaiyye…I, 193-283.

61 Bibi, El-Evamirü'l-Alaiyye…II, s. 216, 233.

62 E. Esin, "Ordu; Türk Saray Mimarisinin On beşinci Asırdan Önceki Devri", Milli Saraylar Sempozyum (Bildiriler) Yıldız Sarayı/Şale 15-17 Kasım 1984, İstanbul, 1985, s. 22.

63 S. Mihael, a.g.e., III, s. 237-240.

64 Turan, Selçuklular Zamanında… s. 361; S. Mihael, a.g.e., III, s. 237.

65 I. Alaeddin Keykubad, Sivas Devlethanesinde, II. Gıyaseddin Keyhüsrev ise Kayseri Devlethanesinde tahta çıkmıştır. Bkz. Bibi, El-Evamirü'l-Alaiyye…I, s. 227, C. II, s. 20.

66 Bibi, El-Evamirü'l-Alaiyye…II, s. 205.

67 Sümer, Yabanlu Pazarı…, s. 83.

68 Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…, s. 191; Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 154.

69 H. Karpuz, "Konya'nın Selçuklu Kent Dokusu ve Son Yıllarda Yıkılan Anıtları", I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri 11-13 Ekim 2000, C. II, Konya, 2001, s. 1-11.

70 J. Akbar, Responsibility and Tradational Muslim Built Environment, Cambridge, 1984, (Fig. 6).

71 Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…, s. 191.

72 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 157.

73 Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…, s. 193.

74 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 177.

75 Sümer, Yabanlu Pazarı…, s. 85.

76 Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…, s. 193.

77 Kuban, Anadolu Kentlerinin Tarihsel…s. 193.

78 T. Baykara, "Ulu Cami. Selçuklu Şehirlerinde İskanı Belirleyen Bir Kaynak Olarak", Belleten, C. LX, S. 227, Ankara, 1996, s. 33-57.

79 M. Yinanç, Türkiye Tarihi-Selçuklular Devri, İstanbul, 1944, s. 180.

80 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 39-103.

81 Tanyeli, Anadolu Türk Kentinde…, s. 41.

B. EKONOMİ

Türkiye Selçuklu Sultanlarının İzledikleri Ekonomik Politikalar / Prof. Dr. Salim Koca [s.344-353]

Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türk devlet anlayışı ile Türk hükümdarlarının izledikleri ekonomik politikalar arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Türk devlet anlayışına göre, halkı din, dil, soy ve kültür farkı gözetmeksizin bütünüyle refaha ulaştırmak ve refah içinde yaşatmak, Türk devletlerinin başında bulunan hükümdarların başlıca gayesi olmuştur. Göktürk Yazıtlarında Bilge Kağan (716-34) "Ölmek üzere olan milleti dirilttim; aç milleti doyurdum; çıplak milleti elbiseli, yoksul milleti zengin, az milleti çok kıldım" derken, bu gayeyi gerçekleştirmiş ilk Türk hükümdarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada hemen belirtelim ki, Bilge Kağa'nın bu gayeyi gerçekleştirmesi pek kolay olmamıştır. Onun kardeşi Köl-tigin ile birlikte "gündüz oturmadan, gece uyumadan ölesiye bitesiye çalışması" gerekmiştir. Aynı anlayış başka Türk beylerinde de vardı. Meselâ, bir Göktürk beyi de (Aşina She-erh) maddî refahı artırmak için halktan 10 yıl hiç vergi almamıştır. Bu yüzden kendisi yoksul duruma düşmüş; bazı beyler, onun bu durumunu alay konusu yapmak istemişlerdir. Fakat o, "Ben ancak halkım zengin olunca huzur duyarım" sözü ile beyleri utandırmıştır.1

Halkı bütünüyle refaha ulaştırmak ve refah içinde yaşatmak şeklinde olan Türk devlet anlayışı, İslâmî dönemde değişmemiş, aynen korunmuştur. Karahanlılar devrinin ünlü siyaset kitabı Kutadgu Bilig (Kutlu Bilgi)'de, Türk devlet anlayışının bir gereği olarak hükümdara "vur, al ve dağıt",2 yani düşman ile savaş, onun birikmiş servetini elinden al ve halka dağıt

tavsiyesinde bulunulmaktadır. Hatta bu da yeterli bulunmamakta, “sağ elin kılıç sallar ve vururken, sol elin ile mal dağıt”[3] denilerek, bu faaliyetin devamlı olması istenmektedir. Aynı eserin başka bir yerinde de, “hükümdar, kuldan fakirlik adını kaldıramazsa, o nasıl bir bey olur”[4] şeklinde bir ifade ile, görev ve sorumluluğunu yerine getirmeyen hükümdarın yerini koruyamayacağına işaret edilmektedir. O hâlde Kutadgu Bilig’e göre, her Türk hükümdarı, tıpkı Bilge Kağan gibi, “çıplak olanı giydirmeli, aç olanı doyurmalı, fakir olanı zenginleştirmelidir”.[5] Bunun için hükümdar, sadece savaş gücü ile elde ettiklerini değil, aynı zamanda hazinesini de kendisine bir şey kalmayıncaya kadar halka dağıtmalıdır. Hatta onun, “altın vere vere eli nasır tutmalıdır”.[6] Çünkü, “halkın zenginliği beyin zenginliği demektir”.[7] Bundan dolayı, hükümdar kendi çıkarını değil, halkın çıkarını her şeyin üzerinde tutmalıdır. Zira, “hükümdarın çıkarı, halkın çıkarının içindedir”.[8]

Şimdi, burada biraz durarak, yukarıda belirttiğimiz “halkı bütünüyle refaha ulaştırmak ve refah içinde yaşatmak” şeklinde olan Türk devlet anlayışını, Selçukluların üç asır süre ile hâkim oldukları İslâm dünyasında ne kadar gerçekleştirmiş olduklarını tayin ve tespit etmeye çalışalım:

Tolunoğullarından (875-905) itibaren İslâm dünyasında kurulmuş Türk devletlerinin hükümdarları, yukarıda kısmen belirtilen devlet anlayışını hükmettikleri topluluklara soy, din ve kültür farkı gözetmeksizin uygulayarak, ekonomik hayatta canlılık ve hareketlilik yarattılar. Özellikle Büyük Selçuklu sultanları, Türk devlet anlayışının gereği olan bir dizi ekonomik tedbir aldılar ve uyguladılar. Meselâ onlar, İslâm ülkelerine hâkim olur olmaz gümrük ve alım satım vergilerini kaldırarak, ticareti teşvik ettikleri gibi, daha önce alınmakta olan miras vergisinden de vazgeçerek, halkı büyük bir yükten kurtardılar.[9] Zira, miras vergisi, malın

üçte birinden fazlasına tekabül ediyordu ve bu şekilde de geride varise pek bir şey kalmıyordu.

Selçuklu sultanları, bazı vergileri kaldırma tedbirine sadece ticareti teşvik ve halkın yükünü hafifletmek için değil, savaş sebebiyle harap olmuş şehirlerin tekrar kendilerini toparlayabilmeleri için de başvuruyorlardı. Meselâ Tuğrul Bey, Dandanakan zaferinden sonra Horasan halkından bir yıl vergi almayarak (1040), savaş sebebiyle halkın uğradığı zararı telâfî etmeye çalışmıştır.10 Aynı Tuğrul Bey, bir yıl süren kuşatmadan sonra ele geçirdiğinde halkı darlık ve sıkıntı içine düşmüş olan Isfahan'ı üç yıl vergiden muaf tutarak, bu şehrin de kendisini tekrar toparlamasını sağlamıştır. Öyle ki, Isfahan'ın savaştan önceki ve sonraki hâlini görerek, bir karşılaştırma yapma imkânı bulan Bâtınî propagandacısı Nâsır-ı Hüsrev, Tuğrul Bey'in aldığı tedbirlerle şehrin süratle gelişerek, modern bir şehir hâline geldiğini görmüş ve düşmanca hisler beslediği Selçukluları övmekten kendini alamamıştır.11

Selçuklu sultanları, Çin'den Mısır'a, Kafkaslar'dan Hint denizine kadar olan bütün İslâm ülkelerini bir idare altında birleştirip, İslâm dünyasında siyasî bütünlüğü kurmak suretiyle doğudan batıya, kuzeyden güneye akan dünya transit ticaretinin engelsiz işlemesini sağladılar ve bu ticareti hızlandırdılar. Bununla da yetinmeyen Selçuklu sultanları, ticaretin engelsiz yürümesi, yani düzgün gitmesi için daha başka tedbirler de aldılar. Meselâ onlar, ekonominin altyapısını oluşturan yolları devamlı kontrol altında tutarak, ticaret kervanlarının güvenlik içinde işlemesini ve gidecekleri yerlere zamanında varmalarını temin ettiler. Kervanların soyulması hâlinde de, soyguncuların üzerine seferler düzenleyerek, onları cezalandırdılar.12

Selçuklu sultanları, ekonominin önemli bir kolu olan tarımı da ihmal etmediler. Özellikle Sultan Melikşah (1072-1092) ve Sultan Sancar'ın (1118-1157) zamanlarında Irak, Horasan ve Harezm'de açtırılan sulama

kanalları vasıtasıyla ziraî üretim son derece artmış, bolluk ve zenginlik köylere kadar yayılmıştır.13

Türk devlet anlayışının etkileri imar faaliyetlerinde de kendini gösteriyordu. Mısır'ın zengin vergi gelirleri, ilk defa bir Uygur Türk'ü olan Tolunoğlu Ahmed zamanında (868-884) Mısır'ın refahı için harcanmıştır. Tolunoğlu Ahmed, Fustat (eski Kahire) ve el-Asker şehirlerinin yanında Kataî adıyla anılan plânlı bir şehir kurmuştur. Daha da önemlisi, şehri saray, hükümet konağı (dârü'l-imare), kışlalar, su kemerleri, cami, mescit, hastane, hamam türünden dinî ve medenî eserlerle donatarak, Mısır'a damgasını vurmuştur. Başlangıçta bir mil karelik alana kurulmuş olan Kataî, kısa sürede gelişip büyüyerek, Fustat ve el-Asker şehirleri ile birleşmiştir.

Tolunoğlu Ahmed'in kendi adıyla anılan camisi, Samarra camisi model alınarak yapılmıştır. Türünün en güzel örneği olan bu cami, Tolunoğullarından günümüze ulaşabilen tek eserdir. Caminin içinde bir eczâne yer alıyordu. Bundan başka, Cuma günleri camide bir doktor bulunuyordu. Bu doktor, cuma namazı sırasında hastalananlara bakıyordu. Hastaların ilâçları da camideki eczâneden ücretsiz olarak veriliyordu. Bu anlayışı, hiç şüphesiz, günümüzdeki modern devletlerin vatandaşlarına sağladığı "sosyal güvenlik" hizmetinin ilk örneği olarak değerlendirebiliriz.

Hastâne ise, Mısır'da bu türden yapılan eserlerin ilk örneği idi. Burada, soy ve inancına bakılmaksızın herkese ücretsiz hizmet veriliyordu. Her iki eser de, Tolunoğlu Ahmed tarafından bağışlanmış olan zengin vakıf gelirleriyle işliyordu.14

Kataî şehrinin merkezinde resmî binaların çevrelediği büyük bir meydan bulunuyordu. "Kabak Meydanı" adıyla anılan bu meydanda, askerî eğitimler ve resmî törenler yapılıyordu. Ayrıca, Türklerin çok sevdikleri cirit oyunları da bu meydanda oynanıyordu.15

Öte yandan Karahanlı hakanları da, Kâşgar (Ordu Kent) ve Balasagun (Kuz-Ordu) gibi devletin önemli merkezlerinde cami, medrese, türbe, yol ve köprü türünden birçok dinî ve medenî eser yaptırmışlar ve bu binalardaki hizmetlerin yürütülmesi için zengin vakıf mülkleri bağışlamışlardır.16

Aynı imar faaliyetleri Gazneliler ve Selçuklularda, daha geniş çaplı olarak devam etmiştir. Gazneliler Devleti hükümdarı Mahmûd (999-1030), devletin merkezi

olan Gazne için büyük paralar harcayarak, beldeyi zamanının en mamur şehri hâline getirmiştir. Aynı şekilde Rey şehrini kendisine merkez yapan Tuğrul Bey'in burada yaptığı ilk iş, şehri baştan aşağıya imar etmek olmuştur. Yine Tuğrul Bey, savaş sebebiyle harap bir vaziyete gelen Isfahan şehri için bir defada "500 bin dinar" gibi büyük bir para harcamak suretiyle beldeyi ülkenin en modern şehri haline getirmiştir.17

Tuğrul Bey, sadece şehirleri imar etmekle kalmıyordu, aynı zamanda kendisi de yeni ve modern şehirler kuruyordu. Meselâ o, Bağdat yakınlarında, Dicle nehri kenarında kendi adıyla anılan modern bir şehir inşa etmiştir. "Tuğrul Bey şehri", kısa sürede gelişerek, öteki şehirlerin seviyesine ulaşmıştır.18

Böyle bir girişten sonra yazımızın başlığındaki konuya dönüyoruz. Konuya başlamak için de, yukarıda sorduğumuz soruyu burada bir daha soruyoruz. Türkiye Selçuklu sultanları, "halkı bütünüyle refaha ulaştırmak ve refah içinde yaşatmak" şeklinde olan Türk devlet anlayışını, fethetmek suretiyle kendilerine vatan yaptıkları Anadolu'da ne dereceye kadar gerçekleştirebilmişlerdir? Bu soruyu cevaplandırabilmek için Selçuklu sultanlarının ekonomik faaliyetlerine ve Selçuklu ekonomisinde rol oynayan unsurlara genelde olsa dikkatlice bakmak gerekir.

A. Ekonomik Faaliyetler

1. Ticaret

Anadolu; doğuyu batıya, kuzeyi güneye bağlayan milletlerarası transit ticaret yolları için âdeta bir köprü durumundadır. Türkiye Selçuklu sultanları, Anadolu'nun konumunun sunduğu bu imkânın değerini anlamakta ve kavramakta gecikmemişlerdir. Fakat onlar, daha I. Haçlı Seferi (1097) sonucunda sahil bölgelerini tamamen Bizans'a kaptırmışlar ve İç Anadolu yaylasına çekilmek zorunda kalmışlardır. Türkiye Selçuklu Devleti de bir kara devleti hâline gelmiştir. Üstelik devlet dört taraftan sarılmıştır. Burada hemen belirtelim ki, bu durum ekonomik faaliyetleri son derece olumsuz bir şekilde etkilemiştir. Özellikle, komşu devletlerle ilişkilerin bozulduğu zamanlarda yollar kapanıyor, ticaret kervanları ya Anadolu'nun içinde yığılıp kalıyor, ya da Selçuklu ülkesine giremiyordu. Hatta bazen bu kervanlar yollarda soyuluyordu. Hangi şekilde olursa olsun devlet ve tüccarlar büyük zararlara uğruyordu.19 Ticaretin engelsiz yürüyebilmesi için sahillerin Türk hâkimiyetine geçmesi, daha da önemlisi, Selçuklu hâkimiyeti altında Anadolu'nun siyasî bütünlüğünün sağlanması gerekiyordu. Bunun için Selçuklu sultanları, bütün güç ve enerjilerini denizlere ulaşma, sahil bölgeleri ele geçirme ve siyasî bütünlüğün önündeki engelleri kaldırma gayesi üzerinde topladılar. Seferlerini de, bu gayeyi gerçekleştirebilmek için birer vasıta yaptılar. Sinop (1214) ve Antalya (1207 ve 1216) gibi Anadolu'nun dış dünyaya açılmasını sağlayan iki önemli ihracat ve ithalat şehrini ele geçirdiler; hâkimiyetlerini sahil boyunca yaydılar. Onlar bununla da yetinmediler; ticareti geliştirecek daha başka tedbirler de aldılar: I. Gıyâseddîn Keyhüsrev, I. İzzeddîn Keykâvus ve I. Alâeddîn Keykubâd gibi Selçuklu sultanları, Venedikliler ve Kıbrıs Frankları ile ticareti karşılıklı düzenleyen antlaşmalar yaparak, Selçuklu ticaretini dış dünyaya açtılar ve onunla bütünleştirdiler.20 Çünkü,

ticarî malların sınırlar dışında akışı ise, bugün olduğu gibi o zaman da ancak milletlerarası ticarî antlaşmalarla mümkündü.

Anadolu'nun ekonomik bütünlüğü ve transit ticarî faaliyetlerin kesintiye uğramadan devamı, büyük ölçüde Selçuklu idaresi altında Anadolu'da siyasî birliğin sağlanmasına bağlıydı. Bunun için Selçuklu sultanları, önce Anadolu'nun siyasî birliği önündeki en büyük engel olan Danişmendlilerin devletini (Kayseri: 1169; Sivas: 1175; Malatya: 1178), sonra da Erzurum Saltuklularını (1202), Erzincan Mengüceklilerini (1228) ve Doğu ile Güneydoğu Anadolu Artuklularının bazı şubelerini (Harput) birer birer ortadan kaldırarak, topraklarını Selçuklu Devletine kattılar. Ayrıca, Çukurova Ermeni Kontluğu (1147) ile Trabzon Rum İmparatorluğu'nu da (1214), Selçuklu Devleti'ne bağlayarak, Anadolu'nun siyasî birliğini büyük ölçüde tamamladılar. Böylece, İran, Irak ve Suriye'den gelen; Erzurum, Malatya, Maraş, Kayseri, Konya üzerinden Trabzon, Samsun, Sinop, Antalya ve Alanya'ya (Alâiyye) ulaşan ticaret yolları, Selçuklu Devleti'nin eline geçerek, Anadolu'nun ekonomik bütünlüğü sağlanmış oldu.

Türkiye Selçuklu sultanları, ticaretin altyapısını da ihmal etmediler: Onlar, ticaret yolları üzerinde kervansaraylar ve köprüler yaptırdılar. Tarihî kayıtlara göre, Anadolu'da kervansaray inşasına ilk defa Sultan II. Kılıç Arslan zamanında (1155-1191) başlanmıştır.21 Kılıç Arslan'dan sonra gelen sultanlar ve devlet adamları servetlerinin önemli bir kısmını bu işe ayırarak, kervansaray inşasına büyük bir gayretle devam etmişlerdir. Bir asır içinde Anadolu ticaret yollarını tamamen kervansaray ağı ile örmüşlerdir. Meselâ, XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Kayseri ile Sivas şehri arasında 24 kadar kervansaray bulunmaktaydı.22 Zamanımızda yapılan bir araştırmada da, Anadolu'da Selçuklu devrine ait 97 adet kervansaray tespit edilmiştir.23 Fakat bunların pek azı günümüze ulaşabilmiştir; ihmaller, savaşlar ve zamanın yıpratıcı etkisi sonucunda çoğu yerle bir olmuştur.

Kervansaraylar, sağlam duvarları ve demirden tek kapısıyla âdeta kale özelliğinde inşa edilmiş mimarî yapılardı. İçleri de, bir askerî müdahaleye bile aylarca da

yanabilecek şekilde donatılmıştır. Aksaray ile Konya yolu üzerinde Sultan I. Alâeddîn Keykubâd tarafından inşa edilmiş "Sultan Hanı"na sığınan İlyas adında bir Selçuklu komutanı, burada Moğol orduları komutanı İrençin'e karşı kendisini iki ay süre ile savunmuştur. Sonunda, kervansarayı düşüremeyeceğini anlayan İrençin, kuşatmayı kaldırmak zorunda kalmıştır.24

Ticaret yolları üzerinde, birer günlük mesafelerde (35 veya 40 km) inşa edilmiş olan Kervansaraylar, yaz-kış devamlı kervanlara ve yolculara hizmet veriyordu. Yolcular, zengin-fakir, hür-köle demeden, soy ve din farkı gözetmeksizin üç gün burada misafir ediliyordu. Hastalananların tedavisi yapılıyor, ilaçları veriliyor ve hayvanlarına bakılıyordu.25 Bu, benzeri hiçbir devlette ve millette görülmeyen sosyal bir hizmetti. Bu hizmetin temeli, İslâm'ın hayır ibadeti ile biraz yukarıda belirttiğimiz toplumun refahını hedef alan Türk devlet anlayışına dayanıyordu. Bu hizmette, âdeta İslâmiyet'in yüce değerleri ile Türk devlet anlayışının temel ilkeleri bir senteze ulaşmış bulunuyordu.

Türkiye Selçuklu sultanları, ticaretin gelişmesi için daha başka tedbirler de alıyorlardı. Onlar, komşu devletler ve topluluklar tarafından zaman zaman kesilen ve kapatılan ticaret yollarını açmak için seferler düzenliyorlardı. Trabzon Rumları ve Ermeniler üzerine düzenlenen seferler, hep bu gaye için yapılmıştır. Gerçekten de, Selçuklu sultanları tarafından yapılan seferlerden sonra kapanmış olan yollar açılmış ve güvenlik altına alınmıştır. Böylece ticaret son derece hızlanmış ve Anadolu'da büyük bir ekonomik gelişme sağlanmıştır.26

Öte yandan devlet, malları soyulan tüccarların zararlarını hazineden ödüyordu. Bu, zamanına göre bir çeşit devlet sigortası demekti. Bundan başka, Selçuklu sultanları baç, geçiş ve gümrük vergilerini tamamen kaldırarak veya çok düşük oranlara indirerek (%10'dan %2'ye), ticareti destekliyorlar ve teşvik ediyorlardı.27

Selçuklu sultanlarının aldıkları bu tedbirlerle Anadolu'da ticaret son derece gelişmiştir. Karadeniz'in kuzeyindeki ülkelerin balı, kürkü, miski ve kölesi, Çin'in ipeklileri, Hindistan'ın kumaşları ve baharatları, Kıbrıs'ın sofra takımları için Anadolu şehirleri bir pazar yeri hâline gelmiştir.28 Vakıf kayıtlarına göre, Türkiye Selçuklu Devleti'nin en önemli şehirlerinden Sivas'ta 16, Kırşehir'de 19 çarşı ve pazar bulunuyordu.29

Ticarî faaliyetler sadece şehirlerde toplanmıyordu. Şehirlerin dışında, belirli yerlerde de milletlerarası pazarlar (fuar) kuruluyordu. Bu pazarlar, iç ticaret için olduğu kadar dış ticaret için de büyük önem taşıyordu. Elbistan yakınlarında, Halep-Kayseri ticaret yolu üzerinde kurulan "Yabanlu Pazar", bunların en ünlüsüydü. Yabanlu Pazarı'na alış-veriş yapmak için memleketin her tarafından ve komşu ülkelerden mallarıyla birlikte tüccarlar geliyordu. Buradaki alış-veriş, üç-dört ay sürüyordu.30

İhracat: Başta Türkiye Selçuklu Devleti olmak üzere Anadolu'da kurulan Türk devletlerinin ekonomilerinde ihracat önemli bir yer tutmaktaydı. İhraç malları arasında Türkmenlerin büyük sürüleriyle (at, koyun, keçi,) bu sürülerden elde ettikleri ürünler baş sırayı alıyordu. Çağdaş kaynaklarda verilen bilgilere göre, Anadolu'dan İran, Irak ve Suriye gibi İslâm ülkelerine sürüler hâlinde canlı mal ihraç ediliyordu. Sürat, çeviklik ve dayanıklılık bakımından çok ünlü olan Kastamonu, Kütahya ve Karaman atları, yabancılar tarafından yüksek fiyatlar ödenerek satın alınıyordu. Anadolu'nun deri ve deri mamulleri de yabancı tüccarlar tarafından aranan mallar arasındaydı. Ankara keçilerinden elde edilen

tiftikler ise, Batılı tüccarlar tarafından Fransa ve İngiltere gibi Avrupa ülkelerine götürülerek pazarlanıyordu. İhraç malları arasında, Anadolu'da üretilen ipekler (seta Turchia) ile hemen hemen her şehirde dokunan çeşitli renk ve desende pamuklu kumaşlar önemli bir yer tutuyordu. Türkmen halıları ve börkleri de, Paris ve Londra sosyeteleri tarafından daima aranan moda eşyalar arasında yer alıyordu. Batı ülkeleri, boya endüstrisinin hammaddesi olan şap madenini de Türkiye'den sağlıyorlardı. Ayrıca, Toros dağlarından elde edilen keresteler de, Antalya ve Makri limanları vasıtasıyla Mısır'a ihraç ediliyordu.31

Buraya kadar verilen bilgiden şu hükme varıyoruz: Görüldüğü gibi, dışarıya satılan işlenmiş veya işlenmemiş malların çokluğuna karşılık, dışarıdan alınan mallar pek azdı. Türkiye Selçuklu Devleti'nin ihraç ürünleri kapasitesinin böyle pek geniş ve büyük olması, hiç şüphesiz, Selçuklu sultanlarının izledikleri teşvik edici ekonomik politikaların tabiî bir sonucudur. Bu başarılı politikaların etkileri de, Selçuklu toplumunun hayatına refah, mutluluk ve zenginlik şeklinde yansıyordu. Böylece Anadolu, daha önce tarihinin hiçbir devrinde görülmemiş bir şekilde iktisadî ve medenî gelişmelere sahne olmuştur. Şehirlerde ve şehirler arasındaki yollar üzerinde rastlanan yüzlerce Selçuklu eseri, bu gelişmeye bugün bile tanıklık etmektedir.

2. Tarım

Türkiye Selçuklularında arazinin büyük bir kısmı devlete aitti. Ayrıca, istenildiği gibi kullanılabilen, yani alınıp satılabilen, hibe verilip alınabilen, vakıf yapılabilen ve miras bırakılabilen özel mülkler de vardı. Fakat Türkiye Selçuklu Devleti'nde, Bizans'ta olduğu gibi halkı karın tokluğuna çalıştıran büyük toprak sahipleri yoktu. Türkiye Selçuklu Devleti'nde halka, "Büyük Dîvân" ve "ıkta arazisi"nden işleyebileceği kadar toprak veriliyordu. Çiftçiler de ürettikleri mahsulün üçte birine yakın bir kısmını

devletin temsilcisi olan ıkta sahibine vermekle yükümlüydü. Bunun dışında, çiftçiler araziyi istediği gibi kullanabilmekte ve çocuklarına

devredebilmekteydiler. Vakıf arazileri de, yine çiftçilere icara verilerek işletiliyordu. İcar süresi iki veya üç yılı geçmiyordu.32

Türkiye Selçuklu sultanları, ticareti olduğu gibi tarımı da teşvik ediyor ve destekliyorlardı. Özellikle, savaş sebebiyle boşaltılmış olan bölgelere çiftçilikle uğraşan kitleler: sevk ediyorlardı. Böylece, hem boşaltılmış bölgeler şenlendiriliyor, hem de âtıl kalmış topraklar tekrar değerlendiriliyordu. Daha da önemlisi, tekrar üretici olabilmeleri için de bu çiftçilere toprak, tohumluk buğday, ziraat âletleri ve çift hayvanları dağıtılıyordu. Hattâ bu yeni çiftçilerden birkaç yıl vergi alınmayarak veya vergiler azaltılarak, kendilerini toparlamaları sağlanıyordu. Bu himayeci siyasetin tabiî sonucu olarak, ülkede ziraî üretim son derece artıyor ve halk zenginleşiyordu.33

Yabancı gezginler ve gözlemciler eserlerinde, Anadolu'da XIII. yüzyılda ekili ve dikili sahaların çokluğundan uzun uzun söz ederler. Bu gezginlerin kayıtlarına göre, Kayseri, Sivas, Aksaray ve Konya şehirlerini birbirine bağlayan yolların kenarlarında sulama kanalları ile tarlalar, otlaklar ve kayısı, şeftali, badem, erik, armut bahçeleri uzanıyordu.34 Hemen hemen her şehrin etrafında da üzüm, sebze ve meyve bahçeleri bulunuyordu.35 Şehir halkı da geçiminin bir kısmını bu bahçelerden sağlıyordu. Savaş durumunda, şehri kuşatanlar bu bahçelerin şehir halkı için ekonomik değerini çok iyi bildiklerinden, şehrin teslimini kolaylaştırmak gayesiyle bu ekili ve dikili sahayı tahrip ediyorlardı. Bu ekonomik tahrip de çoğu kere şehrin veya kalenin savaşılmadan teslim edilmesini sağlıyordu.36

Anadolu'da tarım ürünleri arasında en çok buğday, meyvelerden de kayısı üretiliyordu. Bu ürünlerin fazlası İslâm ve Batı ülkelerine satılıyordu. Öte yandan, vakıf senetlerine göre, bu kurumda çalışan görevlilerin

maaşlarının hemen hemen yarısı buğday olarak ödeniyordu. Bu görevlilerden her birine yılda en az 24 mudd, yani 250-300 kg. buğday veriliyordu ki, bu miktar, bir ailenin bir yıllık ekmek ihtiyacını karşılıyordu.37

Türkiye Selçuklu Devleti'nde ihtiyaç fazlası buğday sadece ihraç ürünü olarak değerlendirilmiyordu; Selçuklu sultanları, bu ürünlerden büyük miktarda bağışlarda bulunarak, bazı siyasî meselelerini çözüme kavuşturuyorlardı. Meselâ, Sultan I. İzzeddîn Keykavus, kardeşi Melik Alâeddîn Keykubâd ile Ermeni Kontuna II. Leon tarafından Kayseri'de kuşatıldığında (1211), bunlardan Ermeni Kontuna 12 bin mudd, (1.200.000 kg.) buğday vermeyi vaat ederek, onun ittifaktan ayrılmasını ve savaş meydanını terk etmesini sağlamıştır.38

Kösedağ bozgunu (1243) ile Anadolu üzerinde başlayan Moğol hâkimiyeti, Selçuklu tarımı için büyük bir darbe oldu. Moğollar, gittikçe ağırlaştırdıkları vergilerin Selçuklu devlet adamları tarafından ödenememesi üzerine, devletin geliri yüksek ıktalarına ve Büyük Dîvâna ait arazilerine el koydular; bu arazileri merkezden gönderdikleri temsilcilerine iltizama verdiler. Mültezimler, daha fazla gelir elde edebilmek için çiftçilerin üzerindeki, vergileri gittikçe ağırlaştırdılar; hatta onları karın tokluğuna çalışan köle durumuna soktular. Ağır vergiler altında ezilen çiftçiler, bu duruma daha fazla dayanamayarak, kitleler halinde yurtlarını terk edip kaçtılar. Bu yüzden ziraî üretim birden düştü; Selçuklu tarımı tamamen çöktü. Bir zamanlar buğday ihraç eden Selçuklular, temel gıda ihtiyaçlarını karşılayamaz oldular. Bu yüzden buğday fiyatları çok yükseldi. 1300 yıllarında, ülkede büyük bir darlık ve kıtlık baş gösterdi. Bu durum, Moğol İlhanlı Devleti'nin çökmesine ve Türkmen Beyliklerinin Anadolu'da hâkimiyetlerini kurmalarına kadar devam etti.39

3. Hayvancılık

Türkiye Selçuklu ekonomisinde tarımın yanında hayvancılığın da önemli bir yeri vardı. Konar-göçer Türkmenlerin geçimi sadece hayvan ve hayvan ürünlerine dayanıyordu. Hayvanlardan koyun ve keçi birinci sırayı alıyordu. Sürüler hâlinde beslenen bu hayvanların yününden, derisinden, sütünden ve etinden yararlanılıyordu. Elde edilen yünden ve kıldan çadır çulu (örtü), halı, kilim, keçe, çuval, ip, heybe ile çeşitli kumaşlar imal ediliyordu. Deri ise, sergi eşyası olarak değerlendirildiği gibi ayakkabı, çizme, çarık, tulum ve yayık gibi eşyaların imalinde de kullanılıyordu. Süt de yoğurt, yağ, peynir, kurut (kurutulmuş yoğurt, bir çeşit peynir), çökelek, lor ve ayran gibi çeşitli yiyecek maddelerine dönüştürülerek değerlendiriliyordu. Et ise, Selçuklu Devri Türk toplumunda en çok tüketilen yiyecek maddesi idi. Tarihî kayıtlara göre, Sultan I. Alâeddîn Keykubâd'ın sarayında günde 30 koyun, beylerbeyi (emîrü'l-ümerâ) Seyfeddîn Ayaba'nın konağında da 80 veya 100 koyun kesilmekteydi.40 Bu koyunların büyük bir kısmı, vergisini aynî olarak ödeyen konar-göçer Türkmenlerden sağlanmaktaydı.

Anadolu'da koyun ve keçiden başka sığır, at, katır ve deve de beslenmekteydi. Bu hayvanlardan da çok miktarda üretilmiş olduğu muhakkaktı. Çünkü, Selçuklu sultanlarının çeşitli vesilelerle aldıkları ve devlet adamlarına, fakirlere ve düşkünlere verdikleri hediyeler arasında bu hayvanlar önemli bir yer tutuyordu.41 Özellikle, Kösedağ bozgunundan (1243) sonra Türkiye Selçuklu Devleti'nin Moğol İlhanlı Devleti'ne verdiği vergilerde ise, canlı mal miktarı çok büyük rakamlara ulaşmıştır.42

4. İmâlât (Sanayi)

Selçuklu devri Türkiyesi'nde şehirlerde hammaddelerin işlendiği birçok imâlâthâne bulunuyordu. Özellikle, ihraç malları arasında büyük yer tutan tekstil ürünle

ri ve halılar, Anadolu'daki tezgâhlarda dokunmaktaydı. Tarihî kayıtlara göre, Selçuklu döneminde Malatya'da 12 bin tezgâh vardı ki, bu tezgâhlar gece ve gündüz devamlı çalıştırılarak, mal üretilmekteydi. Konya, Sivas ve Kırşehir gibi devletin büyük şehirlerinde, kumaşlara renk ve desen kazandıran boya, temizlik malzemesi ve aydınlatmada kullanılan çeşitli yağların üretimi için birçok imâlâthâne (boyahâne, sabunhâne ve bezirhâne) bulunuyordu. Ayrıca, Selçuklular mimarî yapılarda kaplama olarak kullandıkları çinileri de, kendi imâlâthânelerinde yapıyorlardı.43 Zamanına göre lüks bir yiyecek maddesi olan şeker ise, Sultan I. Alâeddîn Keykubâd'ın Alanya (Alâiyye) kalesinin yanı başındaki düzlükte kurduğu imâlâthânede üretiliyordu.44

Türkiye Selçukluları, her türlü savaş araç ve gereçlerini kendi imâlâthânelerinde imal ediyorlardı. Özellikle Sivas şehri, silâh sanâyinin merkezi durumundaydı. Türklerin "kara buğra" veya "kara buğa" adını verdikleri büyük mancınıklar burada yapılıyordu. Bazı şehirlerde bulunan "okçular çarşısı"nda da, Selçuklu ordusunun başlıca hafif silâhı olan ok ve yaylar yapılıp satılmaktaydı. Ayrıca, Alanya ve Sinop'ta kurulan tersanelerde de, Selçuklu donanması için gemiler inşa ediliyordu.45 Aynı Alanya, kuyumculuk işleri ile de büyük bir ün kazanmıştır.46 Devletin merkezi (darü'l-mülk Konya'da çeşitli süs eşyalarının yapıldığı kuyumcular çarşısı bulunuyordu. Devrin en büyük mutasavvıfı olan Mevlânâ, bir gün bu çarşının önünden geçerken, altın işleyen ustaların çekiç seslerinin cazibesine kendisini kaptırmış ve sema etmeye başlamıştır. Bu durumu gören Mevlânâ'nın müritlerinden kuyumcu Selâhaddîn, semanın devam etmesi için çıraklarına durmadan altın dövmelerini emretmiş ve böylece bütün altınları ziyan olmuştur.47

Selçuklu sanâyisinin ihtiyacı olan madenlerin çoğu Anadolu'daki ocaklardan çıkarılarak işleniyordu: Bayburt, Gümüşhacıköy,

Bakırküresi Kütahya çevresindeki maden ocaklarında bol miktarda gümüş bulunuyordu. Bakır madeni de, Kastamonu ve Diyarbakır yakınlarındaki Ergani ocaklarından çıkarılarak üretiliyordu. Demir ise, Ulukışla (Luluve) ocaklarından sağlanıyordu. İhraç maddelerinin başında gelen şap madeni de Şebinkarahisar ve Kütahya ocaklarından çıkarılarak değerlendiriliyordu. Zaten, “Karahisar” isminin önündeki “şebin”48 sözü de halk arasında “şap” kelimesinin bir telâffuzu olarak kullanılmıştır. Ayrıca, Aksaray ve Sivas şehirlerinin yakın çevrelerinde de şap, tuz, demir ve gümüş madenleri çıkarılmaktaydı. Aynı bölgede tuz üretilen sekiz büyük tuzla bulunmaktaydı.49 Öte yandan, süs eşyaları ve paranın değerli madeni olan altın cevheri Selçuklu devrinde henüz bulunamamıştır. Bu maden dışarıdan ithal ediliyordu. Bu yüzden, Selçuklu devrinde kıymetli madenlerin dışarıya satılması yasaktı. Buna karşılık, değerli madenler, taşlar ve incilerden gümrük vergisi alınmayarak, bunların Anadolu’ya getirilmesi teşvik ediliyordu.50

Bakır, gümüş ve altın gibi madenler, çeşitli süs ve ev eşyalarından başka para darbında da kullanılmaktaydı. Türkiye Selçuklularında ilk para darbı Sultan I. Mesud (1116-1555) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu, bakır (mangır) para idi. Gümüş (dirhem) ve altın (dinar) paralar ise, Sultan II. Kılıç Arslan zamanında (1155-1192) kestirilmiştir. Günümüze ulaşan paraların üzerindeki bilgilerden anlaşılacağı üzere, Selçuklu sultanları paralarını kendi darphânelerinde bastırmışlardır. Öyle anlaşılıyor ki, Selçuklu sultanlarının başta Konya, Kayseri, Sivas, Malatya, Ankara, Erzurum, Aksaray, Erzincan olmak üzere daha birçok şehrinde darphâneleri bulunmaktaydı.

Maaşların “dirhem” olarak ödenmiş olmasına ve en çok ele geçen paranın türüne bakılacak olursa, Türkiye Selçuklu sultanları en fazla gümüş para bastırmışlardır. Diğer taraftan, aynı Selçuklu sultanları,

ekonomik gelişmelere uygun olarak ayarı yüksek dinarlar, yani altın paralar da kestirmişlerdir. Meselâ, Türkiye Selçuklu Devleti'nin en parlak devrinin hükümdarı olan Sultan I. Alâeddîn Keykubâd, "sikke-i alâî" veya "sikke-i Keykubâdî" adları ile anılan ayarı yüksek altın paralar bastırmıştır. Bu paralar, Alâeddîn Keykubâd'ın ölümünden sonra da gerek Anadolu'da, gerekse Anadolu dışında uzun süre aranan değerli paralar arasında yer almıştır.51

B. Ekonomide Rol Oynayan

Unsurlar

1. Şehirler ve Şehirliler

Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi ve şehir hayatı, hiç şüphesiz, bu ülkenin fethi ile başlamıştır. Anadolu fatihlerinin ele geçirdikleri şehirlerde yaptıkları ilk iş, buralarda öncelikle Selçuklu idarî mekanizmasını ve dinî teşkilâtlarını kurmak olmuştur. Bunun için onlar, ele geçirdikleri her şehre subaşı, vali, kadı, imam, hatip, müezzin ve muarrif gibi idarî ve dinî görevliler tayin etmişler; şehrin savaş sebebiyle yıkılan surlarını onartmışlar veya yenilerini yaptırmışlardır. Fetih hakkı olarak el koydukları kiliselerden bazılarını yıkmak yerine, yaptıkları bazı değişikliklerle onlara kendi kültürlerinin damgalarını vurarak, yani minber ve mihraplar koydurup, camiye çevirerek, kendilerine mal etmişlerdir. Daha da önemlisi, bu şehirlerde süratle kendi camilerini, mescitlerini, medreselerini, zaviyelerini (tekke, hangâh, dergâh) ve hanlarını yapmışlardır. Ayrıca bu şehirlerin ekonomik bakımdan gelişmelerini sağlamak için, başka yerlerden bu şehirlere varlıklı tüccarlar getirmişlerdir. Hatta bunlardan, daha önce oturdukları şehirlerdeki gayri menkûllerini satmakta güçlük çekenlere devlet desteği sağlayarak, bu tehciri kolaylaştırmışlardır.52

Bu bilinçli iskân politikasının tabiî sonucu olarak, Türklerin eline geçen her şehirde inşa edilen camiler, mescitler, medreseler ve zâviyelerin yanında

Müslüman mahalleleri oluşmuştur. Müslüman mahalleri, Türkistan'dan zaman zaman Anadolu'ya gelen Türk nüfusu ile gittikçe büyüyerek, sonunda şehrin tamamına hâkim duruma gelmişlerdir. Buna karşılık, aynı şehirlerin yerli halkı zamanla azınlık duruma düşmüştür. Böylece bu şehirler, kısa zaman içinde İslâmî hayatın ve Türk kültünün hâkim olduğu birer Türk beldesi hâline gelmişlerdir.

Şehirlerde yaşayan Müslüman ve Hıristiyan halk, genellikle ayrı ayrı mahallelerde oturuyorlardı. Tarihî kayıtlara göre, Antalya, Selçuklu devrinde Türklerin, Rumların ve Yahudilerin kendi mahallelerinde oturdukları örnek bir şehir idi.53 Bu mahalleler kalın duvarlarla birbirinden ayrılmaktaydı. Birinden diğerine geçiş de, sabah açılan ve akşam kapanan kapılarla sağlanıyordu. Ayrı ayrı mahallelerde oturmalarına ve aralarında din, dil, soy ve kültür farkı olmasına rağmen, her iki toplum arasındaki ilişkiler barış ve dostluk içinde geçiyordu. Daha doğrusu, Müslüman ve Hıristiyan halk arasında dinî sebeplerden kaynaklanan herhangi bir düşmanlık ve mücadele söz konusu değildi.54 Müslümanlar kadar Hıristiyanlar da kendi dinî hayatlarını ve geleneklerini serbestçe yaşıyorlardı.55 Aynı şekilde, her iki toplum da ekonomik faaliyetlerini tam bir hürriyet içinde sürdürüyorlardı.

XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Anadolu'da hâkim duruma gelen Selçuklular, aldıkları tedbirlerle ülkede huzur ve asayişi sağladılar; ticaret yollarını açarak, güvenlik altına aldılar. Güvenlik ve huzur ortamı, özellikle şehir hayatında büyük gelişmelere yol açtı. Ticaret, sanat, ilim ve kültür merkezleri olan büyük şehirler ortaya çıktı. Saint-Quentinli Simon XIII. yüzyılın ikinci yarısında Türkiye Selçuklularının 100 şehrinin, Arap coğrafyacısı İbn Saîd de, aynı Selçukluların "valisi, kadısı, camisi ve hamamı ile birlikte 24 şehrinin bulunduğunu" belirtir.56 Bu şehirler, yol

ağlarıyla birbirlerine bağlıydılar.57 Bunlardan bazılarının nüfusu 100 binin üzerinde idi.

Selçuklular ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde farklı zamanlarda hüküm süren Türk hanedanları, tamamen harap vaziyette ve büyük ölçüde terk edilmiş olan eski Anadolu şehirlerini âdeta yeniden inşa ve imar ettiler. Hatta onlar, Aksaray, Akşehir, Kırşehir, Beyşehir, Ilgın (Ab-ı Germ) Gülşehir, Gümüş gibi yeni şehirler de kurdular. Bunlardan Aksaray süratle gelişerek, kısa sürede başkent (darü'l-mülk) Konya ile rekabet edecek duruma gelmiştir. Ayrıca, Malatya, Eskişehir, Denizli, Aydın, Samsun ve Selçuk gibi şehirler de, Türkler tarafından eski yerleşim yerlerinin yanı başlarında kurulmuş şehirler olarak ortaya çıkmıştır.

Birbirine benzer özellikte olan Anadolu Türk şehirlerinin konumları ise, aşağı-yukarı şöyleydi: Büyük şehirlerin hemen hemen hepsi kalın surlarla çevriliydi. Surların dışarıya açılan büyük kapılarının yanı başlarında genellikle hayvan pazarları kurulmaktaydı.58 Surların etrafında ise, bağlar, bostanlar meyve bahçeleri ve buğday tarlaları uzanıyordu. Şehrin içinde de sultanların sarayları, devlet adamlarının köşkleri ile şehir halkına ait evler yer alıyordu. Çağdaş bir kaynakta Konya'daki konutların durumu birbiriyle karşılaştırılırken, "Tüccarların ve iğdişlerin evleri zanaat erbabının evlerinden, komutanların köşkleri tüccarların, sultanların ve meliklerin saray ve kubbeleri de bunların hepsinden yüzlerce derece yüksek ve büyüktür" şeklinde tasvir edilmiştir.59 Bu kısa tasvirden de anlaşılacağı üzere, Selçuklu devrinde konutların özelliği, her devirde olduğu gibi ev sahiplerinin ekonomik ve sosyal durumlarıyla orantılı bir şekildeydi.

Şehirlerin belirli yerlerinde de, ekonomik hayatta başlıca rol oynayan tüccar, esnaf ve zanaatkâr gibi zümrelere ait dükkan, atölye ve imâlâthânelerin bulunduğu çarşılar sıralanıyordu. Buradaki ticarî faaliyetler, "muhtesip" adı verilen görevliler tarafından kontrol ediliyordu. Diğer

taraftan, şehrin birçok yerinde, tıpkı kervansaraylarda olduğu gibi tüccarların ve yolcuların konaklama ve ihtiyaçlarını gidermek için inşa edilmiş hanlar bulunuyordu. Ticarî merkezler olan bu hanlarda, tüccar mallarının korunduğu depolar yer alıyordu.

Hemen hemen her şehrin yüksekçe bir yerinde, yani bir tepenin üzerinde şehrin kalesi bulunmaktaydı. Burada, şehrin güvenliğinden ve savunulmasından sorumlu kale komutanı (kütüval, dizdâr) ve muhafızlar görev yapmaktaydı. Ayrıca şehrin merkezî bir yerinde ulu cami ve bunun etrafında da, medrese kütüphâne, imarethâne gibi dinî, ilmî ve sosyal hizmet veren yapıların meydana getirdiği külliye yer almaktaydı.

Şehirlerde idareciler, askerler, din ve ilim adamlarından başka tüccar, esnaf ve zanaatkârlardan oluşan kalabalık bir zümre yaşıyordu. Bu zümre sadece şehir halkı için değil, bütün memleket, hatta ihracat için mal üretiyor ve satıyordu. Bundan dolayı, devlet bu zümrelerin kurduğu teşkilâtların (Ahîlik) hukukî varlığını tanıyor, onlara bazı haklar, imtiyazlar veriyor ve faaliyetlerine yardımcı oluyordu.60

Şehir ekonomisinde rol oynayan sosyal zümrelerin başında “ahî birlikleri” gelmekteydi. Ahîler, sadece şehirlerde yaşamıyorlardı; köylere ve “uçlar”a varıncaya kadar her yere dağılmışlardı.61 Başlarında “ahî baba” veya sadece “şeyh” unvanı ile anılan birer başkan bulunuyordu. Her tabakadan ve meslekten insan bu ahî birliklerinin içinde yer alabiliyordu. Bu birliklerin çoğunluğunu esnaf ve zanaat mensupları oluşturmaktaydı. Başta “ahî babaları” veya “şeyhleri” olmak üzere bütün ahîler, geçimlerini el emekleriyle sağlamak için kendilerine birer meslek seçmekteydiler. Meselâ, bu tarikatın ünlü lideri Ahî Evren bir “debbağ” (deri işleyicisi) idi. Zanaatkârlar, kapalı bir zümre olup, bunlar tecrübelerini ve bilgilerini babadan oğula, soydan soya aktararak, ata mesleklerini devam ettiriyorlardı.62 İşte meslekleri ve meslek kültürlerini yaşatan bu anlayış,

Türk toplumunun her devirde canlı, hareketli, dinamik ve üretici olmasını sağlıyordu.

Ahî birlikleri içinde en etkin olanı "genç ahî çırakları" idi. Bunlar silâhlı birlikler olup, resmî bir görevleri bulunmamalarına rağmen halkın güvenliğini sağlayarak, şehirlerine sahip çıkıyorlardı.

Her ahî birliğinin birer toplantı yeri ve zâviyesi bulunmaktaydı. Yine her birinin belirli törenleri ve gelenekleri vardı. Aralarındaki dayanışma son derece güçlüydü. Türk geleneklerinden olan misafirperverliğe ve cömertliğe (civân+merd=cömert) çok önem vermekteydiler.63 Bunlar zamanla birer meslek loncası haline gelmişlerdir. Usta-çırak ilişkisi içinde işleyen bu meslek loncaları, ticaret ve zanaatta dürüstlüğü ve standart mal üretmeyi kendilerine ilke edinmişlerdir.

Bu teşkilâtın tarihte oynadığı role gelince, ahîler, konar-göçer hayatı terk edip, şehirlere yerleşmek isteyenlere meslek sahibi olmada ve kendi işlerini kurmada rehberlik ederek, Türk toplum hayatının gelişmesine büyük katkıda bulunmuşlardır.64 Bundan başka onlar, merkezî idarenin zayıfladığı ve çöktüğü her yerde yönetimi ele alarak, düzenin ve Türk-İslâm kültürünün en büyük koruyucusu olmuşlardır. Böylece, Türk toplumunda muhtemel bölünmeleri ve kopmaları önlemişlerdir.65 XIV. yüzyılın ikinci yarısı içinde Anadolu'dan geçen Arap seyyahı İbn Batuta, siyasî birliğini kaybetmiş Anadolu'da güvenlik içinde seyahat edilmesini, daha da önemlisi bu ülkenin "refah ve şefkat ülkesi" olmasını tamamen onların rolüne bağlar.

2. Köyler ve Köylüler

Türkler Anadolu'ya geldiklerinde köyler hemen hemen boşaltılmış ve ülkenin yerli nüfusu çok azalmış durumdaydı. Çünkü Türk akınlarından ve fetihlerinden dolayı kendilerini güvenlikte hissetmeyen köylülerin büyük bir kısmı surlarla çevrili büyük şehirlere ve kalelere çekilmişlerdi. Bir kısmı

da Bizans topraklarına göç etmişlerdi.66 Türkler, boş buldukları köylere yerleşerek, bu yerleri değerlendirdiler. Zira Anadolu'ya sadece konar-göçer Türkmenler değil, aynı zamanda yerleşik hayat yaşayan, tarım ve zanaatla uğraşan Türklerden de pek kalabalık kütleler gelmiştir. Bunların yerli halktan alacağı ve öğreneceği pek fazla bir şey yoktu. Çünkü bunlar, daha önceki hayatlarında edindikleri tarım ve zanaat kültürünü bütünüyle Anadolu'ya taşımışlardır.67

Anadolu'da, sadece daha önceki yurtlarında yerleşik hayata geçmiş olan Türkler değil, aynı zamanda konar-göçer Türkmenlerden de yerleşenlerin sayısı az değildi. XVI. yüzyıl Osmanlı tahrir defterlerine dayanılarak yapılmış bir toponomi araştırmasında, Anadolu'da Oğuzların (Türkmenler) boy adlarını taşıyan 890 köy adı tespit edilmiştir.68 Hiç şüphesiz, bu köylerin büyük bir kısmının kuruluşu Selçuklu devrine dayanıyordu. Zira, Türkiye Selçuklu sultanları, konar-göçer kitleleri yerleşmeye teşvik ediyorlar ve bunları destekliyorlardı. Konar-göçer kitlelerin Anadolu'ya yerleşmelerinde devlet politikasından başka ahîlerin ve kolonizatör Türk dervişlerinin de önemli payı vardı.69 Birçok köy ahîler ve dervişler tarafından kurulmuştur. Bugün Ankara vilâyeti sınırları içinde, bu faaliyetin bir hatırası olarak "ahî" adını taşıyan dört tane köy bulunmaktadır.

Selçuklu devrinde, köylerdeki tarım arazisinin mülkiyeti devlete ait olabildiği gibi, malikâne, yani özel mülk olarak bir devlet adamına da ait olabilirdi. Nitekim vakıf kayıtlarında, birçok köyün arazisinin, bağının, bahçesinin ve merasının vakıf kurumuna bağışlanmış olduğu görülmektedir.70 Bundan da anlaşılıyor ki, bu araziler, sahibinin vakıf yapmadan önce özel mülkiyeti idi. Köylerdeki tarım arazileri, gerek devlete, gerekse vakfa ait olsun, köylüler tarafından kullanılıyor ve işleniyordu.

Yerleşik hayatın en küçük biriminde yaşayan köylüler, genellikle tarım ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Onlar, eğer varsa kendi topraklarını, yoksa ıkta veya vakıf arazisini ekip biçiyorlardı. Ayrıca, devlet adamlarına ait devlet arazilerinde “yarıcılık” yapanlar da vardı.71 Öte yandan, onlar ihtiyaçlarını karşılayacak kadar hayvan da besliyorlardı. Hatta bazı köylüler, eski alışkanlıklarını sürdürüyorlar, yarı göçebe bir hayat yaşıyorlardı. Bunun için onlar, kış aylarını köylerinde geçirirlerken, yaz aylarında hayvanlarıyla birlikte köylerinin yanı başında bulunan yaylalara çıkıyorlardı. Onlar için tarım kadar hayvancılık da önemliydi. Ayrıca, bazı köylerde demircilik, marangozluk, dokumacılık, çömlekçilik gibi zanaatlarla meşgul olanlar da bulunmaktaydı.

3. Türkmenler (Göçer Evliler)

Selçuklu devri Anadolu Türk toplumunun en kalabalık ve en dinamik unsurunu konar-göçer Türkmenler oluşturmaktaydı. Türkmenler, Malazgirt zaferinden sonra birbirini izleyen dalgalar hâlinde akın akın Anadolu’ya gelerek, kendi hayat tarzlarına uygun sahalara yerleşmişlerdi. Moğol istilâsı önünden kaçıp gelenlerle de sayıları epeyce artmıştır. Nitekim Arap coğrafyacısı İbn Saîd, XIII. yüzyılın sonlarında Denizli civarında 200 bin,

Kastamonu civarında 100 bin, Ankara civarında da 30 bin çadırdan oluşan kalabalık Türkmen kütlelerinin yaşadığını belirtmiştir.72 Bu, hiç şüphesiz iki veya üç milyonluk bir nüfus demektir.

Türkmenlerin bir kısmı, devlet hizmetinde yer alarak, daha, Anadolu’nun fethi esnasında tam yerleşik hayata geçmiş bulunuyordu. Bir kısmı ise, yarı yerleşik bir hayat yaşıyordu. Yani bu kısım kışı köylerde çiftçilik, yazı da yaylalarda hayvancılık yapmak suretiyle geçiriyordu. Türkmenlerin önemli bir kısmı ise, Orta Asya’daki eski konar-göçer hayat tarzlarını Anadolu’da da devam ettiriyorlardı.73

Anadolu'da, kendileri ve sürüleri için uygun buldukları kışlak ve yaylakları tutan Türkmenler, genellikle eski boy düzenlerini koruyorlardı. Başlarında birer boy beyi bulunuyordu. Konar-göçerin konutu ise, kısa sürede kurulup sökülebilen çadırlardan ibaretti. Çadırlar, konar-göçerin hayat tarzına uygun bir şekilde düzenlenmekteydi. Yağmura, tipiye, rüzgâra, soğuğa ve sıcağa karşı son derece korunaklı idi. Konar-göçerlerin ekonomik faaliyeti ise, büyük ölçüde besiciliğe dayanmaktaydı. Büyük sürüler hâlinde koyun ve keçi beslenmekteydi. Az da olsa sığır, deve ve at sürüleri de vardı. Başlıca geçim kaynağını, bu sürülerden elde edilen ürünler oluşturmaktaydı. Ayrıca, halı, kilim ve kereste gibi mamuller de üreterek satıyorlardı. İhtiyacı karşılayacak kadar da tarım yapıyorlardı. Ekonomilerinin eksiğini de, genellikle şehir pazarlarında kendi ürünleriyle "değiş-tokuş", yani malı malla değiştirmek suretiyle sağlıyorlardı. Devlete olan vergi yükümlülüklerini ise, aynî olarak, yani mallarının bir kısmını ayırıp vermek suretiyle yerine getiriyorlardı. Meselâ, Denizli Türkmenlerinin başında bulunan Mehmed Bey, her yıl Selçuklu sarayını ziyaret ederek, Selçuklu sultanına bağlılığını bildiriyor ve bu arada vergilerini düzenli olarak ödüyordu.74

Konar-göçer Türkmenlerin büyük bir kısmı, kendi ruh yapılarına en uygun hareket serbestliği sağlayan uçlarda toplanmışlardır. Başka bir ifade ile söylemek gerekirse, onlar, uçların geniş ufuklu hür havasını tercih etmişlerdir. Uçlardaki Türkmenlerin kadınlarından çocuklarına varıncaya kadar hepsi, âdeta kışla hayatı yaşıyordu. Hemen hemen hepsi silâhlı idi. Baskınlara ve beklenmedik saldırılara karşı her an hazırlıklıydılar. Başlarında "uç beyi" veya "il beyi" unvanı ile anılan bir başkan bulunuyordu. Uzun süre belirli sınırlar için kalmazlardı. Çünkü, üretimi artırabilmek için sürülerine her mevsimde taze ot ve su bulmak durumundaydılar. Ayrıca, savaş ganimeti de hayatlarında önemli bir yer

tutmaktaydı. Bundan dolayı, sık sık sınırları aşıyorlar ve sürülerine yeni otlak ve yaylak arıyorlardı. Bu arada yağmalı akınlar yapıyorlar, çok miktarda ganimet ve esirle geri dönüyorlardı.75 Bazen de kendi devletlerine ait kervanları vuruyorlardı. Tarihî kayıtlara göre, böyle bir vurgun hareketi Denizli bölgesinde yaşayan Türkmenler tarafından yapılmıştır. Bu Türkmenlerin başında bulunan Mehmed Bey, soyulan kervanın sahibine zararını ödeyerek, yapılan hatayı düzeltme yoluna gitmiştir.76

Türkiye Selçuklu sultanlarının 1211 yılından sonra gaza faaliyetlerinden çekilmeleri, batı uçlarında toplanan Türkmenlerin etkinliğini son derece artırmıştır. Türkmenler, büyük bir gayretle sahillere kadar Batı Anadolu'yu ele geçirerek, Anadolu'nun fethini ve Türkleşmesini tamamlamışlardır. Daha da önemlisi, aynı uç Türkmenleri, Selçuklu beyleri gibi Moğollara tamamen boyun eğmemişler, hürriyetlerini ve istiklâllerini büyük bir gayretle korumaya çalışmışlardır.

DİPNOTLAR

1 Chang Jen-t'ang, T'ang Devrindeki Göktürkler Hakkında Yeni Belgeler, Tapei 1968, 176; Ed. Chavannes, Documents sur le Tou-kiue Occidentaux, Paris 1900, s. 174. "Mes tribus vivent dans l'abondance; cela me suffit" (=Boylarım bolluk içinde yaşıyor; bu bana yeter).

2 Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig, nşr. ve trc. R. R. Arat, İstanbul 1947, Ankara 1974, b. 2025, 2053.

3 Yusuf Has Hacib, b. 2069.

4 Yusuf Has Hacib, b. 2983.

5 Yusuf Has Hacib, b. 2982, 5513.

6 Yusuf Has Hacib, b. 3042.

7 Yusuf Has Hacib, b. 5545.

8 Yusuf Has Hacib, b. 5353; R. Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 100 vd.

9 M. A. Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 124 vd.; İbnü'l-Kesîr, el-Bidaye ve'n-Nihaye, trc. M. Keskin, XII, İstanbul 1995, s. 282.

10 İbnü'l-Esîr, el-Kâmil fî't-Târîh, IX, nşr. C. J. Tornberg, Beyrut 1979, s. 483; IX, trc. A. Özaydın, İstanbul 1987, s. 369; Ahmed bin Mahmûd, Selçuk-nâme, I, haz. E. Merçil, İstanbul, 1977, s. 27.

11 Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme, trc. A. Tazî, İstanbul 1985, s. 144.

12 Sadrüddin Hüseynî, Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye, trc. N. Lugal, Ankara 1943, s. 24; Ahmed bin Mahmûd, I, s. 24.

13 Osman Turan, Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 342; A. K. S. Lambton, "Aspects of Saljuq-Guzz Settlement in Persia", 950-1150, İslamic Civlization, (1973), s. 115-120.

14 Ş. Altundağ, "Tolunlular" mad. İA, s. 437; Ş. Tekindağ, "Mısır'da ve Suriye'de Kurulmuş Türk Devletleri", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, 866, 867; Büyük İslâm Tarihi, VI, İstanbul 1992, s. 78.

15 Ş. Tekindağ, a.g.e., s. 866.

16 Mohammed Khadr, "Deux actes de Waqf d'un Qarahanide d'Asie Centrale", Journal Asiatique, CClV/3-4, (1967), 305-334.

17 Nâsır-ı Hüsrev, s. 143 vd.; M. A. Köymen, a.g.e., s. 122 vd.

18 Bundarî, Zubdetü'n-Nusre, trc. K. Burslan, İstanbul 1943, s. 8.

19 İbnü'l-Esîr, X, s. 242.

20 O. Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara, 1988, s. 109-146; A. G. C. Savvides, Byzantium in The Near East, Selanik 1981, s. 140-145; M. E. Martin, "The Venetian Seljuk Treaty of 1220,

English Histoical Review, (1980), 321-330; U. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi, trc. E. Z. Karal, Ankara 1974, 334.

21 Târîh-i Äl-i Selçuk veya Anonim Selçuk-nâme, nşr ve trc. F. N. Uzluk, (Anadolu Selçuklu Tarihi, III), Ankara 1952, s. 38/25; O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 99.

22 O. Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1971, s. 114; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 168; Gordlevski, Anadolu Selçuklu Tarihi, trc. A. Yaran, Ankara, 1988, s. 216.

23 Geniş bilgi için bkz. K. Erdmann, Das anatolische Karavansaray des 13, Jahrhunderts I-III, Berlin 1961, 1967.

24 Aksarayî, Musâmeretü'l-Ahbar, nşr. O. Turan, Ankara 1944, s. 304; O. Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, s. 99.

25 O. Turan, Selçuklular ve İslâmiyet, s. 93-116.

26 İbnü'l-Esîr, XII, s. 242; İbn Bibi, el-Evâmirü'l-Alâi'yye, tıpkıbasım, Ankara 1956, s. 95 vd., 171; trc Mürsel Öztürk, Ankara 1996, I, 191; O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, 286.

27 İbn Bibi, s. 96, 99-101, 303, 332, 343; I, 116, 119-121, 318, 344, 354. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 285, 343; O. Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, s. 124-128.

28 S. Koca, Sultan I. İzzeddîn Keykâvus, Ankara 1997, s. 102; İbn Bibi, s. 291; I, s. 307.

29 M. A. Köymen, Selçuklu Devri Kaynakları Olarak Vakfiyeler, Studi Preottomani e Ottoman, (1976), s. 161.

30 Geniş bilgi için bkz. F. Sümer, Yabanlu Pazarı, İstanbul 1985; İbn Bibi, s. 162, 185; I, 183, 204; O. Turan, Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 367 vd.

31 O. Turan, Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, s. 363-368; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, s. 155-168; V. Gordlevski, s. 207-225; M. A.

Köymen, “Türkiye Selçuklu Devletinde Ekonomik Hayat”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, 65, (1992), s. 16-27.

32 O. Turan, “Selçuklu Devri Vakfiyeleri, III”, Belleten, XII, 145, (1948), 127.

33 İbn Bibi, s. 428 vd.; I, 428 vd.; O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 168, 240, 377.

34 Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, s. 157 vd.

35 İbn Batuta, Seyahatnâmesinden Seçmeler, Haz. İ. Parmaksızoğlu, İstanbul 1971, s. 6, 10, 11, 14, 23, 24, 27; İbn Bibi, s. 32, 253; I, 52, 271.

36 İbn Bibi, s. 187 vd., 450; I, 205 vd., 446; S. Koca, Sultan I. İzzeddin Keykâvus, s. 54.

37 O. Turan, Selçuklu Devri Vakfiyeleri, s. 55-58, 113 vd., 127.

38 İbn Bibi, s. 117; I, 137; S. Koca, Sultan I. İzzeddîn Keykâvus, s. 23.

39 Aksarayî, s. 220, 243, 244, 269.

40 İbn Bibi, s. 203, 265; I, 222, 283.

41 İbn Bibi, s. 153, 243, 349; I, 174, 262, 359.

42 O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 445.

43 O. Turan, Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, s. 364; O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 234.

44 İbn Bibi, s. 272.

45 O. Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, s. 365 vd; O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 338 vd.

46 Gordlevski, s. 190.

47 Eflâkî, Äriflerin Menkıbeleri, trc T. Yazıcı, II, İstanbul 1973, s. 145.

48 Ayrıca Türkçe “şebin” kelimesi de bulunmaktadır ki, demir anlamına gelmektedir.

49 F. Sümer, “Selçuklular Devrinde Türkiye’de Madenler”, Türklük Araştırmaları Dergisi, 4, (1988), s. 159-164; O. Turan Selçuklu Tarihi ve

Türk-İslâm Medeniyeti, s. 363; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, s. 160 vd.

50 U. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi, tr. E. Z. Karal, Ankara 1975, s. 333; K. F. Kienitz, Büyük Sancağın Gölgesinde, Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz, s. 125.

51 İ. Artuk-C. Artuk, İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirindeki İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, İstanbul, 1971, s. 350-384; O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 399; İbn Bibi, s. 234, 519; I, 252, II, 65.

52 İbn Bibi, s. 154; I, 174 vd; S. Koca, Sultan I. İzzeddin Keykâvus, s. 35.

53 Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, s. 190.

54 F. Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu, Ankara 1972, s. 110.

55 Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, s. 192, 205.

56 Cl. Cahen, Pre-Ottoman Türkey, s. 189.

57 K. Özergin, Anadolu Selçukluları Çağında Anadolu Yolları, doktora tezi, gayri matbu.

58 T. Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 55.

59 Eflâkî, I, s. 257.

60 F. Köprülü, a.g.e., s. 117.

61 F. Köprülü, a.g.e., s. 118.

62 Gordlevski, a.g.e., s. 185 vd.

63 İbn Batuta, s. 8 vd., 15, 26.

64 M. Bayram, Ahî Evren ve Ahî Teşkilâtının Kuruluşu, Konya 1991, s. 133.

65 İbn Batuta, s. 25; krş. F. Köprülü, a.g.e., s. 118.

66 F. Köprülü, a.g.e., s. 98; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, s. 143; Cl. Cahen, La Turquie Pré-Ottomane, İstanbul-Paris 1988, s. 101.

67 F. Sümer, “Anadolu’ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?”, Belleten 24, (1960), s. 567-594.

68 F. Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), Ankara 1972, s. 211-215. 461.

69 Ö. L. Barkan, Kolonizatör Türk Dervişleri, tarihsiz.

70 A. Temir, Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din’in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1989, s. 105-119.

71 F. Köprülü, a.g.e., s. 100 vd.

72 Cl. Cahen, Turco-Byzantina et Oriens Christianus, “İbn Sa’îd l’Asie Mineure Seldjuquide”, London 1970. s. 42, 44, 48.

73 F. Sümer, “XIV. Yüzyılda Türkiye”, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı, Haz. O. Aslanapa, 1977, s. 11.

74 Eflâkî, s. 442.

75 Michel le Syrien, Cronique de Michel le Syrien, II, Fr. Trc. Chabot, Paris, 1905-1907, XLXVI fasıl. Süryanî Mişel’in kaydına göre, Türkmenler Bizans toprakları üzerine yaptıkları akınların birinde 100 bin esir elde etmişlerdir ki, bu esirleri İslâm ülkelerine satmışlardır.

76 Eflâkî, s. 442 vd.

Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku, Mîrî Topraklar ve Hususî Mülkiyet Şekilleri / Prof. Dr. Osman Turan [s.354-364]

Selçukluların İslâm ülkelerine hâkim olmalarıyla İslâm medeniyeti ve Müslüman kavimlerinin tarihinde yeni bir devir açıldığı, siyasî bakımdan olduğu gibi içtimaî, iktisadî ve kültürel bakımdan da büyük değişiklikler vuku bulduğu halde bu büyük hâdise, maalesef, henüz tarihî ehemmiyetiyle mütenasip bir araştırma mevzuu olmamış, hattâ yalnız Türk ve İslâm kavimlerinin değil, dünya tarihinin de dönüm noktalarından biri olan Selçuk istilâsı ve bunun neticeleri ancak pek yeni kavranılmaya başlanmıştır.1 Büyük Selçuk İmparatorluğu'nun kurulmasıyla başlayan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun son asrına kadar, her sahada devam eden devletçilik siyaset ve zihniyetinin en bâriz ve hayrete şayan tecellileri, şüphesiz toprak idaresi ve hukukunda vuku bulmuştur. Eski Türk askerî teşkilât ve an'aneleri üzerinde kurulan Selçuk İmparatorluğu, kendinden önceki İslâm d askerî esaslarına göre teşkilâtlandırırken askerî iktâları ihdas etmek suretiyle askerlikte ve toprak idaresinde yeni bir sistem vücuda getirdi. Esası, muayyen toprak parçaları üzeinde, devlete ait vergilerin kısmen veya tamamen, hizmet karşılığı olarak, ordu mensuplarına terk edilmesinden ibaret olan bu ikta sistemi İslam ülkeleri toprakları için hukuki değil sadece idari bir değişikliktir.

Toprak idaresinde askeri hizmet esaslarına göre tatbik edilen bu yenilik, ilim âlemince az çok malum olmakla beraber henüz ciddi bir şekilde tetkik edilmiş değildir.2 Burada, Selçuklu iktâsı ile meşgul olmayacak, sadece Selçuklu Türkiyesi'nde bu iktâ sistemiyle birlikte tatbik edilen ve bugüne kadar ilim âleminin dikkatini çekmemiş olan toprak hukukundaki

değişikliğin yani bütün memlekete şâmil mîri toprak sisteminin mevcudiyeti üzerinde duracak ve devletin bazı kayıt ve şartlara göre tanımış olduğu hususi toprak mülkiyeti şekillerini meydana koyacağız.

Askerî iktâlar, mahiyeti icabı, hukuki durumu öşri ve harâcî tanınmış bulunan veya mülkiyeti doğrudan doğruya devlete ait olan topraklar üzerinde kurulabileceğinden, Büyük Selçuklu İmparatorluğu, hüküm sürdüğü eski İslâm ülkelerinde, şeriatın kuvvetle müdafa ettiği hususî toprak mülkiyetine dokunmadı ve yeni fethedilen Anadolu topraklarında olduğu gibi, buralarda da toprakları devletleştirme imkanını bulamayarak veya buna lüzum da görmeyerek sadece yeni bir idari sistem, askeri iktalar, kurmakla iktifa etti.

Bundan dolayı elimizde bulunan çok mütenevvi kaynaklarda toprakların Selçuklular tarafından devlet mülkü (mîrî) haline getirildiğine dair bir kayda rastlanamaz. Bu münasebetle Nizâmülmülk'ün "Bütün mülk ve reâyâ sultanındır"3 ifadesi ancak yüksek murakabe sultana yeni devlete ait olduğu tarzında anlaşılmak icap eder. Halife Nâsır Lidinillah'ın veziri Müeyidüimülk'ün, belki de Türkiye'de tatbik edilen mîrî toprak sisteminden ilham almak suretiyle, Ahvaz taraftarlarında, halife namına hususî toprak mülkiyetine yapmak istediği müdahelenin şiddetli bir infiale sebebiyet vermesi de böyle bir hâdisenin Müslüman ülkelerinde ne kadar yabancı telâkki edidiğine bir delil olsa gerek.4 Hâtta Osmanlı devrinde Kürtlerle meskûn bazı Şark vilâyetlerinin mîrî topraklar rejimine tâbi tutulması keyfiyetini de biz buraların daha önce İslâm hudutları içerisine girmiş olmaları dolayısıyla İslâm hukukuna gire taayyün etmiş bulunan hukukî durumların daha Selçuklular zamanında kabul edilmiş olması ile izah etmek istiyoruz. Tabiatiyle burada Abbasi Devri'nde teessüs eden İslâm hukukunun toprak ahkâmının Selçuklular Devri'nde de câri olduğunu kabul etmekle iktifa edeceğiz.

İslâm ülkelerinde askeri iktâlar hususi toprak mülkiyet hakkını muhafaza ederek kurulurken Bizanslılardan yeni fethedilen ve binaenaleyh İslâm hukukuna göre hukukî vaziyetleri daha evvel taayyün etmemiş bulunan Türkiye'de topraklar devlet mülkü (mîrî) haline getirildikten sonra iktâlar bu topraklar üzerine kurulmuş ve aşağıda belirteceğimiz hudut ve şekiller dışında, husushî toprak mülkiyetinin tanınmaması fiili bir güçlüğe maruz bulunmadan tatbik edilmiştir. Eski İslâm ülkelerinde türlü menşelerden gelen ve mülkiyeti devlete ait (mîrî) bulunan birtakım topraklar mevcut olmu ise de, bunlar devletin hususi toprak mülkiyetine müdahale eden bir siyasetinin neticesi olarak teşekkül etmemiş ve bu gibi toprakların miktarı azalıp çoğalmakla beraber hiçbir zaman, Türkiye'de olduğu kadar, memlekete şâmil bir nispeti bulmamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Anadolu ve Rumeli topraklarında hususî mülkiyet ahkâmının câri olmayıp bütün memleket topraklarının devlet mülkü (mîrî) esasında bir hukukî duruma tâbi olduğu, nazarî İslâm hukukuna (fıkıh'a) karşı örfi hukuk sahasındaki teşrii faliyetlerin XV ve XVI. asırdan itibaren tedvin edildiği malûmdur. Osmanlı pâdişahları namına tedvin edilen ve fakat şüphesiz daha evvelki devirlerden beri örfi hukuk sahasındaki faaliyetlerin metin haline geldiğini gösteren Osmanlı kanun-nâmeleri ile zamanın şeyh ül-islâmlarının, hususiyle bunların başında, Ebussuûd Efendi'nin fetva'ları mîrî toprak rejiminin mahiyet ve esaslarını, nazarî İslâm hukukiyle bu örfi hukukun telifi gayretlerini meydana koyan başlıca vesikaları teşkil eder. Osmanlı tarihiyle uğraşanlar için az çok bilinen ve Netâyicü'l-Vukuât müellifi tarafından esasları kısaca tespit edilen mîrî toprak sistemi ancak son zamanlarda, bazı mühim neşriyat, mevzuun ehemmiyetiyle mütenasip, araştırmaları sâyesinde anlaşılmaya başlamıştır.

II.

Böyle olmakla beraber mîrî toprak rejiminin Osmanlılarda nasıl vücut bulduğu, hiç olmazsa, daha önce Türkiye Selçuklularında bu rejimin câri olup olmadığı ve menşei hakkında ciddî bir fikir veya tetkik ilmî edebiyatta henüz yer almış değildir. Bu, Selçuklu Türkiyesi tarihine ait kaynakların kifayetsizliği ve araştırmaların da henüz pek iptidaî bir safhada bulunmasıla ilgilidir. Eldeki birkaç kroniğin, bunun sathında ve siyâsi şahsiyetlerle alâkası dolayısıyla iktâlar hakkında verdikleri mahdut malûmatı bile, siyasî vak'alarla alâkası olmayan ve daha hususu bir mahiyet arz eden toprak hukukunda bekleyemeyiz. Osmanlı devri gibi bu devrinde bu türlü meseleleri hakkında en mühim kaynak olması icap eden ve bizce mevcudiyetleri bilinen arazi tahrir defterleri ve bunlarla ilgili kanunların, herhalde Osmanlılardan çok önce, Selçuklu arşivinin mahvolması dolayısıyla, elimize geçmemiş olması bizi en esaslı kaynaklardan mahrum bırakmıştır. Bundan başka bu devirde Türkiye'de yazılmış fıkıh kitaplarının, toprak hukukunda yapılan bu mühim değişiklikten bahsetmeleri ve kaynak bakımından daha iyi bir durumda bulunmamız beklenebilirdi. Fakat bizim tetkik etmek imkânını bulduğumuz bu gibi eserlerde, maalesef, bu hususa dair bir malûmata rastlayamadık. Bu keyfiye, herhalde, fıkıh ulemâsının bu yeni sistemi nazarî İslâm hukukunun çerçevesi içerisinde kabul etmemiş olmalarıyla kabili izahtır. Filhakika Karahanlı Pîr Mehmed, Zübdetü'l-fetâa adlı eserinde (Hicrî 964) mîrî toprakların Türkçe "tapu" ile beyini câiz gördüğü halde zamanın ulemasının bunu fadis telâkki ettiğine dair kaydı bu bakımdan dikkate şayandır.5 Bu münasebetle bu türlü kaynaklardan pek ümitli olmayacağımızı söylemek mümkündür. Bununla beraber eldeki vesikaların, teferruattan sarfınazar, Selçuklu Türkiye'sinde mîrî toprak sisteminin câri olduğunu ispata ve esaslarını meydan koymaya kafi geleceği kanaatindeyiz. İleride, her an elde

edilmesi mümkün olan, yeni vesikalar ile yeni araştırmaların bizi iyi neticelere görütebileceği de muhakkaktır.

İşaret ettiğimiz Osmanlı devri hukuki vesikaları, Rumeli ile birlikte Anadolu topraklarının da hususî mülkiyet değil devlet mülkiyeti (mîrî) hükümlerine tâbi olduğu ifadede müttefiktirler. Büyük Selçuklu İmpatarorluğu'nun İslâm ülkelerinde müteber bulunan toprak hukukunu kabul etmeleri mecburiyeti gibi Osmanlıların da, kendilerinden önce bir İslâm ülkesi haline gelen, Anadolu topraklarında kurulmuş içtimai ve hukukî esasları alt üst edecek bir harekete girişmiş olacaklarını düşünmek imkansızdır. Filâkika, hocam Fuad Köprül'nün tetkikleriyle esasları ispat ve bizim araştırmalarımızla da daha birçok hususlarıyla teyit edildiği, üzere, Selçukluların bir devamı olduğu anlaşılan Osmanlıların, Anadolu'da yaptıkları fetihlere dair tarihi kaynaklar onların bu taraflarda ilhak ettikleri memleketlerin mevcut kanunlarını, toprak idaresini ve tımarlarını aynen eski nizamında bıraktıklarını veya bunları iktibas ettiklerini müttefik olarak göstermektedir.6 Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut içtimai nizamı muhafazada ne kadar itina gösterdiğinin bariz bir delili de ilhak edilen bu topraklarda, sadece, mevcut olan tımar idarelerini değil, çok kere, halkın alışkın olduğu eski tımar sahiplerini bile yerlerinde bırakmış olmasıdır.7 Binaenaleyh bu zihniyetle hareket ettiğini daha birçok misalleriyle bildiğimiz imparatorluk, miri toprak rejimini kendisi icat etmemiş; bilâkis bu rejime tâbi topraklar üzerinde kurulmuş ve bu gibi topraklar eski teşkilâtıyla bünyesine almış ve Selçukluların Anadolu'da kendilerine mîras bıraktığı bu sistemi, yeni fethedilen, Rumeli topraklarına nakil ve teşmilden başka bir şey yapmamıştır. Esasen kanun-nâmelerin Rumeli gibi Anadolu topraklarının da "Hind-i fetihte ne öşriyye ve ne de harâciyye kılınıp temlik olunmuştur; arz-ı mîrî demekle marûftu" ifadesi de dikkate şayandır. Gerçekten "Hin-i fetihte" ibaresiyle, Müslüman bir ülke olması dolayısıyla,

Osmanlıların Anadolu’daki arazi ilhaklarının bahis mevzuu olmaması, bununla Selçuk fetihlerinin kastedilmiş bulunması icap eder. Uçlarda teşekkül eden ve yeni fetihlerde bulunan beyliklerin de mîrîleştirme hususunda aynı tarzda hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Bu muhakeme tarzı bizi, mîrî toprak rejiminin Osmanlılara Selçuklulardan geçtiği kanatine ve bu hususu araştırmaya sevketti.

Filhakika Selçuk vakfiyelerinde sultana mahsus arazi (arz us-sultanî), iktâ arazisi (arazî al-iktâiyye), Büyük Divân arazisi (arazi divân al-kebîr) Aksarayî’nin gösterdiği üzere, Moğol Devri’nde dalay arazisi adıyla zikredilen topaklar mülkiyeti devlete ait bu mîrî topraklardır.8 Kronik ve vakfiyelerde sultanlara ait haslar (arzal-hasa as-sultanî) adıyla gösterilen yerler de bu mîrî topraklardan saltanat ailesine tahsis edilen yerlerdir. Gerçekten vakfiyelerde şehir ve kasabalar civarında yapılan vakıfların hudutları tespit edilirken, hususî mülk olan topraklar mülk sahiplerinin adlarıyla zikredildiği halde şehir ve kasabaların uzaklarında yapılan vakıf arazi hudutlarının Sultan arâzisi, İktâ arâzisi ve Büyük Divân arâzisi adıyla gösterilmesi dikkati çekicidir ve bu toprakların hususî şahıslar değil devlet mülkiyetine (mîrî)ye ait olduğunu ifade eder. Aşağıda hususî mülkiyet şekillerinden bahsederken burada meydan çıkan hususî mülkiyet üzerinde ayrıca duracağız.

Türkiye’de mîrî topraklar üzerinde kurulan iktâ sistemi Moğol istilâsıyla önce sarsıldı ve 1276 tarihinden sonra da Selçuk ordusunun ortadan kalkması bu ordunun esasını teşkil eden iktâların yıkılmasını intaç etti. Devlete halk arasında mutavassıt bir mevkide bulunan iktâ sahiplerinin vazifelerinden mahrum kalması mîrî toprakların idaresinde de birtakım sarsıntılar ve değişiklikler vücude getirdi, ki bu münasebetle butakım hadiseler kroniklerde yer alarak mîrî topraklar hakkında bir takım bilgiler edinmek imkânı hasıl oldu.

Bundan önceleri normal şartlara göre idare edilen ve memleketçe mâruf bulunan bu sistemden kaynakların bahsetmelerine bir sebep yoktu. İktâ idaresi bozulduktan sonra İlhânlı Devleti bir tarafta içtimaî nizâmı muhafaza etmek, öte yandan devlet hazinesine zarar vermemek için Mîrî toprakların idaresiyle bir hayli meşgul oldu ise de hiçbir zaman bu meseleyi halle muvaffak olmadı. Nitekim II Amdullah Kazvini'nin Olcaytu zamanında (1304-1316) Anadolu'ya vezirlikle gönderilen Ahmed Lâkûşhi'nin divâna ait mülkleri mansıp sahiplerine sattığı, bu suretle Rum'un çok yerinin mülk olduğu bu sâyede memleketin mâmûr bir hale geldiği, arâzi divânın mülkiyetinde kalsaydı hâkimlerin yerlerinde kalmakta itimatları olmayacağı için memlekette harabînin yüz göstereceği9 tarzındaki ifadesi, mîrî toprakların bütün Türkiye'ye şâmil bulunduğunu, İlhanlıların eski nizamı idameye muvaffak olmayarak memleketin bu yüzden harap ve devlet hazinesinin mutazarrır olduğunu göstermektedir.

İlhanlıların, Muinüddin Pervâne'nin ölümünden (1277) sonra, Anadolu'da devlet işlerini, gönderdikleri, umumî valilerle, ellerini aldıkları zaman dalay adıyla kurdukları toprak idaresini bu mîrî topraklarına ait olduğu şüphesizdir. Bizim metinlerde incü karşılığı olarak geçen bu ıstılahın Türkçe ve Moğolcada deniz, okyanus ve büyük çöl ifade eden ipdai manasını genişleterek umumî ve Anadolu'da umuma mahsus arâzi mefhumunu karşılamış olduğu anlaşılıyor.10 Filhakika Gazan Han'ın Selçuklu modeline göre askerî iktâ sistemini ihlayıs dolayısıyla bilhassa Reşidüdin ve Nahçevânî gibi toprak meselelerinin İran'da dalay adıyla bir toprak rejiminden bahsetmemeleri bu ıstılahın Anadolu'ya has bu mîrî topraklara alem olmasıyla kabili izahtır.11

İktâ idaresinin kalkmasıyla İlhanî Devleti'nin kurmuş olduğu Dalay teşkilâtı mîrî topraklarının muhafaza ve idaresinde güçlüklere maruz kalıyordu. Bu vaziyet hususî toprak mülkiyetinin gelişme istidadını

arttırmaya sebep oluyordu. Halbukî İlhanlı Devleti Selçuklulardan miras aldığı bu toprakları kendi mülkiyetinde tutmayı hazinenin menfaatine uygun buluyordu. Bu münasebetle ekserisi eski iktâ sahipleri olduğu anlaşılan şahısların bu toprakları hususî mülk haline getirmelerini zaman zaman önlemeye çalıştı. Filhakika Argun Han zamanında (1284-1291) hususî mülk haline gelen yerlerin geri alınması için İran'dan birtakım maliyeciler gönderildi; fakat Samagar Noyan halk arasında uyanan hoşnutsuzluğu yatıştırmak maksadıyla bu hâdiseyi önledi.12 Bununla beraber bu mümanaat muvakkat olduğundan Anadolu dört malî bölgeye ayrıldığı zaman bu geri alma işine tekrar teşebbüs edildi.13 Gazan Han, Kör Timür Yarguçı'yı aslı mîrî topraklar olan bu hususî mülklerin eski hale ifrağı için Anadolu'ya gönderdi. Bu hâdisenin mülk sahiplerinin isyana sevketmesi Gazan Han'a arz edilince bu topraklar altmış tümen yani 3.600.000 dirhem (İkinci Cihan Harbinden önceki kıymetiyle takriben miş milyon Türk Lirası)14 para mukabilinde mülk olarak bu kimselerin elinde bırakıldı ve bu meblağ vilâyetlere taksim edilerek bir kısmı hazineye, bir kısmı da Anadolu'daki idarecilerin maaşlarına tahsis edildi.15 Bu kayıt mîri halinden mülk haline geçen topraklaren ehemmiyetini göstermek bakımından dikkate şayandır. Bununla beraber bu kayıtlarla Anadolu'daki mîrî toprakların tamamıyla hususî mülk haline geçtiğine veya mîrî toprak meselesinin halledildiğine hükmetmelidir. Gerçekten 1298'de müstevfî Şerefeddin Osman'ın, Anadolu'da mîrîden gasp edilerek, mülk haline konan ve bin çift öküzün işleyebileceği bir araziyi, ordunun ihtiyaçları için 30.000 tagar karşılığında iltizama almak maksadıyla Gazan Han'a yaptığı müracaat bu bakımdan mühimdir.16 Bir çiftlik (bir çift öküzle işlenen) toprak, arâzinin verim kabiliyetine göre, 80-150 dönüm itibar edildiğinden, bu miktar ortalama 300.000 dönüm demektir. Toprağın verimini de ortalama bire on kabul edersek bu topraklardan 150.000 ton mahsul

alınacaktı ki bizim hesabımıza göre 300.000 tagar 50.000 tona tekabül ettiğinden 10.000 tonu, yani 263'ü bu topraklarda çalışanlara bırakılıyordu demektir.17 Yukarıda kaydettiğimiz üzere daha sonra Olcaytu zamanında, Ahmed Lâkûşî'in divâna ait yerleri yani mîrî toprakları sahiplerine sattığı ve böylece Anadolu'da toprakların çoğunun hususî mülk haline getirildiğine dair Hamdullah Kazvînî'nin ifadesi de hususî toprak mülkiyetinin inkişafına rağmen mîrî toprak rejiminin devam etmekte olduğunu göstermektedir.

Böylece Moğol hâkimeyeti Anadolu'daki iktâ sistemini yıktıktan sonra mîrî toprak rejimi de bundan müteessir olarak nasıl sarsıldığını ve hususî toprak mülkiyetinin bunun aleyhinde gelişmekte olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. İlhanîler Anadolu'daki kuvvetlerini muayyen mıntıkalarda toplu olarak garnizonlar halinde bulundurmuşlar; kendi askerlerini Selçuk iktâlarına tevzi etmedikleri gibi bu iktâlar üzerinde yaşayan Selçuk askerlerinden de faydalanmışlardır. Hattâ Gazan Han İran'da Selçuk modeline göre iktâ sistemini ihya ettiği halde Anadolu'da ne iktâ sahiplerini yerlerinde bırakmak ve ne de kendi askerlerine tevzi etmek suretiyle muhafaza etmedi. Birinci şık onların askerlikte Moğol unsuruna dayanmış olmalarıyla alâkalı olsa gerek. Bu suretle askerlik vazifeleriyle birlikte geçim vasıtalarını da kaybeden iktâ sahiplerinin, 1276'dan sonra, memlekette yer yer vuku bulan birçok isyan hareketlerinin başlıca âmili olduğu, Aksarâyî'nin sık sık yerli beylerin isyanlarına dair haber verdiği hâdiselerin bu sebepten ileri geldiği şüphesizdir. Doğrudan doğruya İlhanlıların idare ettiği Orta Anadolu'da bu siyasî ve içtimaî hâdiseler cereyan ederken daha ilk Moğol darbesiyle Selçuk Devleti sarsıldıktan itibaren Türkmen beyleri uçlarda birtakım küçük devletler kurmaya başlamışlardı ki bunların Selçuk veya İlhanlı Devleti'yle bağlılıkları pek zayıf ve lafzî idi. Kısmen eski Selçuk toprakları ve onun her türlü devlet

teşkilât ve an'aneleri üzerinde kurulan bu beylikler, askerî iktalarla birlikte mîri toprak rejimini de aynen almışlar veya muhafaza etmişler ve hâkimiyetlerini genişlettikleri Hıristiyan topraklarına da bu sistemi götürmüşlerdir. Esasen, aşağıda mîrhi toprak rejiminin menşeiden bahsederken de temas edeceğimiz üzere, göçebe an'anelerine daha fazla bağlılık bulunan bu böylelikler, herhalde, daha menşelerden beri bu rejimin esasına yabancı değillerdi. Bu suretle askerî ikthalarla birlikte mîrî toprak sistemini de yaşatan bu Türkmen devletleri, Moğol hâkimiyetinin Orta Anadolu'da zevali üzerine bu tarafları da idareleri altına aldılar ve buralarda henüz yaşamakta olan mîrî rejimini eski şekilde kuvvetlendirmiş oldular. Böylece daha başlangıçta toprakları mîrî rejimine dayanan Osmanlı Devleti Anadolu'da ilhak ettiği memleketlerde de aynı rejim ile karşılaştı ve bu hususta bir güçlüğe maruz kalmadı.

III.

Selçuk Türkiyesinde toprak mülkiyetinin devleti ait (mîrî) olduğunu böylece meydana koyduktan sonra bu topraklar üzerinde çalışan reâyânın bunları ne gibi hukukî esaslar dairesinde işlediğini, toprak ve devletle münasebetlerini, hiç olmazsa ana hatlarıyla, tespit etmek icap eder. Kaynakların bu husustaki nedretini, esaslardaki ayniyete dayanarak, Osmanlı devrinin zengin vesikalarıyla giderme yolu bugün için zarurîdir.

Burada umumî esaslarını tespit etmekle iktifa edeceğimiz mîrî toprak sisteminde devletin mülkiyet hakkı, toprakların yüksek murakabesinden ibaret olup ona bizzat tasarruf köylünün hakkı olarak tanınmakta yani devlet toprakların mülkiyet hakkını elinde bulundurmak suretiyle amme menafati için takip etmekle olduğu geniş ziraî ve içtimaî siyaseti tatbike her türlü serbestiyi elinde tutmaktadır. Aşağıda mîrîleştirme faalietinin hangi sebep ve şartların neticesi olarak vücut bulduğunu tespit ederken söyleyeceğimiz üzere bu sayade devlet kendi salâhiyetlerine dayanarak yeni

fethedilen topraklarda mütemadiyen Orta Asya’dan göçen Türk kabilelerini iskân etmek imkânını bulurken öte yandan, eskiden olduğu gibi fetihten sonra da, büyük bir toprak aristokrasisinin zuhuriyle vücut bulacak olan içtimaî tezatlara da fırsat vermemektedir. Reâyâya tanıdığı bazı haklar sayesinde de onu yarıcı veya serf vaziyetine sokmamaya dikkat etmektedir. Filhakika köylü işleyebildiği (bir çiftlik) miktardaki toprağa kendi mülkü gibi tasarruf etmekte ve fakat bu toprağı satmak, vakıf ve hibe etmek haklarına sahip bulunmamaktadır. Yalnız umumiyle, iktâ sahipleri gibi, köylünün de elindeki toprağı ziraat etmek şartıyla oğluna mirâs bırakması hakkı teâmül olarak tanınmaktadır. Köylü mülkiyet hakkına mâlik olmadığı için vakfiyelerde reâyâya ait arâzinin vakıf edildiğine dair bir kayıt mevcut değildir. Çiftçi, toprağı devlet namına idare etmekle mükellef, iktâ sahibine tapu18 bedeli vererek tasarrufuna geçirdiği bir toprağı boş bırakmak veya terk etmek hakkına malik değildir.19

Köylü işlediği toprak için onun verim kabiliyetine ve bulunduğu bölgenin arâzi tahriri yapıldığı zaman tespit edilen kanuna göre, istihsalinin bir kısmı devletin mümessili olan iktâ sahiplerine vermekle mükellef olup gerek bizzat devlet ve gerekse onun mümesilleri reâyadan kanun tayin ettiği toprak kira’sından (vergi) fazla talepte bulunamaz. Böylece devlet de bu kayıtlar dahilinide reâyânın toprak üzerindeki bu tasarruf hakkına riayete kendini mecbur hissetmektedir. İbn Bîbî’nin “İktâ sahiplerinin çiftçiden bir kuş kanadı fazla taleple bulunmalarına imkân yoktu” tarzındaki ifadesi de bunu gösterir.20 Köylünün mahsulâtının ne kadarını vergi olarak ödediği kat’i olarak tespit edilemiyorsa da, herhalde yerine göğe değişmekle beraber, bu miktar şer’i olan onda birden fazla idi.

Yukarı daki bir hesabımıza göre üçte birinin alandığı anlaşılıyor. Aşağıda belirteceğimiz üzere menşei mîrî toprak iken sonradan mülk ve vakıf haline geçen ve hukûkî vaziyeti sâbit kalan diğer bu gibi yerler gibi

Karatay’a ait iki vakıf köyün çiftçilerinden mahsullerinin beşte biri alınacağı kaydı vergi nispetini göstermek bakımından ehemmiyetlidir.21 Fakat bugün vergiler bundan ibaret değildi. Karatay vakfiyesi adı ve mahiyeti bilinmeyen diğer vergilerden de mevcudiyetine işaret eder. Nitekim İbn Bîbî, Osmanlı devrinde olduğu gibi Selçuklu Devri’nde de, miktar ve zamanı muayyen olmayan, “avârız, vergisinin alındığına işaret eder.22 Bundan başka Osmanlı devrinin çift akçesine tekabül eden bir verginin de mevcut olduğu Aksakâyî bildirmektedir. Filhakika 699’da bir çiftlik arâzisinden bir dinâr (6 dirhem) alınması kararıyla Nizammeddin Hoca Vecîh Anadolu’ya gönderilmişti.23 Bundan başka köylü, Moğol Devri’nde kopçuk denilen, bir hayvan vergisi de vermekte idi.

Böylece köylü fiiliyatta bu kayıt ve mükellefiyetlere tâbi olarak işlediği toprağın mülkiyetine sahip imiş gibi bir netice hasıl olmakta idi. Devlet boş veya yeni fethedilen yerleri iskân ve imâr maksadıyla istediği zaman reâyâyı bu topraklara nakleder ve onları müstahsil vaziyetine getirmek için de lâzım olan çift öküzleri, tohumluk ve ziraat aletleri tevziinde bulunur.24 Reâyânın tasarrufunda bulunan toprağa tam bir mülkiyet hakkıyla sahip olmaması ve ödemekle mükellef olduğu vergilerin miktarı çitçilerin pek iyi bir durumda olmadıklarını göstermekte ise de; devletin herkesi topraklandırmak ve ondan faydalandırmak ve bütün memleket topraklarını işlemek gayesi göz önünde getirilirse, başka memleketlere nazaran, cemiyet bakımından sistemin daha âdil ve musavatçı bir vaziyetli yalnız Garbî Avrupa’nın feodal cemiyetiyle değil, İslâm memleketleri reâyâsiyle de mukayese edildiği takdirde daha iyi bir durumda olduğunu söyleyebiliriz. Filhakika İslâm memleketlerinde hususî toprak mülkiyeti esas olmakla beraber onlarda bulunan reâyâ toprak mülkiyetini haiz bulunan aristokrat sınıfın elinde ve mîrî toprak rejiminin bahşettiği bütün haklardan mahrum idi. Hattâ bazı bölgelerde toprak köleliği (servage) sisteminin câri olduğuna

dair de elimizde vesikalar mevcuttur. Büyük mülkiyet sahipleri elinde çalışan rehayânın toprak üzerinde hiçbir hakkı yoktu ve bir amelden başka bir şey değildi. Öte yandan Bizans idaresindeki Anadolu halkının feodaller elinde Selçuklu Devri'ne nazaran çok daha kötü ve sefil bir durumda olduğuna dair kafiderecede malumata sahibiz.25 Bugün Türkiye'nin birçok memleketlere nazaran toprakların tevziinde, daha ahenkli ve mütecanis bir bünye arz etmesi Selçuklu devrinde konan ve Osmanlı devrinde muvaffakiyete tatbik edilen bu tarihî esasların bir neticesidir.

IV.

Selçuklular, memleketin bütün topraklarında, devlet mülkiyeti esasını kabul ve tatbik etmekle beraber, bazı maksatlarla mahdut bir nispette, hususî toprak mülkiyetine de müsaade etmişlerdir. Hususî şahısların mülkü halinde bulunan topraklar hukuki mahiyetleriyle başlıca iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, o zaman İslâm memleketlerinde câri olan bugünkü mânasıyla, mülkiyet şeklidir. Yâni böyle bir toprak mülkiyetine sahip olan devlete muayyen ve kanunî vergilerini vermek şartıyla ona tam mânasıyla temellükte serbesttir; toprağını satar, vakıf ve hibe eder, ölünce şer'i mîrâs hukuku hükümlerine göre vereselerine intikal eder.

Bu türlü mülk topraklara şehir ve kasabalar civarında bulunan sulak tarla, bahçe ve meyvalıkların dahil olduğunu gösteren türlü kayıtlar elimizde mevcuttur. Filhakika Alâeddin Keykubâd kardeşi İzzeddin Keykavüs'a mağlûp olarak Ankara Kalesi'ne kaçarken Niğde'ye uğrayan Zahîreddin İli, şehir halkını kendine bağlamak ve İzzeddin'e karşı mukavemetlerini temin etmek maksadıyla, halkın mülkiyetinde bulunan şehir civarındaki bağ ve bahçelerini satın alarak onlara "Eğer Keykavüs'un askerleri şehri muhasara ederken bağ ve bahçeler harap olursa benim mülküm harap olur; eğer be galip veya mağlûp olursam mülkler tekrar sisin olur)26 dediğine dair İbn Bîbî'nin kaydı bu bakımdan mühimdir. Evvelce

Melikşah zamanında vergileri tespit edilen Diyarbekir'in, halkın mülkiyetinde bulunan nehir kenarındaki tarla, bağ ve sebzeliklerinin II. Gıyaseddi Keyhusrev tarafından, teslim şartları mucibi, vergiden muaf kılındığına dair kayıt da burada zikredilebilir.27 Bu hususa dair mebzul kayıtlar Selçuk Devri vakfiyelerinde şehir ve kasabalar civarındaki yerlerin hep Müslüman ve Hıristiyan reâyânın mülkü olarak gösterilmesiyle meydana çıkmakta ve bu mülkiyet hakkı dolayısıyla da buralardaki yerlerin vakıf edildiğine pek çok misaller bulunmaktadır. Devletin, şehir ve kasabalar civarında halka bu türlü ve mahdut mülkiyet hakkını tanırken, mîrî toprak rejiminde olduğu gibi, yine memleketin imarını temin ve istihsalin arttırılmasını teşvik gibi yüksek bir gâye ile hareket ettiği şüphesizdir. Filhakika mülkiyet hakkı tanınmadıkça, hususî çalışmalara ve uzun vâdeli itinalara muhtaç olan bağ, bahçe ve meyveliklerin yetişmesine imkân olmadığı düşünürse, Selçuklu Devleti'nin bu mülkiyete neden cevaz verdiği anlaşılır. Bu topraklardan Devlet, arazinin verim kabiliyetine, nehir, kanal ve dolapla sulanma vaziyetine göre değişen, örfi ve şer'i vergiler almakta idi ve zaman zaman bu vergilere esas olan tahrirler yapılıyordu, ki Geyhatu zamanında Yavlak Arslan oğlu Konya civarında bulunan bağ, bahçe halindeki mülkleri ehl-i hibrenin tahminleri esnasına göre yazarak vergilerini tespit etmişti.28

Bu mülkiyet yanında devletin köy ve mezraa gibi muayyen toprak parçaları üzerinde kendisine ait hak ve salâhiyetleri hususî şahıslara terk etmesinden ibaret olan ikinci nevi bir mülkiyet şekli daha vardı, ki bunun menşei Selçuklu sultanlarının, kendilerine fevkalâde hizmet etmiş olanlara, iktâ vermekten daha büyük bir ihsan olduğu için, bu gibi yerleri temlik etmesidir. Filhakika IV. Kılıç Arslan'ın Erzincan köylerini maiyetinde bulunan beylere iktâ ederken kardeşi Keykâvüs'ün elinde bulunan memleketlerin idaresini kendi emrine aldığı takdirde buraları onlara temlik

edeceğini vaad etmesi de bunu gösterir.29 Selçuk sultanları türlü vesilelerle ve bilhassa tahta çıktıkları zaman güzide beylere bu türlü temlikler yaptıklarına dair kaynaklarda bir hayli malûmat vardır. Bu temliklerin bazan birkaç köyü de aşarak bir vilâyeti içerisine alan bir genişliğe kadar vardığı müşahede edilmektedir. Selçuklu devlet adamlarına ait birçok büyük vakıfların menşei de bu suretle temlik edilen malikleri tarafından vakfedilmesidir. Mîrî topraklardan ayrılarak yapılan bu temliklerde mülkiyet, birinci nevide olduğu gibi, toprağa tasarruf şeklinde tam mülkiyet olmayıp devletin mîrî topraklarındaki vergilerinin şahıslara terki'nden ibarettir. Nitekim İbn Bîbî Kir Fard'a temlik edilen birkaç köyden her birinin bir şehir kadar vergi verdiğini kaydederken bunu kastetmiş olmalıdır.30 Menşei bu türlü mülklere dayanan vakıf köylerin vakıf hissesi de vaktiyle iktâ sahibine, sonra da mülk sahibine verdiği vergilerin aynıdır. Nitekim Karatay'ın vakfettiği köylerin vakıf hissesinin vergileri olduğunu yukarıda zikretmiştik. III. Gıyaseddin Keyhusrev, 672'de, Horosanlı Şeyh Behlül Dâne'nin zâviyesi için vakfettiği köyün vakıf hessesinin de "eski, yeni ve bütün divâna ait vergilerinin" olduğu vakfiyesinde kaydedilmiştir.31

Sultanların bir hizmet karşılığı olduğu gibi, beylere veya zenginlere para karşılığı olarak temlik ettiği köyler de vardır. Satış suretiyle yapılan bu türlü temliklere dair selçuk mahkemelerinden çıkmış birtakım resmî ve orijinal vesikalar bugün elimize geçmiş bulunmaktadır. Meselâ İzzeddin Keykâvüs, 657'de, Seferihisar'a bağlı Boğus köyünü Emîr İsmail bin Artuk'a elli sultanî altun'a ve 660'ta, Amasya'da İlarslan köyünün Emir Esedüddin bin Yağı-basan'a üç yüz sultâni altun'a satıp temlik ettiğini eldeki şer'î mahkeme vesîkaları ifade etmektedir.32 Satış suretiyle yapılan bu temliklerde de mülkiyetin devlete aid vergilere mahsus olduğu bizzat bunların satış fiyatlarıyla da tespit edilebilir. Filhakika Hamid oğulları

zamanında, 780'de, Akşehir'de bulunan Subaşı bağının elli altın flori (Frenk sikkesi) ile satıldığını gösteren temlik-nâmede dikkati çekmektedir.33

Şehir civarında bulunan, binaenaleyh birinci nevi yanı tam mülkiyet olan bir bağın bir köy fiyatında satılması hâdisesi, köy satışlarının sadece vergilerine ait mülkiyet üzerinde cereyan ettiğini gösterir. Bu gibi köylerin vergilerine tasarruf manasını tazammum eden temliklerde mülkiyet hakkı tamdır. Yani satılabilir, vakıf, hibe ve irs edilebilir. esasen bu husus bizzat temliknâmelerde de tasrih edilir. Meselâ IV. Kılıç Arslan'ın kadı Ebulmuhsin bin Ahmed bin El-Merendî'ye, Lârende'ye tâbi Sıdırga mezrasını şer'i temlik ile temlik ettiğini gösteren temliknâme bu mülkün sahibi tarafından satılabileceği, vakıf, hibe ve irs edilebileceğini kaydetmektedir.34

Zamanla hemen ekseri vakıf haline gelen bu mülk köyler tamamıyla veya kısmen satılmak suretiyle elden ele geçiyordu. 700 tarihinde Alp Arslan bin Mehmed Amasya'da bulunan Ortaköy'ün dörtte birin Ebu Bekir bin Ali bin Arabşâh'dan üç bin dirhem gümüşe satın almıştır.35 Satış suretiyle yapılan bu temlikler, mîrî topraklardan yapıldığı için36 devlet kendi hakkını terkeder ve reâyânın hukukuna riayete mecbur olarak, toprağın bizzat tasarrufunu satamaz veya temlik edemez. Bu münasebetle mîrî halinden mülk haline ve mülk halinden vakıf haline gelen bu gibi köylerde çalışan reâyânın hukukî durumunda bir değişiklik bahis mevzuu olamaz. Reâyâ eskiden devlete veya onun mümessili iktâ sahibine verdiği şer'i ve örfî vergileri bu sefer aynen mâlikâne sahibine veya vakıf haline gelmiş ise, vakfın mütevellisine verir. Mülk sahibi veya vakıf mütevellisi, devletin evvele mîrî iken reâyâya kanuna göre tanıdığı haklara riayete mecburdur. Devlet evvelce iktâ sahipleri idaresinde olduğu gibi mülk sahipleri veya vakıf mütevellileri idaresinde geçen reâyânın bunlarla

münasebetlerinin kanun çerçevesniden çıkmamasını teşkilâtıyla kontrol eder. İktâ sahipleri arasındaki fark, mülk sahipleri ellerindeki toprakları satmak, vakıf, hibe ve miras yapmak hakkına tamamiyle mâlik oldukları halde, iktâ sahipleri ancak teamül ve birtakım şartlar mucibince elindeki toprağın idaresini ölümünden sonra oğluna bırakabilir. Devletin bazı malikânelerde, Osmanlı devrinin mâlikâne-dîvânî sisteminde olduğu gibi, vergilerin bir kısmını kendisinde bırakmak üzere yaptığı temliklerin de bulunduğu anlaşılıyor, ki bununla feodalleşme hareketlerine mani olmak istediği zannedilebilir.37 bu nevi temliklerde birinci nevi yani bizzat toprağa tasarruf şeklindeki tam mülkiyet bahis mevzuu olmayacağı için eldeki temlik-nâmelerin, çok defa, nazarhi İslam hukukunun tanıdığı esaslar dairesinde, meselâ temlik edilen köyün "bütün hudut, hukuk, muzafitiyle, tepe ve düzlükleri, sulak ve kır arazisi, ağaçlar, harman yerleri, meskenleri, suları…" ile temlik edilmesi köyün birinci nevimülkiyete ait hakların, köyün bütün cüzlerine şamil bulunduğu tarzında anlaşılmak icap ettiğini gösterir.

V.

Askerî iktâlarla birlikte Selçuklulardan Osmanlılara geçen ve Türkiye'de asırlarca cemiyetin hukukî, idarî ve askerî temellerinden biri olan mîrî toprak rejiminin hangi menşe'den geldiğini aydınlatmak ve Selçukluların bunu ne gibi gayelerin tahakkuku için tatbik ettiklerini meydana koymak, şüphesiz, üzerinde durulması gereken bir meseledir. İslâm dünyasındaki toprak idaresi ve feodalizm meselelerine dair bazı tetkiklerde Selçuk iktâı ve onun menşei hakkında da, hususî bir araştırma mahsulü olmayan, bazı fikirlere rastlanmakta ve onun üzerindeki bazan Abbâsî, bazan eski İran'ın tesirleri aranmakta; hattâ Selçuklu iktasının bir devamından başka bir şey olmayan, Osmanlı tımarının da Bizans'tan geldiği hakkında birtakım fikirler ileri sürülmekte idi. Bu menşe

nazariyeleri arasında bunun Selçuklularla Orta Asya'dan getirildiğine, binaenaleyh menşei Türk olduğuna dair, yine bir tetkike dayanmadan, beyan edilmiş fikirler de mevcuttur.38 Selçuklu askerî iktası hakkında malûmat veren kaynakların bunu doğrudan doğruya Nizâmülmülk'ün icâdı olarak göstermeleri bu sistemin İslâm dünyasınca meçhul olduğunu, İslâm müelliflerinin bunu Abbâsi iktâ'ı ve İran tesirleriyle alâkalı görmediklerini ifhade etmektedir. Bütün imparatorluğun askerî iktâlara ayrılması gibi büyük bir değişikliği gösteren bu sistemin, sırf Nizâmülmülk'ün dehâsıyla vücut bulmasına dair kaynakların izahı, bunun İslâm dünyasında ilk defa Selçuklularla birlikte tatbik edilen askerî iktâların menşei hakkında fikirler ileri sürülürken bunun tarih sahnesine yeni çıkan bir kavmin, daha evvelki zamanlarda yaşadığı içtimaî, hukukî ve askerî hayat ve ananelerile münasebetlerini düşünmemek ve tamamıyla yeni olarak getirdiği bir müessesenin kaynaklarını kendi bünyesinde aramamak tarih tetkikleri usûlüne aykırıdır.

Halbuki bizce Selçukluların toprak mevzuunda yaptıkları yenilik toprak idaresinden yani askerî iktâların tesisinden ziyade toprak hukukunda yani toprak rejiminin yaşıyabilmesi istâ idaresini zarûrî kılmaktadır. Bundan dolayı mîrî toprak rejiminin menşeini izah ederken Selçuklu iktânın menşei de aydınlanmış olacaktır. Nitekim Selçuklu iktasıyla meşgul olanlar bunun Türkiye'deki mîrî toprak rejimiyle münasebetini düşünmüş olsalardı iktâlardan ziyade bu mîrî toprakların menşei ile alâkadar olurlar ve bu suretle bunun Türklerin İslâm dünyasına hâkim olmalarından önceki içtimaî ve hukukî hayatlarıyla alâkası olacağı üzerinde durmak lüzumunu hissederlerdi. Zira bazı zâhîri benzerlikleri dolayısıyla Abbâsî iktâ'ı ile Selçuk askerî iktâı arasında münasebet kurmak İslâm dünyasında mevcut olmayan mîrî toprak rejiminin menşeini izah etmekten daha kolay gözükür. Biz mîrî sistemi ve onunla bağlı olarak askerî iktâların menşeinin

Selçukluların İslâm dünyasına hâkim olmalarından önceki içtimaî ve hukukî hayatlarında aramanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Filhakika mîrî toprak rejimiyle askerî iktâların meydana çıkması sebeplerini, bugün henüz vesikaların kifayetsizliğine rağmen, eski Türk devlet telâkkisi, içtimai hayat tarzı ve Anadolu'nun fethini hazırlayan tarihî âmillerle izah edilebileceği fikrindeyiz.

Eski Türk devletlerinin, kısmen yerleşik de olsa, göçebe hayat tarzı ve an'anelerine göre bir toprak mülkiyeti telâkisine sahip olacakları muhakkaktır. Göçebeler için toprakların ehemmiyeti hayvanlarına otlak vazifesini görmesindedir. Bu otlakları şahısların değil kabîle veye cemaatlerin mülkiyetinde bulunacağı, binaenaleyh cemâate mensup aileler için müşterek bir mülkiyet veya intifaın bahis mevzuu olacağı, bu hayat tarzının zarurî bir neticesi olarak, şüphesizdir. Yarı veya tam yerleşik bir hayata geçen bu göçebeler, üzerinde oturdukları toprakların bir kısmını ziraat ettikleri zaman bu müşterek mülkiyet esası, otlaklarda olduğu gibi, ziraat sahalarına da intikal eder. Filhakika Yedi-Su havalisinde oturan Kazak-Kırgızların ziraat ettikleri topraklarda hususî mülkiyet ve Cemâat mülkiyeti olmak üzere iki türlü mülkiyet ahkâmı câridir. Hususi mülkiyet halinde bulunan arazi, kabîlenin müşterek mülkiyetinde bulunan toprakların paylaşılması veya şahsa ve kabîleye ait olmayan boş yerlerin benimsenmesi suretiyle teşekkül etmiştir. Bu hususî mülkiyete sahibi tam manasıyla temellük eder; ölünce oğullarına miras bırakır; varis bulunmazsa cemâate intikal eder. Cemaat içerisinde yeni bir aile kurulunca cemhaat ona, idaresindeki araziden, bir hisse verir veya arazi yoksa yeni bir arazi tedarikine çalışır. Cemaat mülkiyetine ait arazi ise muayyen parçalara bölünerek bir kira mukabilinde şahısların muvakkat istifadesine terk edilir. Bu arazinin kiracılar elinde bırakılma müddeti muhtelif yerlerde toprak, su ve ekim şartlarına göre değişir. Bazı yerlerde cemaatin şahıslara vereceği

arazi parçaları ilgililer arasında kur'a ile taksim edilir. Sulama ve kanal tesisleri de ferdî veya müşterek vücûda getirildiğine göre, mülkiyeti de ferde veya cemaate aittir. Arazi ve su hukukiyle ilgili olarak ortaya çıkan mesele cemâat teşkilâtı tarafından hal ve fasledilir. Gittikçe cemaat mülkiyetinden ferdî mülkiyete doğru bir tekamül de göze çarpmaktadır.39 Öte yandan Selçukluların dahil bulunduğu etnik gruptan olan bugünkü Türkmenistan Türkmenlerinde toprakların ferdi bir mülkiyet ile birlikte Cemâat mülkiyeti esasına göre bir hukukî duruma tâbi olması ve Anadolu dışında bulunmaları, Selçuk mîrî sisteminin menşeini izah bakımından pek mühimdir. Gerçekten Türkmenlerde de, Kazak-Kırgızlarda olduğu gibi, hususî mülk ve sanaşık denilen cemaat mülkiyeti olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Pek eski zamanlardan beri bir iskân sahası olan Murgab ovası, XII. XIII. yüzyıllarda Türkmenler taraından eşgal edilince burada da cemâat mülkiyesi esası cârî olmuştur. Cemaat mülkiyeti tamamıyla Türkmen urug-oymak teşkilatı esaslarına göre yapılmıştır. Meselâ Murgab havzası Toktamış ve Ötemiş urugları arasında paylaşılmış ve bu iki gruptan herbiri toprakları kendi teşkilâtına dahil cemaatler arasında derece derece (Toktamış urugunun hissesi 25, Ötemiş'in 13 avıl-cemhaat'e) taksim etmiştir. Evli olan veya, Yoltan obasında olduğu gibi, 16 yaşını bitiren her erkek cemâate ait araziden bir hise almak kaydıyla maliktir. Müşterek araziye ait sulama tesisleri de müşterek mülkiyeti tazammum eder. Mülk arazi sabittir; sanaşık arazi her sene köy reisi tarafından taksim edilir.40

Müşterek mülkiyetin ferdi mülkiyete nazaran daha eski ve iptidaî olduğu göz önüne getirilirse Türk göçebeleri ve hususiyle Türkmenler arasında cârî olan bu müşterek mülkiyetin, Selçuklular XI. yüzyılda İslâm dünyasına gelmeden önce de, Türkmenlerde ve binaenaleyh Selçuklularda mevcût olduğu kolaylıkla kabûl edilebilir. İşte bu suretle biz,

Selçukluların Anadolu'yu fethettikten sonra hususî toprak mülkiyetini kabul etmeyip bütün memleketi devlet mülkü (mîrî) haline getireleri hâdisesini, eski Türk âmme hukukunda yer alan bu toprak mülkiyeti ananesinin bir devamı, İslam-Türk cemiyetine mütekamil bir şekilde intikali, olarak izah edilebileceği fikrindeyiz.

Kabîle teşekküllerinde toprak mülkiyetinin kabîlelere ait olmasıyla, mütekâmil siyâsi cemiyetlerde bunun devlete veya onun mümessili olan sultana ait olması arasında fark yoktur. Esasen eski Türk devlet telâkkisinde Kagan (hükümdar) bütün kavmi için hukukan baba vaziyetinde telâkki edilir.

Göktürk kitâbelerinde Türk kaganı kendisini aç ve çıplak halkı doyurmak ve giydirmek, az halkı çoğaltmakla mükellef saymaktadır.41 Bu telâkki daha sonra Karahanlı ve Selçuklular devletlerinde de aynen mevcût bulunduğu için Selçuk sultanları ilk zamanlarda, hususî usul ve merasimlere göre, halka İranlıların hân-i yağma, Oğuzların toy ve şölen dedikleri umumî ziyafetleri vermekle mükellef idiler. Kabîle reisleri bu umumî toplantı ve ziyafetlerde örfî hukukun (türe) kendileri için tâyin ettiği mevkî'de (orun) ve ona göre tâyin edilen hisse'yi (üliş) almak hakkında malikti. Hakan kavminin bu haklarına riayet etmezse babalık vazifesini ihmal ettiği için halkın isyanına mâruz kalır. Nitekim gittikçe Türk kabîle an'anelerinden uzaklaşarak bir İslâm sultanı gibi hareket eden Melikşâh, Semerkant ve Özkend seferinde halka ziyfaet vermediği için bu vaziyet Mâveraünnehirlilerin ve hususuyla Çigillerin şikâyetlerini mucip olmuştur.42

Bu hukukî esasa riayetsizlikten dolayı İç-oğuz'un Dış-oğuz'a karşı isyanını tasvir eden Dede Korkut kitabının son hikâyesi bu bakımdan mühimdir.43 Bu suretle eski Türk hükümdaları bütün kavminin babası gibi salâhiyet ve vazifeleri haiz olarak onun yaşayışı, maişeti ve iskanıyla

yakından alâkalıdır. Gök Türk hükümdarı Kapağan'ın 698'de, vaktiyle Çin'e yerleştirilmiş olan birkaç bin çadır halkını kendi topraklarına nakledip onlara Çin'den aldığı üç milyon tohumluk ile üç bin ziraat âleti tevzii ederek iskân etmesi hâdisesi, Kağan'ın bu babalık vazifesi ile toprakların devlet mülkiyetine ait olmasıyla alâkalı olsa gerek.44

Kabîle teşekküllerinde kabîle reisi, kabîlelerin vücûda getirdikleri birlikde (devlet)de Kagan, velâyet-i pederâne vaziyeti dolayısıyla birlik ve ona ait müşterek mülkiyetin de mümessilidir. Her türlü işler gibi bu müşterek toprakların yüksek mülkiyet ve murakabesi de onun elinde olmalı ve örfi hukuk (türe) ahkâmına göre bunları idare etmek ona ait bulunmalıdır. Kabîle reisleri, askerî teşkilâta dayanan devlet işlerinin idaresinde, vergi tahsilinde, asker toplanmasında kaganın kabîleler nezdinde mümessillerdir. Muharebe veya umumî toplantı zamanlarında hükümdar onlara oklar gönderince maiyetlerindeki silâllı süvarilerden lüzumlu kadarıyla kagana giderler45 ve mevki veya hizmetleri mukabili idare ettikleri kabilelerden aldıkları vergilerle geçinirler. 718'de Çin hükümdarının Türkeş Han Su-lu'ya, üç bin âilenin gelirini muhtevi bir dirlik (apagane) verdiğine dair kayıt da büyü bir iktâ ile mukayese edilebilir.46

Böylece Selçuklular, eski Türk devlet telâkkileri ve teşkilâtı an'anelerini İslâmi bir imparatorluğa naklederken, göçebe devrinin toprak idaresi ve mülkiyetini de ileri bir cemiyetin bünyesine uydurmak suretiyle bunu asırlarca sağlam bir nizamın temellerinden biri haline getirmişlerdir. İmparatorluğun yeni şartlarına göre kurulan askerî iktâların sahipleri eski kabile reisleri olan Türkmen beylerine ve Türk askeri sınıfına verilmiştir. Diğer taraftan henüz göçebe hayatını muhafaza eden Türk kabîle reislerinin sultana ve maiyetinde bulunan göçebelere karşı münasebetlerinde hiçbir değişiklik olmamış ve sultanlar tarafından kabile reislerine yapılan iktâlar

da, göçebeler tarafından eski müşterek mülkiyet esasına göre tasarruf edilmiştir. Bu suretle Türk kaganı Selçuk sultanı olurken, eski Türk devlet telakkisine göre haiz olduğu vasıfları fazlasıyla muhafaza etmiştir47ki bütün memleketin sultanını mülkiyetine aid olması da bu hâkimiyet telâkkisinin bir devamında başka bir şey değildir. Bu arada Selçuk sultanlarının mirî topraklardan ayırarak temliklerle eski Türk kaganlarının beylere verdikleri tarhanlık yarlığları arasında da bir mukayese bahis mevzuu olabilir. Mîrî toprak rejiminin menşei meselesinden daha Orhon kitâbelerinden beri malûm olan tapu gibi ıstılahlar da göz önünde tutulmak icap eder.48

Selçuk Devleti'ni Anadolu'da askeri iktâlarla birlikte mîrî rejimini tatbike sevk eden birinci âmil, toprak idaresi ve hukukundaki bu millî an'ane ise, ikinci mühim âmil de şüphesiz Andolu'nun fethini hazırlayan tarihi ve içtimai şartların bunu zaruri kılmasıdır. Filhakika Selçuk Türkleri daha Mâveraünnehir ve Horosan'da iken zengin arazi sahipler de sefil halk yığınları arasında mevcut bulunan içtimai ve iktisadi tezatları görmüş; Bizans idaresindeki Anadolu'nun büyük toprak aristokrasisi elinde sürüklendiği içtimaî buhranın ve feodalleşme hareketlerinn âkibetlerde sürüklendiği içtimaî buhranın ve feodalleşme hareketlerinin âkibetle de sürüklendiği içtimaî buhranın ve feodalleşme hareketlerinin âkibetlerini sezmiş olmalıdırlar. Fakat Selçuk Oevleti bu sistemi kendi geniş devletçi görüşlerine ve amme menfaati gayelerine uygun olarak tatbik ederken, şüphesiz daha büyük birtakım ameli maksatların tahakkukunu düşünüyordu.

Gerçekten Orta Asya'dan mütemadiyen göçebe ve İslâm ülkelerinde devlet ve yerleşik halk için bir kargaşalık âmili olan Oğuz kütlelerinin yerleştirilmesi Selçuk sultanları için büyük bir mesele ve meşgale teşkil ediyordu. Anadolu iktisadi zaruretle fethedildikten sonra devlet bir taraftan boşalmış bulunan Anadolu topraklarını bu muhacirlerle iskân edip

Türkleştirirken öte yandan yeni gelenlere de toprak bulmak mecburiyetinde idi. Bu da şüphesiz devletin bu topraklara tam tasarruf edebilmesi yani toprak mülkiyetini, eski an'anesine uygun olarak, elinde tutmasıyla mümkün idi. Esasen bu fetihler dolayısıyla Anadolu'nun pek çok yerleri boş kalmış; yerli halkın bir kısmı, topraklarını bırakarak hicret etmiş, devam eden Bizans ve Haçlı muharebelerinde, Selçuklu ve Danişmendli devletleri arasındaki mücadelerde yerli halkın toptan tehcir ve iskânları vuku bulmuş49 ve bu suretle birçok yerlerin mülkiyeti doğrudan doğruya devlete intikal etmişti. İlk zamanlarda bu gibi toprakların muhâcirlere tevzi edilmiş olduğu ve sonra da, devlet kendi mülkiyet hakkına dayanarak yerli toprak aristokratlarının mülkiyetine müdahale ederek Türklere toprak bulmak imkânlarına başvurduğu tahmin edilebilir. İşte Selçuk Devleti bir taraftan millî an'ane, öte yandan bu iktisadî ve içtimaî şartların zaruretine uyarak toprak mülkiyetini uhdesine almak suretiyle, büyük muhacir kütlelerini yerleştirmek ve müstahsil bir duruma sokmak imkânını bulmuş ve Anadolu'nun Türkleşmesi gibi büyük bir tarihî hâdisenin muvaffakiyetle başarılmasını temin etmiştir.

Anadolu topraklarının mîrî haline getirilmesi, an'ane ve tarihî zaruretlere uyularak, tedricî bir şekilde mi vuku bulmuş yoksa fütûhat esnasında sultanlar ile ilim adamlarının verdiği bir kararın tatbiki neticesi midir? Bunun bu gün için tayini imkânsızdır. İhtimal ki melikşâh zamanında imparatorluğun teşkilâtlandırması için cereyan eden idarî ve hukukî faaliyetler arasında Anadolu'nun mîrîleştirilmesi hâdisesi de vuku bulmuştur. Daha o zamanda Anadolu'da kurulan askerî iktâların mîrî topraklar üzerinde tesis edilmiş olması mümkündür. Bu takdirde sultanlara İslâm ülemasının ve İslam hukukunun fetih esnasında bahşettiği haklardan ve Hazret-i Ömer'in Irak taraflarında fetih sırasında kabûl etmiş olduğu mîrî sistemden,80 bir kıyas mevzu olarak faydalandıkları ve bu suretle

İslâm hukukiyle örfî Türk hukukunun telifine çalıştıkları ihtimali mevcuttur. İlk fetihler esnasında bazı yerli toprak aristokratların ve hususiyle Ortodoks kilisesinden memnun olmayan Ermeni azilzâdelerinin mevki ve servetlerini korumak gayesiyle de Türklere yardımlarda bulunduktan ve bazen de İslâmiyet'i kabûl ettikten sonra Selçuklu sultanlarından mülkiyetlerini tanıyan fermanlar aldıklarına dair misalleri çoğaltmak mümkün olursa, diğer Türk ve yerli rehayâ gibi bunların da zamanla mülklerine müdahale edilerik topraklarının mîrîleştirildiği neticesi çıkar.51

Hülâsa olarak Osmanlılarda mevcut olarak mîrî toprak rejiminin onlara Selçuklulardan geldiğini, bunun eski Türk devletçiliği, toprak mülkiyeti an'anesi ve Anadolu'nun fethi esnasında karşılaşılan tarihî, içtimaî ve iktisadî şartlara uygun tatbik sahasına geçtiğini, bu tatbikatın dikkate şâyan bir şekilde cemiyetin iktisadî, hukukî, ve askerî bakır dan ihtiyaçlarına uydurulup Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin asırlarca dayandığı içtimai nizamın esası olduğunu söyleyebiliriz.

DİPNOTLAR

1 Misal olarak J. Sauvaget'nin Introduction á I'historie de I'Orient Musulman Paris 1943, Osman Turan, Türkler ve İslâmiyet (D.T.C.F. Dergisi IV, s. 4)

2 F. Köprülü "Bizans müessiselerinden Osmanlı müessiselerine tesir" adlı makalesinde Selçuk iktâ'ı hakkında kısa ve toplu bir malûmat vermişti. "Çıkaracağımız Türk siyâsi Feodalizmi tarihi" Osman Turan, İktâ (İslâm Ansiklopedisi), eserimizde incelemiş bulunuyoruz.

3 Siyaset-nâme, nşr. Schefer, s. 28; nşr. Tahran, s. 22.

4 Râvendî, Râaht us-sudûd, Gm neşri, s. 381; Nahçevânî, Tecâib üs Selef, nşr. Tahran, 1934, s. 331.

5 Akulü yecûz el-bey’min el,karar fi’l-arâzi el-Mîriyye ve yekûn el-medfû” ellezi yukal lehu bi’t-Türkiyye Tapu semenen ve’l-mesmu’ min’ulemâ zamenâ innehu îcâretun fâsidetun (Veliyüddin ef. yazm. Nr. 1451, v. 104 a).

6 Eski Osmanlı Kroniklerinde, Ö. L. Barkan’ın neşrettiği “Kanunlar” (İstanbul 1943) mecmuasında ve Osmanlı arazi tahrir defterlerinde bu husus için birçok misaller vardır.

7 F. Köprülü, adı geçen makale, s. 231.

8 Bu gibi misaller için bkz. Osman Turan, Selçuk Devri Vakfiyeleri III. Belleten XIV, s. 102-106; I. İ. Keykâvüs’ün Sivas’daki Dâr uş-şifâ vakfiyesi (Vakıflar U. M. arşivi, Deft. Nr. 584, s. 290); Cacaoğlu’nun Kırşehir’deki Vakıflarına Ait Vakfiye (Türk-İslâm Eserleri müzesi, Nr. 2189).

9 Tarih-i Güzîde, GM. neşri, s. 486.

10 Bu istılah hakkında benim “Cengiz adlı hakkında” adlı makeleme de bakınız. (Belleten IXI). D’Ohson bunu “Hasan ve Taycu idaresindeki mülk (incü)leri umumî irâd (dalay) halinde getirdi. tarzında tercüme etmekle oldukça isabet göstermiştir. (Historie des Mongols, IV, p. 97).

11 Reşîdddin’in has-incü’lere karşı ancak bir kayıtla ve medlülünü tasrih etmeden bahsetmesi bu sistemin İran’da mevcut olmadığına ve işaret ettiğimiz gibi İslâm ülkelerinde pek mahdut bir mîrî toprak bulunduğuna bir delildir. (Cami üt-Tevârih, nşr. K. Jahn, s. 305).

12 Aksarayî, 159.

13 Aksarayî, 216.

14 Para hesapları için “Ortaçağ Türkiye İktisadî Tarihi”nde malûmat verilmiştir.

15 Aksarayî, 231.

16 Hamdullah Kazvînî İlhanîlere tabi Anadolu’nun bütün vergilerini 330 tümen yani 33.000.000 dirhem olarak göstermesi (Nüzhet el-Kulûb) bir

mukayese için burada kaydedilebilir.

17 Aksarayî, 243.

18 Bu gibi ölçülerin kıymet ve mahiyetleri adı geçen eserimizde tespit edilmiştir.

19 Eski Türkçe diğer kitabe ve metinlerde olduğu gibi Kâşgarî'de de tapu (ğ) hizmet manasında kullanılmıştır (I, 311) ki hizmeti karşılığı iktâ sahibine verilen paraya ve bu muameleye bu münasebetle "tapu" denilmiştir.

20 Yalnız Türkiye'de değil diğer İslâm ülkelerinde de çiftçinin hür olduğu halde daha İslâmın ilk çağından beri toprağa bağlı köylülere dair pek çok misaller mevcuttur (Bkz. I. Petrüşevskiy, Moğol Hâkimiyeti Devrinde İran'da Çiftçi Sınıfının Toprağa Bağlılığı Meselesi, Voprosi istorii, 1947, s. 59-70).

21 Muktâ-ra behiç gûne imkân nebûdî ki yek per-i murg ziyâded ez fellhah mutalebe küned (İbn Bîbî, s. 477).

22 Ve şarat el-vâkıf en lha ye'hezu min el-fellâhin bi'l-kayeteyn el-mezhûreteyn min hâsili zuru'ihim gayr el-hums (Selçuk Devri Vakfiyeleri, III, Belleten XIV, s. 96), 'Avârız-ı divânî diğer İslâm devletlerinde de mevcut olmuştur. (Bahaeddin Bağdadî, et-Tavassul ila't-tarassul, nşr. Tharan, s. 117; Nahçevânî, Düstûr el-Kâtib, Köprülü Ktp. Nr. 1241, 20a).

23 Aksarayî, 258.

24 Anadolu'ya gelen birçok Oğuz boyları bu suretle memleketin türlü bölgelerine yerleştirildiği gibi Hıristiyan reâyâ'nın muhtelif zamanlarda memleketin türlü bölgelerinde nakil ve is¨han edilmiş, devlet imâr ve istihsali temine maksadiyle bunlara tohumluk, ziraat âletleri öküz ve tevzi etmiştir, ki bu hususta elimizde çeşitli kaynaklar mevcuttur.

25 Ch. Diehl, Byzance, Paris 1934, p. 165-179. Bilhassa Ermeni kaynakları Selçuklular zamanında daha âdil ve müreffeh birhayata

kavuştuklarını ifade ederler.

26 İbn Bîbî, s. 119.

27 İbn al-Azrak, Târih Mayyafârkin, Britsh Museum yaz. 1506, İbn Bîbî, s. 496.

28 Anonim Selçuk-nâme, s. 80.

29 Sümme inne'l-sultan Rukneddin faraka ziyâ Erzincan alâ umerâhi iktd'en ve va'adehun biennehu metâ istevlâ 'alâ memleketi ahiyyihi 'itahum zâlik el ziyd' emlâken ('Aynî, 'İkd al-Cumân, Clit XIX, Veliyyüddin Ef. Ktp. Nr. 2391, s. 474). Baybars-ı Mansûri, Zubbed ül fikre, s. 52a.

30 Ve mülkiyet-i cend pâre dhih-i şehere, ki her yek behre-i şehrî dadî (İbn Bîbî s. 248)

31 Bicemi el-hukuk el-dîvâniyye 'alâ ihtilâfi envâ'ihâ (Vakıflar U.M. arşivi, def, Nr. 582, s. 247).

32 Bisemen min el-denânir el-humr el-Sultâniyye al -'azbet el-Keykâvüssiye hamsun dînharen (Vakıflar U. M. arşivi, Fihrist II, s. 609); Bisemen meblağuhu min el-zeheb el-gayr el-meskûk el-Sultanî bi 300 dinâr (Vakıflar U. M. Dolapta tomar halinde Nr. 243).

33 İ. H. Konyalı, Akşehir, s. 400. Buna Hamidoğulları zamanında bir köyde 1000 dirheme satılmış (aynı eser. s. 395); 702 tarihinde Husrev Çelebi Hamid Bey'den (Hamidoğullarının ilki) Dedbend-ağzı mezraalarını 1120 altın flori'ye satın almıştır. (Vakıflar U. M. Defter No. 579, s. 399).

34 Vakıflar U. M. Defter Nr. 384. s. 356.

35 Selâse âlâf dirhem faddi talgami râyit fî bilâd el-Rûm. Elimde bulunan bu hüccette geçen "talgam" tabiri dikkati çeker (Bu hususta Orta Çağ Türkiye iktisadî tarihi adlı eserimizde malûmat vardır.)

Mahkemelerde kadılar tarafından yapılan bu temlik vesikalarına ticari havale senetleri gibi, Farsça çek tabirinin Arapçası olan sakk (cemi: sukûk, sikâk); deniliyordu (İbn Bîbî, s. 40; Dustur al-kâtib, 202a); bunların tomar

halinde bir sureti mülk sahiplerine veriliyordu. Vakfiye ve kitabe halindeki vergi kanunâmelerinde olduğu gibi bunların sonuna da "bunu değiştiren Allahın, meleklerin ve bütün insanların ihanetine uğrasın" formül ilâve edilirdi. Bunlar o mahallin vergi tahrirlerinde hulâsa olarak defterlere geçirilirdi.

36 B'ad tahakkuk cumlet el-şerhait elleti yesûg l'eclihha bey' el-mezkûr ve mâcerâ mecrâhu min el- 'akarât el- munharita fi silk el -emvâl el-muzhafe ilha Beyt el- mâl el- Muslimin (Vakıflar V. M. Tomar Nr. 243.)

37 Osmanlı devrinde Malikâne-Dîvânî Sistemi. Ö. L. Barkan'ın (Türk Hukuk ve İktisad Tarihi Mecmuası II, s. 119-184) makalesinde tetkik edilmiş ve Osmanlılardan daha önceki zamanların bazı izleri tespit edilmiştir.

38 Bu fikirlerin hülâsası için Prof. Fuad Köprülü'nün yukarıda zikredilen makalesinde ve 1938'de Zürich'te toplanan "Tarihî İlimler Kongresi"ne sunduğu muhtırada verilmiştir. (Belleten XIX). Bu fikirlerin münakaşası ve Abbasî iktâ'ı ile mukayesesi mîrî toprak rejiminin menşeini izahta lûzumsuzdur.

39 Rumyantsev, Yedi-su vilâyetinin yerli ve eski Rus muharciri işletmeleri ve arazi istifadesinde dair materyaller (Rusça), Petersburg 1912, III, s. 164-171.

40 Auhagen, Die Landwirschaft in Transkaspien, Berlin 1905, s. 20-29, Kabile mülkiyetinin Kıpçaklarda ve Gürghan (İran) Türkmenlerinde de mevcûdiyetini de başka biryerde medana koyacağız.

41 V. Thomsen, Inscriptions de I'Orkhon, helsingfors, 1986, s. 108.

42 Nizâmülmülk, Siyâset-nâme nşr. Schefer, s. 115.

43 Nşr. Orhan Şaik, İstanbul 1938, s. 114.

44 St. Julien, Documents sur les Tou-kiue, JA 1864, s. 417.

45 Benim “Eski Türklerde Okun Hukuki Bir Bembol Olarak Kullanılması” (Belleten, XXXV) adlı makaleme bak.

46 Chavannes, Les Tou-kiue Occidentaux, T’oung Pao, s. 36.

47 Selçuk istilâsından sonra, bilhassa Kommen’ler zamanında, Selçuk iktâ’ı gibi hususî mülklere ve kilise arazisine değil, sadece devlete ait topraklar üzerinde kurulan Bizans pronaya sisteminin Selçuk iktâı ve mîrî sisteminden gelmesi mümkündür ve bu hususta Bizanstinistlerin nazarı dikkati çekilebilir. Filhakika Türk istilâsı dolayısıyla sahipsiz kalıp devlete intikal eden toprakları, Bizanslıların, Selçukluların tesiriyle bu yerleri mîrî rejime tâbi tutmuş olmaları mümkündür. esasen Selçuklulardan önce Anadolu’da böyle bir şeyin mevcut olmaması bilakis küçük ve büyük bir hususî toprak mülkiyetinin hâkim bulunması bu imkânı kuvvetlendirmektedir. Artık Osmanlı toprak idaresi ve hukukunun Selçuklulardan geldiği bedahati karşısında Osmanlı tımarının Bizans pronoyalarıyla münasebeti, tarihî realiteye aykırı olacağı dolayısıyla, bahis mevzuu olamaz. (Pronaya hakkında bak. F. Chalandon, Jean II. Commène et Maniel I. Comnène, Paris 1912, s. 614).

48 Bu hususun iyi anlaşılması için

49 Bak, Kitab al-harâç, trad par. E. Fagnant, Paris 1921, p. 86-89

50 Michel le Syrien, krad par. chabot, Paris 1905, s. 247, Laurent Byzance et I’Origine du Sultanat de roum, melanges h. diehl, I, s. 180 Byzance et les Turc Seldjoucides, s. 74. Ermenilerin Türk hâkimiyetini bu suretle tercihleri zamanın Hıristiyan müelliflerini, onları Hıristiyanlığa ihanetle ithama vesile olmuştur.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin Ticaret Politikası / Yrd. Doç. Dr. Sezgin Güçlüay [s.365-374]

Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Anadolu Selçuklu Devleti'nin kuruluşuyla, Anadolu'nun siyasi, sosyal ve iktisadi çehresinde büyük değişimler meydana gelmiştir. Türk fethinden önce Anadolu, Bizans-Arap, Bizans-Sasani mücadelelerine sahne olurken, uzun yüzyıllar süren bu mücadeleler, büyük nüfus kayıplarına, neticesinde de iktisadi darlığa sebep olmuştur.1 Bizans merkezi otoritesinin zayıflaması sonucu, merkezi dinlemeyen adeta bağımsız hareket eden Bizans'ın Anadolu valileri ve diğer yöneticileri,halka büyük baskılar yapmışlardır. Yöneticilerin keyfi tutumları, Anadolu halkını idareden soğutmuştur. Öte yandan yüzyıllardan beri süregelen mezhep kavgaları, Bizans yönetiminin kendi halkına baskı ve şiddet uygulamasına, sürgünler yapmasına sebep olmuştur.2 Bunun yanı sıra, Akdeniz ticaretinin Müslümanların elinde bulunması, Anadolu'yu dünya ticaret yolları dışında bırakmış ve bu ülke medeni sahada olduğu gibi, iktisadi alanda da bir sükût devrine girmiştir. Yalnız İslam hudutları içinde bulunan Doğu Anadolu, Bizans Anadolusu'na nazaran daha iyi bir durum sergilemekteydi.3 İslam fetihleri neticesinde adeta bir İslam gölü haline gelen Akdeniz ile Avrupa'nın bağlantısı kopmuştur. Bu kopuş Avrupa'nın şehir hayatını ve iktisadi imkanlarını felç ettiği gibi, feodal toplumun oluşmasına da sebep olmuştur. Bu suretle yalnız Müslüman tüccarlarının faaliyet alanı olan Akdeniz ticaretinin istikameti, Orta Asya'dan Bağdat'a, oradan da Suriye limanları vasıtasıyla Afrika ve Endülüs limanlarına yöneliyordu. Anadolu asırlarca İslam memleketlerinde aranan kuzeyin kürklerinin ve devletlerinin

ordularını besleyen ve yüksek sınıfların saraylarını dolduran köle ve cariyelerin ticaretinin yapılacağı en yakın ve tabii bir yol olmasına rağmen, İslamiyet'in yayılışı ve Bizans'ın kötü durumu nedeniyle bu değerli ürünlerin dağıtımının yapıldığı mevcut özelliğini kaybetmişti. Böylece İslam ülkelerine Anadolu'dan değil de Harezm ve İran üzerinden ürünler ulaşır olmuştur.4 Yine XI. yy'a kadar aynı şekilde karayolları gibi deniz yollarının aldığı istikamet de Anadolu'yu ticari faaliyetlerin dışında bırakmıştır. Bütün bu olaylara bakıldığında Selçuklu öncesi Anadolu'nun kötü tablosu ortaya çıkmaktadır.

Böyle bir dönemde Anadolu'daki Türk fethi, Anadolu'nun iktisadi vaziyetinde beklenenin tersine olumlu tesirler bırakmıştır. Buradaki başı bozukluğu, otorite yokluğunu ortadan kaldırmıştır. Bizanslı valilerinin keyfi idarelerine ve halk üzerindeki baskılarına son vermiştir. Din ve Mezhep ayrılıkları ve kavgaları ortadan kalkıp genel bir emniyet hasıl olmuş, yapılan yeni yerleşmeler, yeni göçler ve Anadolu'nun harap olan kırsal alan ve şehirleri Türk fethiyle yeniden şenlenmiştir. Anadolu, Müslüman ve Hıristiyan kavimler arasında milletlerarası köprü vazifesi görerek, dünya ticaret yollarına açılmış iktisadi ve kültürel alanda zengin bir hale gelmiştir.5 Yalnız şunu belirtmeliyiz ki, Anadoludaki bu değişim süreci gerek fetih hareketleri, gerekse Haçlı Seferleri6 ve iç mücadeleler yüzünden bir asır gibi bir sürede ancak tamamlanabilmiştir. Yani Anadolu ve Türk Tarihi bakımından dönüm noktaları olarak kabul edilen Malazgirt Zaferi ile, ikinci dönüm noktası olan Miryekefalon Zaferi arasındaki devre, büyük ölçüde milletlerarası ticarete müsait değildi. Ancak II. Kılıçarslan zamanında dış ticaret için şartlar müsaid hale gelmişti.7

Anadolu'nun Selçuklu idaresiyle makus talihini yenişi ve yeniden siyasi ve iktisadi istikrara kavuşması, hiç şüphesiz ki Selçuklu'nun izlediği siyasi ve iktisadi politikanın bir neticesidir. Bu politikayla, Selçuklu hâkimiyeti

altında, Anadolu'da Türk birliğini kurmak; Devleti tabii sınırına ulaştırmak ve siyasi bütünlüğünü sağlamak; Selçuklu ekonomisini dünya ekonomisine açmak hedeflenmişti.8 Selçuklu Devleti, bu noktalar üzerinde yoğunlaşarak büyük oranda hedefine ulaşmıştır.

Biz bu çalışmamızda, Selçuklu'nun ekonomik politikasının en önemli parçalarından biri olan, ticaret politikası üzerinde duracağız. Selçuklu Devleti Anadolu'nun sahip olduğu üstün coğrafyasına uygun bir politika sürdürmüş ve bu coğrafya, Selçuklu'nun takip ettiği politika neticesinde hak ettiği üstünlüğüne yeniden kavuşmuştur. Selçuklu'nun ticaret politikasını üç aşamada ele alabiliriz. Bunlardan ilk adım olarak, Anadolu'nun kuzeyden güneye, doğudan batıya doğru uzanan dünya transit ticaretinin önemli merkezlerinin fethedilmesi,9 ikinci adım olarak siyasi istikrarı sağladıktan sonra, tüccar ulusları yeniden Anadolu'ya çekmek için yapılan ticaret antlaşmaları, üçüncü adım olarak da, Anadolu'nun iktisadi canlılığına uygun verilen alt yapı hizmetlerinin. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım:

1.Ticari Hedeflere Yönelik Fetihler

Tarih boyunca bütün devletler iktisadi menfaatlerinin tahakkuku uğruna fetihler yapmışlar, yayılma hedeflerini fetih hareketlerini bu miğfere oturtmuşlardır. Selçuklular da bu genel kaideden farklı düşünmemişler, tabii olarak fetih hareketlerini hayat alanları olan iktisadi güç kaynaklarına veya bu kaynaklara giden stratejik yollara yöneltmişlerdir. Anadolu Selçuklu Devleti'nde bunun ilk örneğini veren sultan, Süleymanşah olmuştur. Süleymanşah, Akdeniz'in önemli ticaret ve kültür şehri olan Antakya'yı 12 Aralık 1084 yılında, kaleyi de 12 Ocak 1084'de Hıristiyanların elinden alarak, Türk hâkimiyetine geçirmiştir.10

Selçuklu sultanlarından Gıyaseddin Keyhüsrev'in de fetih politikası bu doğrultuda olmuştur. Asya'dan gelip Karadeniz ve Avrupa'ya ulaşan

uluslararası transit ticaret yolunun önemli şehirlerinden biri olan Samsun'u yeniden Türk hâkimiyetine geçirerek Asya-Avrupa transit ticaret yolunu güvence altına almıştır.11 Siyasi ve ticari açıdan oldukça önemli olan bu fethi gerçekleştirdikten sonra, bir grup tüccar gelerek, Avrupa ve Mısır'dan gelen ticaret gemilerinin uğrak yeri olan Antalya'ya geldiklerinde, Frenkler tarafından mallarına el konulduğunu ve hakaret gördüklerini bildirerek bu duruma bir çözüm istemişlerdir. Bu durum Gıyaseddin Keyhüsrev'e Antalya'nın Türk hâkimiyetine geçmesinin zaruri olduğunu göstermiştir. Böylece fetih hareketine girişilerek 1207'de şehir fethedilmiştir.12 Antalya'nın fethiyle Anadolu'ya Akdeniz'de bir kapı açılarak, ithalat ve ihracat emniyet altına alınmıştır. Ticaretin ve siyasi hedeflerin bir tutulduğunun göstergesi olarak da burası aynı zamanda Türk donanmasının üssü haline getirilmiştir. Böylece Antalya'nın fethiyle Akdeniz'e açılan Selçuklular, Mısır'dan ve Akdeniz'in diğer bölgelerinden gelen deniz yolunun önemli bir limanını elde etmiş oluyorlardı.

Bu yollar Antalya'dan Konya-Kayseri-Erzincan üzerinden Tebriz'e Konya-Ankara üzerinden Samsun ve Sinop'a ulaşmak suretiyle Karadeniz'e ve Karadeniz ötesine ulaşıyordu. Beyşehir, Eğridir, Afyon üzerinden de Bursa ve Bizans'a ulaşıyordu. Dolayısıyla Antalya'nın fethi Selçuklular'ın sadece iktisadi değil, aynı zamanda siyasi bakımdan da önemli bir konuma yükselmelerine vesile olmuştur. Bununla Selçuklular Akdeniz'de bir güç olduklarını da göstermişlerdir. Bilahare Ayas'ın fethiyle bütün Anadolu'nun Akdeniz kesimi Selçuklu hâkimiyetine girmiş oluyordu.13

Selçuklular'ın Akdeniz'le teması sağlanırken, hiç şüphesiz ki özellikle Asya ticareti için can damarlarından olan Karadeniz'de Selçuklu'nun hedefi olacaktır. Bu yöndeki fetihler ise Selçuklu sultanlarından İzzeddin Keykavus Dönemi'nde gerçekleştirilmiştir. İzzeddin Keykavus, uluslararası ticaret yoluyla doğrudan doğruya ilgili bulunan Sinop'un Selçuklu

hâkimiyetine alınması gerektiğine inanıyordu. Zira buranın, İznik ve Trabzon Rum Devletleri arasında bölge hâkimiyeti uğruna sürdürülen çekişmeler yüzünden güvenliği bozuluyor ve ticaret yolunun işlerliği kayboluyordu. Bütün bu sebeplerden dolayı 3 Kasım 1214 tarihinde Sinop Selçuklu hâkimiyetine geçerek, güvenli bir ticaret limanı haline getirilmiştir.14 İzzeddin Keykavus şehrin ticari canlılığını sürdürebilmesi içinde Hıristiyan tacirlerle iyi ilişkiler kurabileceğine inandığı Ermeni asıllı Hetum'u vali tayin etmiştir.15 İzzeddin Keykavus'un bu dönemde bütün Karadeniz şeridini ele geçirmeye gücü yettiği halde, Sinop'un fethiyle yetinmiş ve yönünü Akdeniz'e çevirmiştir. Bunun sebebi ise, Akdeniz'in önemli ihracat ve ithalat limanı olan Antalya'nın yerli Rumlar tarafından işgal edilmesiydi.16 İzzeddin Keykavus Karadeniz'den hedefini Akdeniz'e yönelterek Antalya'yı yeniden Selçuklu hâkimiyetine geçirmiştir (1216). İzzeddin Keykavus'un bu hareketi dahi, Selçuklu'nun fetih politikasının daha ziyade iktisadi güç kaynaklarına yönelik olduğunu göstermektedir.

Alaeddin Keykubat Dönemi ise, siyasi ve iktisadi başarıların zirveye ulaştığı bir dönem idi. İktisadi ve siyasi başarıya, Ermenilere, Rumlara ve Haçlılara ve özellikle de Suğdak'a (Kırım) yaptığı seferlerle ulaşmıştır.17 Suğdak Seferi, Anadolu tacirleri ile İskenderiye-Antalya-Sinop yolunu daha emniyetli bulan Mısır tacirlerinin, Sinop merkez olmak üzere Güney Rusya ülkeleriyle yaptıkları ticareti emniyet altına almak amacıyla yapılmış

tır.18 Suğdak'ın ele geçirilmesiyle Selçukluların Karadeniz hâkimiyeti sağlanmış ve bu şehir Moğolların işgaline kadar (1239) Selçukluların elinde kalmıştır.19 Yine Alaeddin Keykubat Akdeniz'in önemli limanlarından biri olan Alanya'yı 1223'te fethederek, Selçuklu tersanesini de buraya inşa ettirmiştir.20

Yukarıda bahsettiğimiz bu fetih hareketleri bize Selçuklu sultanlarının siyasi sahada oldukları kadar iktisadi alanda ve özellikle de ticaretteki uzak

görüşlülüklerini göstermektedir. Özellikle II. Kılıçarslan, Gıyaseddin Keyhüsrev, I. İzzeddin Keykavus ve I. Alaeddin Keykubat bunlar arasında saymamız mümkündür. Selçuklu sultanları, yaptıkları fetihlerle ticaret yollarını emniyet altına alarak Anadolu'nun, Ortadoğu, Avrupa ve Güney Rusya ile ticaretini yeniden canlandırdıktan sonra, politikalarının ikinci aşaması olarak da, fethedilen ticari şehir ve limanlara ticari alışverişi kolaylaştırmak ve geliştirmek için büyük sermayeli tüccarları yerleştirmiştir.21

Ticari önem taşıyan yerlerin fethedilmelerinin yanı sıra ticaret yollarının da kontrol altında bulundurulması ve güvenliğin sağlanması politikasını takip eden Selçuklular, Yakın Doğu ile Orta Asya, Hindistan limanları ve Doğu Avrupa arasında mevcut ilişkileri daha da artırmış ve mali açıdan önemli bir temel oluşturmuştur. Selçuklu Devleti izlemiş olduğu bu politika sayesinde siyasi ve iktisadi alanda önemli bir denge oluşturmuştur.22

2. Batılı Devletlerle Yapılan

Ticaret Antlaşmaları

Selçuklu Devleti fetih politikalarıyla Anadolu'yu yeniden ticari faaliyet sahasına sokmuş, Anadolu'daki önemli ticaret yollarını güven altına almıştı. Bundan sonra ise Anadolu'nun kavuştuğu bu yeni çehre ve canlılığı korumak için diplomatik sahada girişimlerde bulunacak ve bu sahada da başarı gösterecektir.23 Selçuklu Devleti'nin ticari ilişki kurduğu devletler, bölge ticaretinde faal olan deniz aşırı ülkeler idi. Bunlarla ticari ilişkilerin geliştirmesi kaçınılmaz olmuştu. Selçuklu Devleti'nin ticareti teşvik ve geliştirmek amacıyla yaptığı ilk antlaşma Kıbrıs Krallığı'yladır.24 Kıbrıs İlkçağlardan itibaren Doğu Akdeniz'de egemenlik kurmak isteyen, kavimler için önemli bir hedef noktası idi. Zira burası devletler ileri hareketi için bir üs olarak kullandıkları gibi, tüccar kavimler de aynı adayı, Akdeniz ve Karadeniz limanlarından Ortadoğu ülkelerine, Ortadoğu

ülkelerinden de Akdeniz ve Karadeniz limanlarına gönderdikleri ticari mallar için bir dağıtım merkezi olarak kullanmışlardır.25

Selçuklular Anadolu ile Avrupa arasında bir ticaret köprüsü konumunda olan Kıbrıs'ın26 önemine binaen bir ticari dostluğu isterken, aynı şekilde Kıbrıslılar da bu tür bir dostluğu istiyorlardı. Zira Kıbrıslılar da özellikle gıda maddelerini Anadolu sahillerinden almak istemekteydiler.27 Her iki tarafın karşılıklı olarak elde edecekleri kârlar göz önüne alınarak, Antalya'nın fethinden sonra, Gıyaseddin Keyhüsrev Kıbrıs Krallığı'yla28 dostluk antlaşması yapmıştır. Daha sonra Selçuklu tahtına geçen I. İzzeddin Keykavus da babasının politikasını devam ettirmiş ve Kıbrıs Kralı Hugues'e bir mektup göndererek dostluk kurmayı teklif etmiştir. Bu mektuba cevaben Kıbrıs Kralı Ocak 1214'te Selçuklu Sultanı'na bir mektup göndermiştir.29 Bu şekilde ilki Ocak 1214'te sonuncusu ise Eylül 1216 tarihinde olmak üzere karşılıklı olarak yazılan ve günümüze kadar gelen beş mektup la karşılıklı dostluk kurulmuştur.30

Bu mektuplarda Selçuklu-Kıbrıs arasındaki ticari ilişkiler şu hükümlere bağlanmıştır: Her iki taraf tüccarları birbirlerinin ülkelerine serbestçe girip çıkabileceklerdi. Yine Kıbrıs Krallığı'na ait yerler de karada ya da denizde korsanlar tarafından ele geçirilen mallarla gemiler Selçuklu ülkesine sığınacak olurlarsa bunlar Kıbrıs'a geri verilecek, buna karşılık Selçuklulara ait yerlerde korsanlarca ele geçirilen insanlar ve mallar Kıbrıs'a götürülecek olursa bunu taşıyan gemiler Sultan'a gönderilmeyip batırılacak, yalnızca içlerindeki insanlar ve mallar Selçuklulara geri verilecekti. Bununla beraber taraflardan birinin sahillerinde fırtınaya tutulan ya da kazaya uğrayan tarafların gemileri yağma edilmeyip, içindeki insanlar ve mallar koruma altına alınarak geri verilecekti. Her iki tarafın tebaasından bir tüccar diğerinin ülkesinde ölecek olursa bu kişinin mallarına el konulmayıp, varislerine teslim edilecektir. Bu antlaşmanın önemli maddelerinden birisi

de ülkelerin gümrük oranlarının belirlenmesidir. Buna göre Selçuklu ve Kıbrıs tüccarlarının karşılıklı ticaretlerinde %2 veya %3 oranında gümrük ödeyeceklerdi.31

Selçuklu-Kıbrıs antlaşması oldukça önem arz etmektedir. Zira bu karşılık esasına dayanıyordu, herhangi birinin diğerine bir üstünlüğü söz konusu değildi. Bu antlaşmayı önemli kılan hususlardan birisi de bu antlaşmaya eğer isterlerse Kıbrıs Kralı'nın aracılığıyla Ermeni Kral Antakya Prensi veya herhangi bir Hıristiyan hükümdarın da katılabileceğidir.32

Selçukluların sahneye çıktıkları dönemde Avrupa dış dünya ile çok dar münasebetler içinde bulunup, yalnız Doğu Avrupa, Hazar ve Bulgar Türkleri vasıtasıyla İslam dünyasıyla ticari münasebet kurabiliyordu. Selçukluların Anadolu hâkimiyetinde ise batılıların bu bölgeyle olan ticari faaliyetlerini engellemeyip, aksine geliştirmiştir. Selçuklular Dönemi'nde Bölge ticaretinden en fazla, dönemin tüccar milletleri olan İtalyan Cumhuriyetleri faydalanmış, büyük kârlar elde etmişlerdir. Zira Haçlı Seferleriyle birlikte Doğu'yla en fazla ticari ilişkiler kuran milletler bunlar olmuşlardır.33 Çin ve Hint kervanlarıyla Suriye'ye getirilen ipek, baharat gibi ürünleri batıya naklederek büyük bir sermaye birikimi elde etmişlerdir.34

Yaptığı önemli fetihler ve izlediği akılcı politikalar sonucunda sınırlarını ve gücünü Bizans'ın aleyhine sürekli artıran ve Anadolu'nun büyük bir bölümünü idaresi altına alan Selçuklu Devleti'yle, İtalyan şehirleri ticari bir iş birliği istemekteydiler. Artık Bizans İmparatorluğu'nun toprakları ticaretin gelişmesi için uygun büyüklükte değildi. Bundan dolayı, daha önceden Bizanslılarla yaptıkları antlaşmalarda, Akdeniz ve Karadeniz'de elde ettikleri imtiyazları, şimdi de Selçuklu Devleti'yle yapacağı antlaşmalardan elde etmek için adeta can atıyorlardı.35 Venedik, Cenova ve

Piza Bizans'dan ticari imtiyazlar elde eden İtalyan Şehirleri'ndendi. Bizans, verdiği ticari imtiyazlara karşılık, siyasi sahada bunların desteğini almaya çalışmıştır (Özellikle Bizans-Norman mücadelesinde).36 İtalya'nın en önemli ticaret şehirlerinden biri olan Venedik37 Haçlı Seferleri'nden önce Doğu'nun değerli ürünlerini Batıya, Batının ürünlerini de Doğu'ya taşımaktaydı.38 Nitekim Venedik Haçlı Seferleri'ne de, bu seferlere katılan milletlerin pekçoğu gibi, bölgeden maddi kazançlar temin etmek amacıyla iştirak etmiştir. Neticede bu amacına büyük oranda ulaşarak doğu ile olan temasını daha artırmış ve büyük kazançlar temin etmiştir.39 Venedikliler, İstanbul'daki podestaları vasıtasıyla Selçuklu hükümdarları üzerinde iyi bir etki yapmış ve aralarında iyi ilişkiler kurulmuştu.40 Nitekim Gıyaseddin Keyhüsrev, daha sonra oğlu ve halefi İzzettin Keykavus zamanında birtakım imtiyazlar içeren antlaşmalar yapılmıştır.41

Yalnız Selçuklularla Venedikliler arasında yapılan en kapsamlı ve elimizde belgeler olan antlaşma 1220'de Alaeddin Keykubad zamanında yapılmış olan antlaşmadır.42 8 Mart 1220 tarihinde imzalanan bu antlaşma, karşılıklılık esasına dayanıyor ve tarafların tebaalarına diğerinin ülkesinde tam bir ticari serbestlik tanınıyordu. Yalnız dikkati çeken husus, Venedikli tüccarların sürekli Selçuklu topraklarına gelip gittikleri ve orada yerleştikleri gözlemlenirken, Türk tüccarlarının Venedik'e ait yerlere gittikleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca gümrük konusunda da bir eşitsizlik göze çarpmaktadır. Zira Selçuklulara ait yerlerde ticaret yapan Venedikliler %20 veya %10'luk bir vergi vermeleri gerekirken43 bu oran %2 olarak belirlenmiştir. Buna karşılık Selçuklu tüccarlarının Venedik topraklarında ödemesi gereken vergileri vermeleri öngörülüyordu.44 İtalya Cumhuriyetlerinden Venedik ve Ceneviz, Bizans İmparatorluğu, Haçlı Prenslikleri, Kıbrıs ve Ermeni Krallıklarıyla yaptıkları antlaşmalarda hiç gümrük ödemeden de ticaret yapabiliyorlardı.

Antlaşmada yer alan hükümlerden birisi de Venediklilerle tanınan özel yargı hakkı idi. Buna göre Selçuklu topraklarında ticaret yapan Latinler arasında herhangi bir antlaşmazlık olursa bu davalara Venediklilerden seçilen üyelerinden oluşan mahkeme bakacaktır. Yalnız hırsızlık ve cinayetle ilgili davaları Selçuklu mahkemelerine bırakılacaktır. Ortaçağ'da "Kanunların Kişiselliği" kişinin her yerde kendi hükümdarının kanununa tabi olması sistemi geçerli olduğundan Beylikler ve Osmanlılar Dönemi'nde de konsolosların kendi yurttaşlarının davalarını yürütmeleri doğal sayılmaktadır.45 Yalnız burada Venediklilere verilen bu imtiyazın sadece Venediklilerin kendi aralarındaki hukuki davalara bakmayıp, Venediklilerle başka Latinler ile Pizalılar ve başka kavimlerin kendi ve birbirleriyle olan anlaşmazlıklarına bakacak olmasıdır. Böylece Venedikliler Selçuklu ülkesindeki bütün Latinlerin ve Hıristiyanlar'ın temsilcisi durumuna gelmişlerdir. Venediklilere tanınan bu hakkın, Venediklilere ait yerlerde bulunan Selçuklulara tanınmaması, herhalde Selçuklunun deniz aşırı ticarette henüz doğrudan bir görev üstlenmemiş ve Venedike ait yerlere ulaşmamış olmasının bir sonucu olsa gerekir.46

Bu antlaşmanın bir diğer önemli maddesi ise Venediklilere ait yerlerde saldırı sonucu zarara uğrayacak olan Selçuklu tebaasının zararlarının cumhuriyetçe ödeneceğine ilişkin hükmüdür. Venedik'e ait yerlerde mallarına el konulan Selçuklu tüccarlarının mallarının iade edileceği belirtilmekte ve eğer suçlunun "mala ve malın büyük bir kısmına sahip olduğu" bilinirse o zaman haksız olarak alınan mal tazmin edilmesi gerekecektir. Tek taraflı olan bu hüküm, Selçuklu topraklarında ziyana uğrayan Venedikli tacirlerle ilgili herhangi bir hüküm bulunmamaktadır.47 Venediklilerin denizlerde Selçuklulara nazaran daha kuvvetli olduğu biliniyor, ancak bu madde yalnız denizlerde meydana gelecek bir korsanlık veya tecavüz değil, karada da muhtemel bir eşkiya hareketini de içine

alıyordu. Buna karşın Selçuklu topraklarında meydana gelecek bu tür olay karşısında Selçuklu'nun izleyeceği politika belirtilmemiştir.

Antlaşmada bu tür bir şart olmaması Selçuklu'nun ticareti teşvik ve himaye maksadıyla bu tür tedbirler aldığının açık delilleri bulunmaktadır.48 Zaten selçuklu topraklarında Venedik tüccarları güvence altında bulunuyordu. Zira Gıyaseddin Keyhüsrev Antalya'yı fethedince buraya Mısır'dan gelen ve Frenkler tarafından soyularak emtia ve kumaşlar yağmalanan tüccarların zararını, yapılan listeye göre alınan ganimetten ve hazineden tazmin etmiştir.49 Bir tür devlet sigortası diyebileceğimiz bu uygulama Alaeddin Keykubad zamanında da görülmektedir. Meselâ, Suğdak, Küçük Ermenistan ve Akdeniz sahillerinde kazandığı zaferlere müteakip tecavüze ve yağmaya uğrayan kervanların sahiplerine aldığı ganimetlerden ve devlet hazinesinden bütün zararları tazmin edilmiştir.50 Kısacası devlet sigortası diyebileceğimiz ticari rizikoları tazmin, sigorta eden bu uygulama daha sonra hukuki bir mahiyet alarak devam etmiştir.51

Bu antlaşmada yer alan hükümlerden birisi de Venedik limanlarına giren Selçukluların selamlanması maddesiydi. Burada selamlama siyasal bir tabiiyet veya bağlılık anlamına gelmeyip, daha ziyade Türkler onore edilerek, kendilerine birçok ayrıcalık ve kolaylıklar sağlaması amacı güdülmüştür.52

Selçuklu'nun iktisadi ve ticari politikasını bize en iyi bir şekilde gösteren bu antlaşma, iki yıl süre için yapılmıştır. Daha sonradan yeni bir antlaşmanın yapılıp yapılmadığı bilinmiyorsa da Venediklilerin bu antlaşmada elde ettikleri imtiyazları Selçuklunun sonuna kadar kullanmıştır.53 İtalyanlara verilen bu imtiyazlar Selçuklulardan sonra Anadolu'da hüküm süren beylikler ve Osmanlılar dönemine kadar hatta bu dönemlerde de devam etmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde daha sonradan kapitülasyon denilen bu tür imtiyazları yabancı tüccarlara tanınmıştır.54

Selçukluların Venediklilerin yanı sıra Pizalılar, Provenslılar ve Cenovalılar gibi diğer Latinlerle de ticari ilişkiler kurmayı ihmal etmemişlerdir. Nitekim 1236'da Provanslıların, 1237'de de Cenovalıların Antalya'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Böylece Selçuklu ülkesi bütün Latinlere açık tutmaktan çekinmemiştir.55

Selçuklu Devleti'nin izlemiş olduğu ticaret politikasının bir diğer boyutu ise hiç şüphesiz ki siyasi sonuçları olmuştur. Yabancı milletlerle yapılan ticari antlaşmaları yoluyla, siyası bir iş birliği de oluşturulmaya çalışılmasıdır. Bunun en açık örneğini Venidikle yapılan ticaret antlaşması ortaya koymaktadır. Türk ve İslam dünyasına karşı açılan Haçlı Seferleri'nin dördüncüsünde farklı bir boyut kazanarak, Bizans'a yönelmiş ve İstanbul'da Latin Devleti kurulmuştur.

Venedik, bu seferlerde Haçlı kuvvetlerine verdiği destek ve Latin Devleti'nin kuruluşundaki büyük etkisi nedeniyle, gerek Doğu'da, gerekse Bizans topraklarında önemli ayrıcalıklar elde etmişti. Bunu fırsat bilen Selçuklu Devleti ise, İstanbul Latin Devleti'nde önemli bir güce sahip olan Venediklilerle iktisadi iş birliğine yönelerek, Bizans'a karşı bir yerde siyasi bir ittifak oluşturmaya çalışmıştır. Çünkü İktisadi iş birliği içinde bulunduğunuz bir devletle, siyasi cephede karşı karşıya gelmeniz oldukça güçtür. Bu antlaşma, yukarıda bahsettiğimiz gibi Anadolu'ya ekonomik canlılık getirdiği gibi, siyasi alanda da Selçuklu'yu Bizans karşısında daha güçlü kılmıştır.

Gerek yukarda bahsettiğimiz fetihler ve gerekse bu antlaşmalar bize Selçukluların ticari faaliyetlere verdiği önemi ve Anadolu'ya kazandırdığı yeni çehreyi göstermektedir. Anadolu'nun kazandığı bu yeni çehre hiç şüphesiz ki, Ortadoğu ve Avrupa ticaretine de yansımış ve buralara da canlılık kazandırmıştır.

3. Alt Yapı Hizmetleri

Selçuklu Devleti, Anadolu coğrafyasını yeniden dünya ticaretine açışıyla birlikte, ticari canlılığın alt yapısını da hazırlamıştır. Bu faaliyetlere yön verecek, tüccarların ihtiyaçlarını karşılayacak, can ve mal güvenliklerini temin edecek, kısacası ticaret hayatına kolaylık getirecek her türlü alt yapı hizmetlerini göz ardı etmemiştir. Selçuklu'nun oluşturduğu başlıca alt yapı hizmetlerinden olan yollar ve kervansaraylardan bahsedecek olursak Selçuklu'nun ticaret politikası daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bunlardan öncelikle yollara bakacak olursak; yolların ekonominin hatta bütün ilişkilerin hayat damarı olduğu bir gerçektir. Bölgeler arası iktisadi, sosyal ve siyasi ilişkiler yollar vasıtasıyla sağlanmaktadır. Selçuklular ticari faaliyetlerin, ülkenin gelişimine doğrudan sağlayacağı katkıyı bildiklerinden, ticareti teşvik ederken, iyi bir yol ağının oluşturulması gerektiğini de biliyorlardı. Selçuklular Anadolu'da hüküm sürmeye başlayınca, kendilerinden önce mevcut olan yol sisteminde herhangi bir değişiklik yapmamışlardır.56 Selçuklular Dönemi'ndeki kara ve deniz yolları, Eskiçağlardan beri uzayıp gelen yollardır. Ancak başkent Konya istikametindeki yollarda bazı düzenlemeler yapılmış veya yeni şube yollar ilave edilmiştir.

Yine Anadolu'daki yollarda bir canlanma meydana gelmiştir. Selçuklular Dönemi'nde, Batı, Güney ya da Kuzey Anadolu'dan başlayarak, İran üzerinden Orta Asya'ya giden aynı zamanda Akdeniz limanlarını olduğu kadar, Arap Yarımadası'nı da Karadeniz'e bağlayan bir kara yolu meydana gelmiştir.57 Bu yol ağını meydana getirirken, Sinop, Antalya ve Kırım'ın Fethi ile Karadeniz ve Akdeniz istikamatindeki ticari faaliyetler daha yoğunlaşmış ve daha güvenli bir hale gelmiştir. Yine dönemin en büyük ticaret yollarından İpek Yolu58 Anadolu yol şebekesine bağlanarak, Asya-Avrupa ticaretinin büyük bir kısmının Anadolu üzerinden gerçekleşmesi sağlanmıştır.59

Anadolu’nun Doğu-Batı ticaretinde, Anadolu üzerinden Tebriz’e uzanan kervan yolları, Akdeniz ve Antalya limanlarından, Karadeniz’de ise Trabzon limanlarından başlıyordu. Antalya ve Alanya limanlarından gelen bir anayol Konya üzerinden, Aksaray, Kayseri-Sivas-Erzincan-Erzurum yoluyla Tebriz’e ve Gürcistan’a ulaşırken; bu yolun Sivas’tan Güneydoğu’ya ayrılan bir kolu Malatya, Diyarbakır, Mardin, Musul üzerinden Bağdat ve Basra’ya ulaşıyordu. Anadolu’nun bir diğer yolu da İstanbul’dan başlayarak, İzmit, İznik, Eskişehir, Akşehir, Konya, Ulukışla, Adana, Halep, Şam üzerinden Mısır’a ulaşan yol idi. Halep’ten ayrılan bir kol Kilis-Nuseybin-Musul, Bağdat ve Basra’ya ulaşıyordu.60 Yine Antalya ve Alanya’dan gelip Konya üzerinden Kuzey’e çıkan bir yol

Ankara-Çankırı-Kastamonu-Sinop üzerinden denizden Kırım’a ulaşıyordu.61 Ayaş’tan başlayıp Kayseri üzerinden Sivas’a ulaşan yol, burada ikiye ayrılıyordu. Birincisi, Erzincan-Erzurum üzerinden Tebriz’e; ikincisi ise, kuzey batıya yönelerek, Tokat, Amasya üzerinden Samsun’a ulaşıyordu. Sivas’tan ikiye ayrılıp, Erzincan-Erzurum’dan Tebriz’e ulaşan yol da özellikle XIII .yy.’dan itibaren daha sık kullanılan kervan yoluydu.62 Sivas’tan kuzey-Batıya yönelen öteki kol, Tokat-Turhal-Amasya-Ladik’ten geçerek, Samsun’a varıyordu. Böylece Anadolu’nun Karadeniz sahillerini hem doğuya hem de güneye bağlamış oluyordu. Yine XIII. yy. başlarında Trabzon Rum İmparatorluğu’nun başkenti Trabzon’dan başlayıp Gümüşhane-Bayburt-Aşkale’yi izleyen Erzurum’da ara yolla birleşen yol da önemliydi.63 Bu dönemde Kral Yolu’nun64 da önemini korumasıyla, Anadolu’nun ne kadar önemli bir yol ağa sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Anadolu’nun deniz ve kara ticaret yollarına, taşımacılıkta kısmen kullanılmalarına rağmen, Dicle ve Fırat nehir yolları65 eklenince Anadolu’nun önemini ve alt yapısının yeterliliği ortaya koymaktadır.

Ticaretin önemli alt yapılarından birisi de Selçuklu kervansaraylarıdır. Zira bir ülkenin iktisadi durumunu, ticari faaliyetlerini ve devletlerin bu alanda izledikleri politikayı gösteren önemli eserlerdir. Selçuklu kervansarayları Anadolu’da, sosyal ve siyasi açıdan büyük roller üstlendikleri gibi, asıl büyük şöhretini iktisadi alanda vermiş olduğu hizmetlerle kazanmıştır. Selçuklu Sultanları ticaret yolları üzerinde çok sayıda kervansaraylar yaptırmışlardır.

Nitekim ticaretin önemli alt yapılarından biri olan kervansarayların bu dönemdeki çokluğu, Anadolu’daki ticari canlılığı gösterdiği gibi, Anadolu’nun siyasi ve iktisadi istikrara kavuştuğunun da en önemli delillerindendir. Selçuklu hükümdar ve devlet adamları tarafından iki önemli gaye için kervansaraylar yaptırılırdı. Bunlardan biri, kervanları her türlü saldırıdan korumak ve onlara emniyetli bir konak temin etmekti. İşte bunun için önemli yol üzerinde kurulan kervansaraylar müstahkem surlarla çevrilmiş, surlar üzerinde kule ve burçlar inşa edilmiş, kapılar demirden yapılmış ve bu suretle her türlü tehlikelere karşı koyabilecek müdâfaa tertibatıyla donatılmıştır.66 Kervansarayların yapımında hedeflenen bir diğer gaye ise yolcuların konakladıkları veya geceledikleri yerlerde her türlü ihtiyaçlarını temin etmek idi. Nitekim kervansaraylara bakıldığında, yatakhaneler, aşhaneler, erzak depoları, ticari eşyaları koyacak depolar, yolcuların hayvanlarının barınacağı ahırlar, samanlıklar, mescitler, hamam, şadırvan, hastahane, ayakkabı tamiri için ayakkabıcılar gibi yolcuların tüm ihtiyaçlarını temin edecek şekilde kurulmuşlardı. Selçuklu kervansaraylarının pek çoğu vakıf olup,67 yolculara her türlü hizmet parasız verilmekteydi. Selçuklu kervansaraylarının kuruldukları istikametlere bakıldığında ise, Anadolu’yu Doğu-Batı68, Kuzey-Güney69 yönünde kesen uluslararası karayolları üzerinde ve takriben 30-40 km. mesafelerde kuruldukları görülmektedir.70

Selçuklu kervansaraylarına baktığımızda dikkatimizi çeken bir husus, kervansarayların çoğunun XIII. yüzyılda inşa edildikleridir. Bu durum Anadolu'nun istikrara kavuştuğunun ve ticari faaliyetlerin yoğunlaştığının bir göstergesidir. Böylece Selçuklu'nun sunmuş olduğu bu hizmetlerden, Anadolu'ya gelen tüccarlar istifade ederek can ve mal güvenliği içinde ticari faaliyetlerini sürdürebilmişlerdir.

Sonuç

Sonuç olarak ticaret, ekonomik bir olay olmanın yanı sıra sebep ve sonuçları itibarıyla aynı zamanda siyasi ve sosyal bir olaydır. Bunun en açık örneğini sergileyen devletlerden birisi de Selçuklu Devleti'dir. Zira, Selçuklular ticari önem arz eden şehirler ve limanlar fethederken, ticaret antlaşmaları yaparken, karşılıklı ticari faaliyetlerin geliştirilmesine ve ticaretle devletin zenginleşmesinin hedeflenmesinden ziyade, iç piyasanın ihtiyacı olan emtianın sağlanılmasına yönelmiştir. Selçuklu'nun yaptığı ticaret antlaşmalarına bakıldığında, ihracattan çok ithalata yönelik olduğu açıkça görülmektedir.

Selçuklu'nun izlemiş olduğu bu politikanın aynısını, Selçuklulardan sonraki dönemde, Osmanlı Devleti'nde de görüyoruz. Gerek Selçuklu'nun, gerekse Osmanlı'nın yabancı tüccarlara ticari imtiyazlar vermeleri, bu tüccarları bölgeye çekmeye çalışmaları, bu devletlerin bir zaafından veya güçsüzlüğünden dolayı değildi. Çünkü en güçlü oldukları dönemlerde bu tür antlaşmalar yapmışlardır. Bu politikanın altında yatan etkenler, ülkede zengin ve aristokrat bir tabakanın oluşumuna engel olmanın yanı sıra, halkın ihtiyacı olan her türlü emtianın iç piyasada bulunmasını sağlamaktı. Çünkü gerek klasik, gerek modern devletlerin en önemli hedefi ve görevi, halkın ihtiyacı olan her türlü emtianın iç piyasada bulunmasını sağlamaktır. Aksi taktirde içeride kaçakçılık yoluyla spekülatif kazançlarla sivrilen zümreler ortaya çıkabilir, iç sosyal dengeler bozulabilir ve merkezi

hükümeti-saltanatı tehdit edebilirdi.Onun için iç üretimin yanında, iç piyasadaki zaruri tüketim maddelerini sağlamanın en etkin yolu ticaret ile dışarıdan mal girişinin teşvik edilmesi yani ithalatın teşvik edilmesi idi. Bu usül hem Selçuklu, hem de Osmanlı Devleti'nin iktisat politikasının temelini teşkil etmiştir. Bu politika, devletin sosyal, siyasi ve iktisadi yapısının şekillenmesinde önemli rol oynarken, diğer yandan da, bölge ve dünya ticaretini de büyük oranda etkilenmiştir. Zira batının doğu ile yeniden ticari faaliyetlere girişmesinde, Selçuklu'nun yabancı ticareti teşvikinin ve izlediği politikanın büyük etkisi vardır. Batı dünyası, Selçukluların Anadolu hâkimiyetinden önce, İslam fetihleri sebebiyle, kendi içine kapanmak zorunda kalmış, neticesinde de boğulma sürecine girmiştir. Öyleki İbn-i Haldun'un dediği gibi, Avrupalılar Akdeniz'de bir tahta parçası dahi yüzdüremez hale gelmişlerdir. Bu durum Avrupa'yı iktisaden çökerttiği gibi, siyaseten de feodalitenin ortaya çıkışına sebep olmuştur.

Batı dünyası, bu iktisadi ve siyasi darlıktan kurtulabilmek için kesinlikle doğu'ya yönelmek zorunda idi. Özellikle Anadolu ve Ortadoğu, Batı dünyası için vazgeçilemez iktisadi kaynak alanlarıydı. Çünkü buralar Avrupa için önemli ticari emtia kaynakları olduğu gibi, yine Avrupa'nın Uzak Doğu ve Asya'ya uzanabilmesi için önemli geçiş noktaları idi. Batı, doğu kaynaklarına ulaşmak ve içinde bulunduğu iktisadi ve siyasi boğulma sürecinden kurtulabilmek için, yeni politikalar geliştirmek zorunda kalmıştır. Bu yeni politikalardan en önemlisi ise, Avrupa'da kütlesel uyanışı sağlayacak olan, Haçlı seferlerinin düzenlenmesidir. Haçlı Seferleri'nin ortaya çıkışında dini sebepler ileri sürülerek, Hz.İsa'nın mezarını Müslümanların elinden kurtarmak sloganıyla yola çıkılmışsa da asıl hedef yukarıda belirtiğimiz gibi Avrupa'nın iktisadi kaynak arayışıydı. Haçlı Seferleri'nin sonucu da bunu açıkça ortaya koymuştur. Zira batı dünyası,

Anadolu, Ortadoğu, Asya ve Uzakdoğu'yla yeniden yoğun ticari ilişkiler kurmuş, doğudan Avrupa'ya emtia akışı sağlanmıştır.

Batının doğu ile yeniden iktisadi temasa geçmesinde ve iktisadi ve siyasi boğulma sürecinden kurtuluşunda, Haçlı Seferleri'nin yanı sıra, Anadolu'da Selçuklu hâkimiyetinin de büyük etkisi olmuştur. Selçukluların Anadolu'da sağladıkları siyasi istikrar ve izledikleri ticaret politikası sayesinde, İtalyan şehirleri başta olmak üzere, Avrupa tüccarları, doğu ile ticari ilişkilerini yeniden yoğunlaştırmışlardır. Kısacası Anadolu'da Selçuklu hâkimiyeti ve izlemiş olduğu iktisadi politika, bölge ve Avrupa iktisadına canlılık getirmiş ve yeni bir çehre kazandırmıştır.

DİPNOTLAR

1 Bölgenin bu dönemdeki siyasi yapısı hakkında daha geniş bilgi için bkz., Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, Ankara, 1965; aynı müellifin Selçuklular Zamanında Türkiye; M. Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi I, Kurtuluş Devri, Ankara, 1979; yine aynı müellif, Selçuklular Devri Türk Tarihi, Ankara, 1961; Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (Çev: Yıldız Moran), İstanbul, 1984; Bosworth, İslam Devletleri Tarihi (Çev: E. Merçil - M. İpşirli), İstanbul, 1980; C. Dielh, Bizans İmparatorluğu Tarihi (Çev: Tevfik Bıyıklıoğlu), İstanbul, 1937, Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi I, (1243-1453), İstanbul, 1995, s. 9-24.

2 Bizans'ın mezhep kavgaları, halkına karşı takip ettiği siyaset için bkz., Mehmet Çelik, Bizans Deleti'nin Antakya ve Yöresinde Giriştiği Kitle Katliamları (IV-VII. yy), Antakya, 1994; ayrıca aynı yazarın, Süryani Kilisesi Tarihi I, İstanbul, 1987; Siyasal Sistem Açısından Bizans

İmparatorluğu'nda Din-Devlet İlişkileri I (Kuruluşundan X. yy'a kadar), Elazığ, 1996.

3 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, Ankara, 1965, s. 261.

4 Osman Turan, Selçuklular ve İslamiyet, İstanbul, 1971, s. 94.

5 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, Ankara, 1965, s. 262.

6 Haçlı Seferleri hakkında geniş bilgi için bkz. Steven Runcıman, Haçlı Seferleri Tarihi, TTKY, C. I, II, III,

(çev. Fikret Işıltan), 2. Baskı, Ankara, 1992.

7 Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar (Metin, Tercüme ve Araştırmalar), 2. Baskı.

TTKY, Ankara, 1988, s. 121; Osman Turan, "Kılıç Arslan II", İ. A., C. VII., s. 701.

8 Salim Koca, Sultan I. İzzeddin Keykavus (1211-1220), TTKY, Ankara, 1997, s. 8.

9 Salim Koca, a.g.e., s. 10.

10 Urfalı Mateos, Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (Türkçe Çev:. Hrant D. Adreasyan), 2. Baskı, Ankara, 1987, s. 161; Semavi Eyice, "Bertrandan de la Broquiere ve Seyahatnamesi (1432-1433) ", İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, C. VI, Cüz 1-2, İstanbul 1975, s. 94. 46-48; Ali Sevim, Anadolu Fatihi Kutalmışoğlu Süleymanşah, T. T. K. Y., Ankara, 1990, s. 32; İbn'ül-Esir, El. Kamil Fi't-Tarih Tercümesi, İslam Tarihi (Çev. Abdülkerim Özaydın), İstanbul, 1987, s. 128; Ernst Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (Çev. Fikret Işıltan), İstanbul, 1970, s. 122.

11 Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi, (Selçuklular Dönemi), Ankara, 1993, s. 163.

12 İbn-i Bibi, Anadolu’da Selçuklu Devleti Tarihi (Çev: M. Nuri Gençosman, Notlar ilave eden F. N. Uzluk), Ankara, 1941, s. 44-45; M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu, 2. Baskı, İstanbul, 1986, s. 104; Osman Turan, Ortaçağ Türk-Kıbrıs Münasebeti, s. 215.

13 Osman Turan, “Ortaçağ’da Türkiye-Kıbrıs Münasebetleri”, Belleten, C. XXVIII., S. 110, (Nisan 1964)’den ayrı basım, Ankara, 1964, s. 214; A. Sevim, Anadolu’nun Fethi, s. 170.

14 Ali Sevim, Anadolu’nun Fethi, s. 164; İbn Bibi, Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi, s. 60-64; Ahmet Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, İstanbul, 1994, s. 116.

15 Salim Koca, a.g.e., s. 34.

16 Salim Koca, a.g.e., s. 35.

17 Ahmet Tabakoğlu, a.g.e., s. 117; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C. I, Ankara, 1983.

18 Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu, 2. Baskı, İstanbul, 1986, s. 104; İbn Bibi, a.g.e., s. 124-127; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C. I, Ankara, 1983, s. 6.

19 Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu’daki Türkler (Çev: Y. Moran), İstanbul, 1979, s. 170; Claude Cahen, “Le Commerce Ana

tolien au Debut du XIII. Siecle”, Turcobszontine et Oriens Christianus, London, 1974, s. 95.

20 Turhan Atan, Türk Gümrük Tarihi, C. I, Ankara, 1990, s. 101.

21 Osman Turan, Selçuklular ve İslamiyet, s. 95.

22 İbrahim Kafesoğlu, Selçuklu Tarihi, İstanbul, 1972, s. 153.

23 Melek Delilbaş, “Ortaçağ’da Türk Hükümdarları Tarafından Batılılara Ahidnâmelerle Verilen İmtiyazlara Genel Bir Bakış”, Belleten, C. XVII, S. 184, Ankara, s. 95.

24 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, I, Selçuklulardan Bizans'ın Sona Erişine, İstanbul, 1990, s. 117.

25 Salim Koca, a.g.e., s. 65.

26 Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi, Ankara, 1993, s. 164.

27 Turan Atan, Gümrük Tarihi, C. II, Ankara, 1990, s. 109.

28 Selçuklu Devleti kurulduğu dönemde, Bizans İmparatorluğu'nun elinde bulunan Kıbrıs, III. Haçlı Seferi'nde İngiliz ordularının başında bulunan Arslan Yürekli Richard adayı 1191 yılında ele geçirmiş, daha sonra Mısır Türk hükümdarı tarafından Kudüs'den atılan Franklara satmıştır. Böylece üçbuçuk asırdan fazla sürecek olan Kıbrıs frank hanedanı hâkimiyeti başlamıştır. (1192-1571). (Salim Koca, a. g. e. s. 65-66).

29 Claude Cahen, "Le Commerce Anatolien Au Debut Du XIII'e Siecle", Turcobyzantine et Oriens Christionus, London, 1974, s. 93; Osman Turan, "Ortaçağlarda Türkiye-Kıbrıs Münasebetleri", Belleten, C. XXVIII, 1964, S. 11, s. 215.

30 Bu mektuplar için bkz., Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, s. 139-143.

31 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 118; Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi, s. 164; Claude Cahen, "Le Commerce Anatolien Au Debut Du XIII'e Siecle", s. 93; Claude Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler, s. 168-169; M. Delilbaş, a.g.e., s. 96.

32 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 118.

33 Haçlı Seferleri'nin ticarete olan etkileri için bkz. Sezgin Güçlüay, Selçuklular Dönemi Ortadoğu Ticareti (XI-XIII. Yüzyıllar), F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 1999.

34 Claude Cahen, "Le Commerce Anatolien au debut Du XIII'e Siécle", s. 91; Henri Pirenne, Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi

(Çev: Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul, 1983, s. 31; Henri Seé, Modern Kapitalizmin Doğuşu (Çev: T. Erim), İstanbul, 1970, s. 10.

35. Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, İstanbul, 1984, s. 169.

36 G. I. Brationu, Recherches sur le Commerce Genois dans la Mer Noire au XIII e Siecle, Paris, 1929, s. 33;.

G Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (Çev. Fikret Işıltan), TTKY., 4. Baskı, Ankara, 1995., s. 339.

37 Georgi Legaret, Hıstoıre Du Development Du commerece, Paris, 1931, s. 72.

38 Venedikliler Bizansla 992 yılında, 1082 ve 1148 yıllarında ticaret antlaşması yaparak, Bizans topraklarında imtiyazlı ticaret yapma hakkını elde etmiştir. Stefenos Yerasimos, Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye, (çev. Babür Kuzucu), İstanbul, 1986, s. 46-47; Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (çev. Fikret Işıltan), TTKY., 4. Baskı, Ankara, s. 331; A. Schoube, Handelsgeschichte Der Romanischan Völker Des Mittelmeargebiets Bıs Zumende Der Krewzzüge, München und Berlin, 1906, s. 19, 20, 23.; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (çev. Fikret Işıltan), Ankara, 1975, s. 217.

39 Venedikliler Haçlı Seferleri'ne ancak 1100 yıllarında iştirak etmiştir. Bu da Venedikliler'in, Haçlı Seferlerinin yapılmasına sebep olarak gösterilen dini etkenlere, ne kadar ilgisiz olduğunu gösermektedir. Charles Moraze, Hıstoire Economique et Sociale, Paris, 1956-57, s. 11; Şerafettin Turan, a.g.e., s. 80; F. Thırıet, Histoire du Venise, Paris, 1961, s24.

40 W. Heyd, a.g.e., s. 333; Stefanos Yerasimos, Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye, s. 136.

41 Osman Turan, Anadolu Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, Ankara, 1988, s. 122; Fuad Köprülü; Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu,

2. Baskı, İstanbul, 1986, s. 104.

42 Claude Cahen, “Le Commerce Anatolien Au Debut Du XIII’e Siecle”, Turcobyzantine et Oriens Christionus, London, 1974, s. 96.

43 Mesela, Mısır’da İtalyan tüccarlarının ödeyecekleri gümrük malının cinsine göre değişmekte olup, % 16’ya kadar yükseliyordu. Pizalılar’ın 1215’te elde ettikleri bir beratla altın ve gümüşte gümrük resmi % 10, diğer bütün mallarda % 16 olarak saptanmıştır. Cenevizliler’in 1290’da Memluk Sultanlığı ile yaptıkları antlaşmada ise gümrük vergisi tartılması gereken mallardan % 12 kumaş ve kereste için % 10, çubuk halindeki külçe altın için % 6 ve altın ya da gümüş paralar için % 4 olarak belirlenmişti. Piza % 2 oranında gümrük ödeme olanağına Kıbrıs’ta 1291’de Küçük Ermenistan’da ise ancak 1355’te kavuşabilmiştir (ŞerafettinTuran, a.g.e., s. 122).

44 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 122; Claude Cahen, “Le Commerce Anatolien au Debut du XIII’e Siecle”, s. 96; Claude Cahen, Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler, İstanbul, 1984, s. 169.

45 Claude Cahen, “Le Commerce Anatolien au Debut du XIII’e Siecle”, s. 96; M. Delilbaş, a. g. m., s. 97.

46 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 123-124; M. Delilbaş, a. g. e., s. 97.

47 ŞerafettinTuran, a.g.e., s. 124.

48 Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar, s. 127.

49 İbn Bibi, a.g.e., s. 99; O. Turan, a.g.e., s. 127; Mehmet Altay Köymen, “Türkiye Selçuklu Devleti’nde Ekonomik Hayat”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, Mayıs 1992, S. 65, s. 20.

50 İbn Bibi, a.g.e., s. 303.

51 Osman Turan, Selçuklular Hakkında Resmi Vesikalar, s. 128; M. Fuat Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu, s. 104.

52 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 125.

53 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 125-126.

54 Bu konuyla ilgili bilgi için bkz., Mahmud Esad, Du Regime des Capıtulation Ottomonas, İstanbul, 1928.

55 Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, s. 169; W. Heyd, a.g.e., s. 334.

56 W. Ramsey, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (Çev: Mihri pektaş), İstanbul, 1960, s. 78.

57 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 105.

58 İpek Yolu, Çin başkenti Ch'Ang An ya da Kan Chou'dan başlayıp, Çin'i Türkistan'a birleştirir. Kaşgar, Semerkant, Buhara, Nişapur, Rey, Hemedan, Bağdat'dan geçerek, İstanbul, Akdeniz ve Batı ülkelerine ulaşan büyük bir yol ağıdır. Ali Mazahari, Ortaçağ Müslümünlarının Yaşayışları (Çev: Bahriye Üçok), İstanbul, 1972, s. 342; G. I. Brationu, a. g. e. s. 111; Moraze, a, g. e., s. 9.

59 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 105.

60 Ahmet Tabakoğlu, İktisat Tarihi, s. 114.

61 Mustafa Akdağ, a.g.e., s. 34-35.

62 G. I. Brationu, a.g.e., s. 158.

63 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 106.

64 Eskiçağ'da en önemli karayolu ağını oluşturan devletlerden biri olan Persler, " Kral Yolu" deilen, Sus'tan Sard'a kadar uzanan bir karayolu ağını meydana getirmişlerdir. Donald J. Wilber, İran Post and Present, Princeton, 1950, s. 22; Şemseddin Günaltay, İran Tarihi, c. I., TTKY, Ankara, 1948, s. 281-285.

65 Fırat Nehri Birecik'ten itibaren, Dicle ise Musul'dan itibaren taşımacılığa elverişlidir. Fırat üzerinde taşınan mallar çoğu kez Ermenistan'dan gelen odun ve inşaat tahtası ile Suriye'den gelen

zeytinyağından oluşuyordu. Dicle nehri ise, Fırat'a göre taşımacılığa daha elverişli olup, Bağdat'ın beslenmesi için gerekli olan sebze ve meyvelerin Doğu Anadolu'dan getirilmesinde kullanılan önemli bir yoldu. A. Mazahari, a.g.e., 357; R. Hartmann, "Dicle", İ. A., C. III, İstanbul, 1993, s. 584; Besim Darkot, "Fırat", İ. A., c. IV, İstanbul, 1993, s. 624.

66 Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", 39 Sayılı Belleten'den ayrı basım, Ankara, 1946, s. 477; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul, 1986, s. 195.

67 Vakıf, bir kişinin kendi mülkiyeti olan bir şeyi ammenin menfaatine ebedi olarak tahsis etmesi ve bunun Allah'ın mülkü olarak değerlendirilmesi esasına denmektedir. Mehmet Zeki Pakalın, "Vakıf Maddesi", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C. III, MEBY, İstanbul, 1993, s. 577. Vakıfların Türk tarihindeki yeri ve önemi, işleyişi hakkında daha geniş bilgi için bkz., Fuad Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Tarihi Tekamülü", Vakıflar Dergisi, C. II, Ankara, 1970, s. 37; Ömer Lütfü Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", Vakıflar Dergisi, C. II, Ankara, 1970, s. 279-285; Yağmur Tunalı, "Vakıf Müessesine Bir Bakış", Milli Kültür, S. 46, Ankara, 1984, s. 65-66; İsmet Kayaoğlu, "Vakıfın Türk Toplumundaki Yeri", Milli Kültür, S. 58, Ankara, 1987, s. 26-27.

68 Doğu-Batı istikametinde uzanan yollar, Antalya ve Alanya'dan başlayarak, Konya, Aksaray, Kayseri, Sivas, Erzincan ve Erzurum gibi büyük merkezlerden geçerek İran ve Türkistan'a varır. Moğollar zamanında, Küçük Ermenistan'ın ticari ehemmiyet kazanmasıyla, Yumurtalık (Ayes-Lajozza) limanı inkisaf ederek Antalya'ya rakip olmuştur. Buradan Türkiye'ye giren batı emtiası, Küçük Ermenistan içinden geçerek Konya veya Kayseri istikametlerinden Türkiye'ye gelir ve ana yol

İstanbul’a ve Batı Anadolu vadilerine ulaşırdı. O. Turan, Selçuklular ve İslamiyet, s. 96.

69 Kuzey-Güney istikametindeki yol; Türkiye’ye Mısır, Suriye veya Avrupa limanlarından deniz vasıtasıyla geldiğine göre Antalya, Alanya veya Yumurtalık vasıtası da dahil olmak üzere, Kayseri’den Sivas’a kadar birinci yolla birleşir veya Suriye-Irak karayolu Elbistan-Kayseri istikametinde devam ederek Sivas’dan Tokat vasıtasıyla Sinop, Samsun limanlarına, oradan da deniz yoluyla kuzeyin Kırım sahilinde en önemli limanı olan Suğdak’a ulaşırdı. Bu yol, Elbistan, Malatya, Diyarbakır vasıtasıyla Doğu Anadolu ve Irak’a ikinci bir kol verir. O. Turan, Selçuklular ve İslamiyet, s. 97.

70 Bu kervansaraylar için bkz. Halil Edhem, ”Die Seldschukischen Han in Anatolien”, 1917’de verilmiş olan bir konferansın hülasası; Karl Müller, Die Karwanserai Im Vondernen Orient, Berlin, 1920; M. Kemal Özergin, “Anadolu Selçuklu Kervansarayları”, İst. Ünv. Edb. Fak. Tarih Dergisi, C. XV, S. 20, Mart, 1965, İstanbul; Rudolf M. Rıefstohl, Turkhish Architecture In Southwestern Anatolia, Cambridge Harvard University Press, 1931.

KAYNAKLAR

AKDAĞ, Mustafa; Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi I, (1243-1453), İstanbul, 1995.

ATAN, Turhan; Türk Gümrük Tarihi, C. I, Ankara, 1990.

BARKAN, Ömer Lütfü; “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, Vakıflar Dergisi, C. II, Ankara, 1970, s. 279-285.

BRATİONU, G. I; Recherches sur le Commerce Genois Dans la Mer Noire Au XIIIe Siécle, Paris, 1929.

CAHEN, Claude; “Le Commerce Anatolien Au Debut Du XIII. Siecle”, Turcobszontine et Oriens Christianus, London, 1974, s. 91-101.

CAHEN, Claude; Osmanlılar’dan Önce Anadolu’da Türkler (Çev: Yıldız Maran), İstanbul, 1984.

ÇELİK, Mehmet; Bizans Deleti’nin Antakya ve Yöresinde Giriştiği Kitle Katliamları (IV-VII. yy), Antakya, 1994.

ÇELİK, Mehmet; Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğu’nda Din-Devlet İlişkileri I (Kuruluşundan X. yy’a kadar), Elazığ, 1996.

ÇELİK, Mehmet; Süryani Kilisesi Tarihi I, İstanbul, 1987.

DELİLBAŞ, Melek; “Ortaçağ’da Türk Hükümdarları Tarafından Batılılara Ahidnâmelerle Verilen İmtiyazlara Genel Bir Bakış”, Belleten, C. XVII, S. 184, Ankara.

DARKOT, B.; “Fırat”, C. IV., İstanbul, 1993, s. 622-626.

DİELH, C.; Bizans İmparatorluğu Tarihi (Çev: Tevfik Bıyıklıoğlu), İstanbul, 1937.

EYİCE, Semavi; Bertrandan de la Broquiere ve Seyahatnamesi (1432-1433), İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, C. VI, Cüz 1-2, İstanbul 1975.

GÜÇLÜAY, Sezgin; Selçuklular Dönemi Ortadoğu Ticareti (XI-XIII. Yüzyıllar), F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Elazığ, 1999.

GÜNALTAY, Ş.; İran Tarihi, C. I., TTKY, Ankara, 1948.

HALİL Edhem, “Die Seldschukischen Han İn Anatolien”, 1917’de Verilmiş Bir Konferans’ın Hülasası.

HARTMANN, R.; “ Dicle”, C., İ. A. İstanbul, 1993, s. 582-585.

HEYD, W.,; Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (çev. Fikret Işıltan), Ankara, 1975.

HONİGMANN, Ernst; Bizans Devleti’nin Doğu Sınırı (Çev. Fikret Işıltan), İstanbul, 1970.

İBN-İ BİBİ, Anadolu’da Selçuklu Devleti Tarihi (Çev: M. Nuri Gençosman, Notlar ilave eden F. N. Uzluk), Ankara, 1941.

İBN’ÜL-ESİR, El-Kamil Fi’t-Tarih Tercümesi, İslam Tarihi (Çev. Abdülkerim Özaydın), İstanbul, 1987.

J. WİLBER, D.; İran Post and Present, Princeton, 1950.

KAFESOĞLU, İbrahim; Selçuklu Tarihi, İstanbul, 1972.

KAYAOĞLU, İsmet; “Vakıfın Türk Toplumundaki Yeri”, Milli Kültür, S. 58, Ankara, 1987, s. 26-27.

KOCA, Salim; Sultan I. İzzeddin Keykavus (1211-1220), TTK, Ankara, 1997.

KÖPRÜLÜ, Fuad; “Vakıf Müessesesinin Tarihi Tekamülü”, Vakıflar Dergisi, C. II, Ankara, 1970.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad; Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu, 2. Baskı, İstanbul, 1986.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad; Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul, 1986.

KÖYMEN, M. Altay; Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi I, Kurtuluş Devri, Ankara, 1979.

KÖYMEN, Mehmet Altay; “Türkiye Selçuklu Devleti’nde Ekonomik Hayat”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, Mayıs 1992, S. 65, Mayıs 1992, s. 16-27.

LEGARET, Georg; Histoire du Development du commerece, Paris, 1931.

MAZAHARİ, Ali; Ortaçağ Müslümanlarının Yaşayışları, (çev: Bahriye Üçok), İstanbul, 1972.

MAHMUD ESAD; Du Regime des Capıtulation Ottomonas, İstanbul, 1928.

MORAZE, Charles; Histoire Economique et Sociale, Paris, 1956-57.

MÜLLER, K., Die Karwanserai Im Vondernen Orient, Berlin, 1920.

OSTROGORSKY, Georg; Bizans Devleti Tarihi (çev. Fikret Işıltan), TTKY, 4. Baskı, Ankara, 1995.

ÖZERGİN, M. K., “Anadolu Selçuklu Kervansarayları”, İst. Ünv. Edb. Fak. Tarih Dergisi, C. XV, S. 20, Mart, 1965, s. 141-180.

PAKALIN, Mehmet Zeki; “Vakıf Maddesi”, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C. III, M. E. B. Y., İstanbul, 1993, s. 577.

PİRENNE, Henri; Ortaçağ Avrupası’nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi (Çev: Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul, 1983.

RAMSEY, W.; Anadolu’nun Tarihi Coğrafyası, (çev: Mihri Pektaş), İstanbul, 1960.

RUNCIMAN, Steven;. Haçlı Seferleri Tarihi, TTKY., C. I, II, III, (çev. Fikret Işıltan), 2. Baskı, Ankara, 1992.

RIEFSTOHL, R. M., Turkhısh Architecture In Southwestern Anatolia, Cambridge Horvard University Press, 1931.

SCHOUBE, A.; Handelsgeschichte Der Romanischan Völker Des Mittelmeargebiets Bıs Zumende Der Krewzzüge, München und Berlin, 1906.

SEÉ, Henri; Modern Kapitalizmin Doğuşu, (Çev: T. Erim), İstanbul, 1970.

SEVİM, Ali; Anadolu’nun Fethi, (Selçuklular Dönemi), Ankara, 1993.

SEVİM, Ali; Anadolu Fatihi Kutalmışoğlu Süleymanşah, TTKY., Ankara, 1990.

TABAKOĞLU, Ahmet; Türk İktisat Tarihi, İstanbul, 1994, s. 116.

THIRIET, F.; Histoire du Venise, Paris, 1961.

TURAN, Şerafettin; Türkiye-İtalya İlişkileri I, Selçuklular'dan Bizans'ın Sona Erişine, İstanbul, 1990.

TURAN, Osman; "Kılıç Arslan II", İ. A., C. VII., İstanbul, 1993, s. 688-703.

TURAN, Osman; Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, Ankara, 1965.

TURAN, Osman, " Selçuklu Kervansarayları", 39 Sayılı Belleten'den Ayrı Basım, Ankara, 1946.

TURAN, Osman,; Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar (Metin, Tercüme ve Araştırmalar), 2. Baskı T. T. K. Y., Ankara, 1988.

TURAN, Osman; Selçuklular ve İslamiyet, İstanbul, 1971.

TURAN, Osman; Selçuklular Zamanında Türkiye; Ankara, 1961.

TURAN, Osman, "Ortaçağ'da Türkiye-Kıbrıs Münasebetleri", Belleten, C. XXVIII., S. 110, (Nisan 1964)'den ayrı basım, Ankara, 1964, s. 209-225.

URFALI MATEOS, Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), (Türkçe Çev: Hrant D. Adreasyan), 2. Baskı, Ankara, 1987.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı; Osmanlı Tarihi, C. I, Ankara, 1983.

YERASİMOS, Stefenos; Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye, (Çev. Babür Kuzucu), İstanbul, 1986.

Selçuklu Türkiyesi'nde Ticaret / Yrd. Doç. Dr. M. Said Polat [s.375-385]

Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Anadolu'nun görkemli antik şehirleri, önce Pers, arkasından Arap istilâları, bunlar yetmezmiş gibi Bizans'ın katı merkeziyetçi tutumunun sebep olduğu ve müdahale ettikçe daha da derinleştirdiği toplumsal buhranlar yüzünden ıssızlaştı ve savunma ağırlıklı "kale şehir"lere dönüştü. X. yüzyıldan itibaren şehir hayatında görülen canlanma da Balkanlar'la sınırlı kaldı.1 XI. yüzyılın ikinci yarısında başlayan Türkmen akınları ve ardından gelen Haçlı Seferleri ise bu içe kapanma ve daralmadan çıkışı sadece geciktirdi.

Benzer yanları olmakla birlikte mahiyeti ve sonuçları itibarıyla Türkmen akınlarını yine de diğerlerinden ayrı değerlendirmek gerekiyor. Herşeyden önce bu akınlar, il tutacakları yerlerde yapılacak her türlü tahribatın sonuçta kendi çıkarlarına zarar vereceğini çok iyi bilen, bu yüzden de bir direnme ile karşılaşmadıkça yağma yapmamayı adet edinmiş2 sıradan göçebelerin, il tutmak3 amacıyla göç öncesi yaptığı bir teftiş harekâtıydı. Dolayısıyla ilk Türkmen akınları, geçici ve tahrip edici Pers, Arap ve Haçlı seferleriyle aynı kefeye konmamalıdır. Kısa süreli bir kargaşa ve buhrana sebep olan bu akınlar fizikî yapılardan çok iktidar yapılarını tahrip etti. Merkeziyetçi zihniyetin yerini alan ademi merkeziyetçi göçebe zihniyet, kabilevî siyasî birlik'in dönüşüm geçirmeye başladığı 1175'e kadar hüküm sürdü4 ve etkileri XIII. yüzyıldan itibaren görülecek olan değişimlere uygun bir zemin oluşturdu.

Kesin deliller olmamakla birlikte, uzun süren göçler sebebiyle fakir düşmüş ve hayatını devam ettirebilmek için haydutluk yapmak zorunda

kalan bazı Türkmen ailelerin, ilk akınların sebep olduğu kargaşa ortamından da istifade ederek yaptığı baskınlar ticareti sekteye uğratmış olabilir. Fakat kökünü tamamen kazıyamasalar da yerel Beglerin, hâkim oldukları bölgelerde çıkarlarını zedeleyen bu tür çete faaliyetlerine bir süre sonra engel oldukları tahmin ediliyor. Çünkü yerleşiklerin ilk Türkmen akınlarına yönelik şikâyetleri arasında, ticarî faaliyetleri de sekteye uğrattıklarına dair yaygın bir şikâyetin olmaması bu tahmini güçlendiriyor. Geçim biçimi hayvancılığa dayanan Türkmenler, üretemedikleri ürünlerin bir kısmını aynî ya da nakdî olarak yerleşiklerden satın aldıkları için, onlarla olan ticarî ilişkilerine özel önem veriyorlardı. Dolayısıyla barış dönemlerinde yerleşiklere yaklaşarak ortak bir hayat oluşturuyorlardı.5 XII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Beyşehir Gölü (Lake Pousgousse) civarındaki yerleşik ahali ile "Konya Türkleri" arasında ticarî ilişki "aile ve din bağlarından daha kuvvetli" bir hâl almıştı.6 İkinci Haçlı Seferi'ne katılanlar ise Türkmenlerle Grek köylüsü arasında kurulan alış-veriş ilişkisi karşısında şaşkınlıklarını gizleyememişlerdi.7 Bu manzaraya belli bir bölgede değil, Yarımada'nın her yerinde rastlamak mümkündü. Nitekim gayrimüslim ahalinin bu ilişkisine engel olamayan Bizans imparatoru hıncını, Ermeni ve Süryani tüccarların İstanbul'daki (Konstantinopolis) kiliselerini yıktırarak (1094-5) almıştı.8

Bizans'ın müdahaleleri amacına hiç bir zaman tam anlamıyla ulaşamadı. Yarımada'da yaklaşık bir asır hüküm süren göçebe zihniyetin uzlaşmacı ve esnek tavrı, sadece sıradan yerleşik ahaliyi memnun etmedi, serbestliği seven büyük-küçük pek çok taciri de Yarımada'ya çekti.9 Bu tutum, göçebe hâkimiyetindeki Orta Asya'da olduğu gibi burada da ticarî canlanmaya sebep oldu.10 Selçuklu ekonomisinin temel dinamiği ticaret hacmindeki11 genişlemeyle birlikte şehirler surlarının dışına taşarak,

kasvetli istihkâmlardan, farklı kültürlerden insanların her türlü mübadeleyi yaptığı canlı ticaret merkezlerine dönüştü.12

Bu arada amaçları farklı olmakla birlikte, Selçuklularla aynı dönemde Yarımada'da hâkimiyet mücadelesi veren bir başka güç Latinleri de bu denklemin içine yerleştirmek gerekiyor. Özellikle Venedikliler XI. yüzyıldan beri Akdeniz ve Karadeniz ticaretine hâkim olabilmek, Doğu'nun kıymetli emtiasını ucuza ve kolay yoldan temin edebilmek için, başta Bizans olmak üzere, Batı Asya'daki siyasî güçlerle işbirliğin her türünü deniyordu.13 Sahil şehirlerini ele geçirip ticarete müdahale edecek konuma gelince, bu kez Selçuklu Devleti ile ilişkiye geçecektir.

Eski dünyanın tacirleri Yarımada ile ticaretini sürdürüyordu. Ebu Hamid el-Gırnatî (ö. 1169-70), XII. yüzyılın başlarında Rusya'dan tacirlerin gelip gittiğini rivayet eder.14 Arap tacirler Kuzey'in zenginliklerini Güney'e, İranlı tacirler Doğu'nun zenginliklerini Batı'ya, Yarımada üzerinden ulaştırıyordu. Nitekim 1135 senesinde, aralarında dört Hıristiyanın da bulunduğu yaklaşık 400 İranlı tacirden müteşekkil bir kervan İstanbul dönüşü, Mar Theodorus yortusu gününde kara saplanmış ve tacirlerin hepsi ölmüştü.15

Ulaşımın binbir güçlüğü daha çok kazanma arzusuyla yanıp tutuşan tüccarı yıldırmıyordu ama güvenlik her zaman önde geliyordu. Başka sebepleri olmakla birlikte II. Kılıçarslan (1155-1192) bu amaçla, muhtemelen 1175'den sonra, canlı bir ticaretin cereyan ettiği Antalya (Attaleia), Konya (Ikonion), Aksaray ve Kayseri (Kaisareia) güzergâhında ilk kervansarayı inşa ettirdi. Sonra emirleri onu takip etti.16 Sultan bu güzergâhda cereyan eden ticareti tamamen denetim altına alabilmek için Antalya'yı da ele geçirmek istiyordu. 1182'de ilerlemiş yaşına rağmen şehri kuşattı, fakat zapt edemedi.17 Başarısızlıkla sonuçlanan bu teşebbüsü Selçuklu Devleti'nin dönüşümüne büyük bir ivme

kazandırdı. Çünkü göçebe siyasî ve askerî donanımının bu şehirleri ele geçirmek için yeterli olmadığı, yerleşik siyasî ve askerî yapılanmanın gerekliliği anlaşıldı. Bu da bölgedeki geleneksel mücadele araçlarını çok iyi bilen ve bu günü sabırla bekleyen yerleşik unsurların siyasî yapıya hulul etmesini kolaylaştırdı. Mevcut siyasî yapı üzerinde yerleşik zihniyet'in hâkimiyeti arttıkça, olumlu veya olumsuz anlamda ticaret ve siyasetin birbirine müdahalesi de o ölçüde artacaktır.18

Levant'da yaklaşık bir asırdan fazladır acımasızca cereyan eden ticaretten pay kapma kavgasında yerini alabilmek ve bunun siyasî sonuçlarıyla baş edebilmek için, daha önce izlenen tamamen serbest ticaret siyasetinden geri adım atma düşüncesinin, XII. yüzyılın sonlarına doğru Selçuklu merkezine yavaş yavaş hâkim olmaya başladığı dikkati çekiyor. Bundan sonra karşıdan gelen güç gösterilerine, tehdit, misilleme, sulh veya bunlar da çözüm getirmez ise askerî seferler düzenleyerek karşılık vermeye başladıkları görülür. Nitekim Bizans İmparatoru III. Aleksios Angelos (1195-1203) Konya-İstanbul arasında ticaret yapan Selçuklu tebaasından Grek ve Türk tacirlerin mallarına el koyup kendilerini de hapsedince, I. Gıyasüddin Keyhüsrev de (1192-1197) Mısır hâkimi el-Aziz'in (1193-1198) Antalya yolu ile İmparator'a gönderdiği atları ve hediyeleri müsadere etmişti. Bunun üzerine iki devlet arasında ihtilaf çıkmış ve Sultan istekleri kabul edilmeyip tacirler serbest bırakılmayınca aralarındaki andlaşmanın bozulduğunu ilân ederek Bizans topraklarını istilâ etmişti.19 Aynı İmparator'un bir süre sonra Giresun (Kerasous) yakınlarında batan bir geminin yükünü kurtarmak maksadıyla gönderdiği kadırgalar, Samsun (Aminsos) sahiline yanaşan gemileri yağmalamış, tüccarların bir kısmını esir etmiş, bir kısmını da öldürmüştü.

Tüccarların İmparator'a yaptıkları şikâyetler bir sonuç getirmeyince, mağdur Konyalı tacirler durumu Selçuklu Sultanı Rüknüddin Süleyman'a

(1197-1204) arz etmiş, Sultan da kendi tebaasına ait tacirlerin mallarının iadesini İmparator'dan talep etmişti. İşin daha fazla büyümesinden çekinen İmparator, suçu amirali Konstantin Frangopoulos'a yükleyerek tazminat ödemeyi ve Sultan'a yıllık haraç vermeyi kabul ederek geri adım atmıştı.20 Siyasî çekişmelerin ticarete etkisi bazen o kadar büyük boyutlara varıyordu ki, pek çok insan bu gelişmelerden mağdur olabiliyordu. I. Theodoros Laskaris (1204-1222) ile çatışmaya giren ve Karadeniz kıyılarını ele geçiren Trabzon hâkimi David Komnenos (1204-1214), İbnü'l-Esîr'e (ö. 1232) göre 602 (1205) senesinin hemen öncesinde "denizi kapamıştı".

Bu esnada Selçuklu Devleti de kendi iç meseleleriyle uğraştığından müdahale edememiş, ne Karadeniz havzasından ne de İslam dünyasından gelen tacirler yollarına devam edebilmişti. Sivas'ta (Sebasteia) yığılıp kalan tacirler yol açılmayınca büyük sıkıntılara düşmüş, kâr etmek şöyle dursun sermayeyi kurtarabilenler kendilerini talihli saymışlardı. Bu arada tahtı ikinci kez ele geçiren Sultan I. Gıyasüddin Keyhüsrev (1205-1211) duruma müdahale etmek ve Karadeniz kıyılarını ele geçirmek için bir sefer düzenlemişse de başarılı olamamıştı.21

Antalya'nın zaptı maksadıyla çıktığı seferin görünürdeki gerekçesi de farklı değildi. İskenderiye'den Antalya'ya gelen Horasanlı, Iraklı ve başka memleketlerden tüccarlar şehrin ileri gelenlerince soyulunca Sultan'ın huzuruna çıkmışlar, başlarına gelenleri bir bir anlatmışlardı.22 Sultan mağdurların dertlerini dinleyip haklarının alınacağı, uğradıkları zararın da hazineden tazmin edileceği sözünü verdikten sonra, Antalya'ya askerî sefer için fermanlar çıkartmıştı.

I. Gıyasüddin Keyhüsrev hazırlıklarını tamamlar tamamlanmaz Antalya'ya intikal etti ve şehri kuşattı. şehir denizden yardım aldığı için bir türlü teslim alınamıyordu. Sultan'ın ısrarlı tutumu üzerine daha fazla maddî ve manevî zarara uğramak istemeyen Rumlar, Latinlerle yaptıkları ittifakı

bozarak Sultan ile anlaştılar.23 Bu fırsatı iyi değerlendiren Sultan, içerden Rumların da yardımıyla 603'te (1207) şehri zapt etti. Bir kaç gün yağma yapıldıktan sonra yağma'nın sona erdiği ve ahalinin yerlerine yurtlarına dönebileceği duyruldu. Sultan azatlı kölesi Mübarizüddin Ertokuş b. Abdullah'ı vali ve sü başı olarak atadı. Bir süre şehirde ikamet ettikten sonra Konya'ya dönmek için yola çıktı. Antalya'dan bir menzil ötesinde Dudan'a gelince bir mola verdi. Burada, yağma sonucu ele geçen "ganimetin 1/5'i hazineye alındıktan" sonra, tacirlerin zararlarının tek tek tespit edilip ödenmesini, noksan kalan kısım olursa bunun Mübarizüddin'in emrine bırakılan paydan, bunun da yetmemesi durumunda da "devletin hazinesi"nden karşılanmasını, ayrıca Selçuklu hâkimiyetindeki yerlerde "ne ticareti yapılırsa yapılsın, hangi tacir geçerse geçsin, başta bâc ve 'ubûr olmak üzere, o zamana kadar alımakta olan bütün ticarî vergilerin kaldırılmasını" emretti.24

XIII. yüzyılın sonlarına doğru eserini kaleme alan İbn-i Bibi (ö. 1296 sonrası) çok önemli malumat vermekle birlikte, yüzyılın başlarında cereyan eden Antalya'nın zaptı ve sonrası ile ilgili haberleri birbirine karıştırmıştır. Antalya ele geçirildikten bir süre sonra, muhtemelen 1207-1209 arasında, bu şehirde ticarî çıkarları bulunan siyasî güçlerle, I. Gıyasüddin Keyhüsrev'in andlaşma yapmak zorunda kaldığı ve bu andlaşmalarda bir takım imtiyazlar verdiği bilinmektedir. Müellif, vergi kaldırmanın bir imtiyaz olduğunu bildiği halde bunu Sultan'ın bir ihsanı gibi göstermiştir. Halbuki Akdeniz ticaretinin bu önemli merkezi askerî olarak ele geçirilse de, burada ticarî çıkarları olan, başta vergi muafiyeti olmak üzere pek çok ayrıcalığı çok önceden elde etmiş güçlerin haklarını birden ellerinden almak mümkün değildi. Ancak Selçuklu Devleti fiskalist batıasya devleti'ne dönüşmede belli bir mesafe kat edip güçlendikçe bu andlaşmalar artık

mütekabiliyet esasına göre düzenlenecek ve küçük orandada (%2) olsa gümrük konacaktır.

Antalya, Bizans döneminde de Venedikliler için önemli bir ticaret merkeziydi. Daha 1082'de I. Aleksios Komnenos'a (1081-1118) yardım karşılığında Bizans ile yapmış olduğu bir antlaşma gereğince Antalya başta olmak üzere Bizans'ın hâkimiyeti altındaki sahillerde, adalarda ve şehirlerde büyük bir ayrıcalıklar elde etmişlerdi. Selçuklular ile yapılacak antlaşmalarla mukayese etmek için bu antlaşmanın hükümlerine kısaca temas etmek gerekiryor. Bizans memleketlerinde her türlü vergiden muaf olarak serbestçe ticaret yapabileceklerdi. Antlaşmaya göre Lazkiye (Laodicée) ve Antakya'dan kıyı boyunca o dönemde henüz Selçuklu hâkimiyetine girmemiş Kilikya'da Mamistra (Mopsueste), Adana (Adatia), Tarse, Pamfilya'da Antalya, kuzeye doğru, Sakız, Efes, Foça (Foglia)'da biten bir hattan Yunanistan'a geçer ve burada bir dizi ticaret merkezlerini de içine aldıktan sonra Edirne, Apros üzerinden Megalopolis'e (İstanbul) kadar pek çok ticaret merkezinde istedikleri gibi ticarî faaliyetlerini yürütebileceklerdi. Üstelik İstanbul'da Venediklilere özel bir mahalle de tahsis edilecekti. Bizans'ın hâkimiyeti altındaki yerlerde yaşayan Venedik tebaası imparatorluğun yargı yetkisi dışında kendi kanunlarına göre yargılanma (exterritorialité des lois) ve aralarındaki anlaşmazlıklarda özel mahkemeler kurma hakkı verilecekti. Ayrıca Venedik'i yüceltici unvan ve bağışlar verilecekti. Böylece Venedik Doğu'da ilk müstemleke imparatorluğunu kurdu.25

1082'de Anadolu'nun büyük bir kısmı Türkler tarafından zapte dilmiş olmasına rağmen Venedikliler siyasî muhatap olarak Bizans'ı kabul ediyordu. Çünkü Yarımada'nın önemli liman şehirleri hâlâ Bizans'ın hâkimiyeti altındaydı. Venedikliler 1082'de elde ettiği bu ayrıcalıkları korumak için Levant ticaretinden tamamen çekilinceye kadar elinden ne

geliyorsa yapacaktır. Nitekim I. Manuel Komnenos (1143-1180) onlara bu önemli ticaret merkezinde serbestçe ticaret yapma hakkını, 1148 tarihli buyruğuyla tekrar tanıdı ve 1199 tarihinde III. Aleksios Angelos bunu yeniledi.26 1204'den sonra da yarımadada siyasî bir güç haline gelen Latinler, aynı dönemde Selçuklukluların sahil şehirlerini bir bir ele geçirerek gücünü daha da artırması üzerine, bu defa yarımadadaki siyasî muhatabı olarak Selçukluları görmeye başlayacaktır. Özellikle Venediklilerin, İtalyan asıllı Aldobrandini'nin idaresindeki Antalya şehri Selçukluların eline geçince, bu bölgelerdeki imtiyazlarını kaybetmemek için yeni hâkimlerle derhal bir andlaşmaya oturacağı aşikârdı. Nitekim şehrin Selçuklular tarafından ilk ele geçirilişinin (1207) hemen akabinde bir ticaret ve dostluk andlaşması imzaladılar. Andlaşma talebi her zaman olduğu gibi Venedikliler tarafından gelmiş olmalı. Çünkü Sultan, şehri Latinlerden nefret eden Rumların yardımıyla zapt etmişti. Bunun karşılığında da Rumlar şehirde ayrıcalıklı konuma gelmişti. Fakat daha sonra Rumların Selçuklu yönetimine isyan etmesi, Sultan'ın taraf değiştirdiğini gösteriyor. Çünkü 1204'den sonra yarımadada artık ciddî bir siyasî güç haline gelen Latinlerle dostluk tesis etmek, yarımada'daki siyasî dengeler açısından Selçukluların da işine gelmiş olmalı.

Antalya'nın ele geçirilmesi burada çıkarları olan güçleri bir anda Selçuklu Devleti'nin muhatabı haline getirmişti. İhtiyaçlarının büyük bir kısmını Türkiye ve Suriye'den karşılayan Kıbrıs Krallığı, kendisi için hayatî önemi haiz Antalya şehri Selçukluların eline geçince, Selçuklu Sultanlığı'na yakınlaşarak bir ticaret ve dostluk antlaşması imzaladı. Bu antlaşmanın tarihi kesin olarak bilinmiyorsa da Kıbrıs Kralı Hugue'ün (1210-1218) Sultan I. İzzeddin Keykâvus'a (1211-1220) gönderdiği Ocak 1214 tarihli mektupta geçen "Aramızda altı yıldan beri yeminle tasdik edilmiş dostluk var…"27 ibaresi, münasebetlerin 1207 veya 1208 tarihinde

-krallığın Gautier de Montbéliard'in niyâbetinde iken- başladığını ortaya koyuyor.28 Mamafih Selçukluların Antalya'daki hâkimiyeti çok uzun sürmedi, şehri elleriyle Selçuklulara teslim eden Rumlar Sultan I. Keyhüsrev'in ölümünden sonra isyan çıkartarak, şehirdeki müslümanları katledip mallarını ve mülklerini talan ettiler.29

Bu aynı zamanda Selçuklu Devleti'nin XIII. yüzyılın başlarında dahi liman şehirlerinde hüküm süren oldukça güçlü ve karmaşık çıkar ilişkilerini çözüp zapt edebilecek ve hâkim olduktan sonra da bunu sürdürebilecek güce hâlâ sahip olamadığı anlamına geliyordu. Karanın tartışmasız hâkimleri, deha sahibi Türkmen Begi Çaka'dan bu yana, hâkimiyetlerini bir türlü sahillere doğru genişletememiş, genişletse dahi burada uzun süre tutunamamıştı. Muhtemelen bu şehirlerde güvenliği tesis edecek uygun askerî yapı henüz tam anlamıyla tesis edilememişti. Ayrıca güneyde Kıbrıs Krallığı'nın, kuzeyde Trabzon Devleti'nin Yarımada sahillerindeki çıkarları Selçuklu hâkimiyetinin sürekliliğini güçleştiren etkenlerin başında geliyordu. Bu yüzden Karadeniz'in önemli ticaret merkezlerinden Trabzon zaman zaman vasallığı kabul etmekle birlikte, Selçuklularca hiç bir zaman zapt edilemezken, Samsun da Trabzon Devleti ile Selçuklu Devleti arasında sık sık el değiştirdi.30

Karadeniz havzasındaki önemli ticaret merkezlerinden biri olan Sinop (Sinopolis) ise I. İzzeddin Keykâvus döneminde ancak anlaşma yoluyla teslim alınabildi (1214). Şehrin valiliği Hetum'a verildi. Çıkartılan bir fermanla ülkenin muhtelif bölgelerinde yaşayan, zengin tüccardan (hâce) ve havâss'dan insanlar bir takım imtiyazlar verilerek Sinop'a çağrıldı. Kargaşadan kaçan yerli ahalinin de çıkarılan naibler vasıtasiyle tekrar yurtlarına dönmesi sağlandı.31 Sinop'un ele geçirilişinden sonra Selçuklular, Latinler, özellikle Venedikliler ve Trabzon Devleti'nden sonra ticarî yönden Karadeniz'de üçüncü güç haline geldi.32 Akdeniz'e mahreç

bulan önemli liman şehirlerinden Antalya’nın kesin olarak istirdadı da yine Sultan I. Keykâvus döneminde gerçekleşti.33 Şehrin ele geçirilmesinden sonra Türkiye Selçuklu Devleti ile Kıbrıs Krallığı arasında yeni bir ticaret ve dostluk andlaşması imzalandı (1216).

Bu andlaşma aşamasına bir hazırlık safhasından geçilerek gelinmişti. 1216 öncesindeki yazışmalar Kıbrıs Krallığı ile Türkiye Selçuklu Devleti arasında imzalanmış ilk andlaşmaya göndermeler yapıyordu. Bu mektuplardan ilki 1213 tarihinde Sultan tarafından gönderilmişti. Günümüze ulaşmamış bu mektuba Ocak 1214’te Kral Hugue cevap yazmıştır. I. Gıyaseddin Keyhüsrev’in Antalya’yı zaptından sonra, Gautier de Montbéliard ile yaptığı andlaşma ve Sultan’ın 1213 tarihinde göndermiş olduğu ilk mektup hakkındaki malumat ancak bu cevabî mektuptan edinilebilmektedir. 1216 tarihli nihaî andlaşma öncesinde daha başka mektuplaşmalar da olmuş ve bunlardan Kral’a ait iki tarihsiz mektup günümüze kadar gelmiştir. Asıl andlaşmayı oluşturan ahid-nâme niteliğindeki son iki formel mektuptan Kral’a ait olanın üzerinde 19 Temmuz 1216 tarihi, Sultan’a ait olanın üzerinde ise Eylül 1216 tarihi yazılıdır. 1216 öncesinde Hugue ile Keykâvus arasında teatî olunan mektupların hepsi Kral ile Sultan arasındaki bu dostluğa vurgu yapmaktadır. 1216 tarihli ahid-nâme ise Kıbrıs Krallığı ile Selçuklu Sultanlığı arasında 1208’den beri varolan, 1214 öncesinde ve sonrasında teatî olunan mektuplarda da devam ettiği izhar edilen dostluğun, şehrin ikinci kez zaptından sonra yenilenmesi ve takviyesinden ibarettir.

Muhtevasına gelince; mütekabiliyet esasına göre düzenlenmiş ve üç yıl ile tahdid edilmiş ahid-nâmeye göre, her iki tarafın tüccarları ve gemileri tarafların topraklarına ve limanlarına mutad vergiyi34 ödedikten sonra serbestçe girip çıkacak ve dilediği gibi hareket edebilecekti. Eğer denizde, taraflardan birine ait insan ve eşya yüklü bir korsan gemisine rastlanırsa, bu

gemiler derhal sahile getirilecek, içindeki korsanlık malları karşı tarafa iade edilmek için müsadere edilecekti.

Ayrıca buna Kral, karşı tarafın memleketinden gelen korsanlar yakalandığında gemileri batırılacak hükmünü de ilave etmişti. Her iki tarafın tebaasına ait bir gemi tarafların kıyılarında kazaya uğrarsa mallar muhafaza edilecek ve en kısa zamanda karşı tarafa iade edilecekti. Kralın gönderdiği mektupta ayrıca hasara uğramış gemilerin "mutad olduğu üzere adaletsizce yağmalanmaması" özellikle talep ediliyordu. Bu hükümden Sultanlığa ait kıyılarda, hasara uğrayan gemileri yağmalamanın meşru olduğu anlaşılıyor.35 Kral'a ait ahid-nâmede eğer Ermeni Kralı, Antakya prensi veya başka Hıristiyan taraflardan biri bir yardım istediğinde, bu ahid-nâmedeki hükümlerin onlara da teşmil edileceği belirtilmiştir. Tek taraflı gibi görünen bu şarta Sultan'ın şu ifadesi cevap olabilecek niteliktedir: "…bu dostluk gereğince, onun krallık devleti içindeki bütün insanlara ve bütün ülkesindeki tüccarlara ve diğerlerine bizim bütün Sultanlığımız memleketlerine girmek ve çıkmak, korkusuz, tamamen serbest ve itirazsız olarak vuku bula". Buradaki "diğerleri" ifadesi sanki Kral'ın sözünü ettiği üçüncü tarafları da içine almaktadır. Bu ahid-nâmelerde dikkati çeken bir diğer husus, hukukî mevzuların üzerinde neredeyse hiç durulmamasıdır. Muhtemelen tarafların memleketlerindeki mer'î hukuk zimnen kabul ediliyordu.

Farklı kavimlere mensup pek çok tüccarı bünyesinde barındıran ve önemli bir ticaret merkezi olan Kıbrıs adası da Selçuklular için çok önemliydi. Antalya limanı vasıtasıyle Türkiye'den şap, yün, ipek, ipekli kumaşlar, pamuk, halı, kilim, Ankara tiftiği, deri, sabun, boyacılı

ğa ait çeşitli maddeler, şarktan gelen baharat ve diğer emtiayı ithal ediyordu. Bunların bir kısmı Kıbrıs üzerinden Avrupa'ya, Avrupa'dan gelen malların bir kısmı da yine aynı yolla Türkiye'ye getiriliyordu. Buna karşılık

Kıbrıs, yün kumaş, keten, göztaşı (zâc-ı Kıbrıs), zamk ve şarap ihraç ediyordu. Bu emtianın önemli bir kısmı da Selçuklular tarafından satın alınıyordu.36

XIII. yüzyıl Selçuklu Türkiyesi'nde ticarî hayatın canlanması için konjonktür de oldukça müsaitti. Haçlıların Suriye ve Filistin'de kurdukları küçük krallıklar, Mısır sultanları tarafından bir bir ortadan kaldırılınca, Latin tacirler büyük bir darbe almış ve bu önemli ticaret merkezlerindeki hâkimiyetleri büyük ölçüde sarsılmıştı. Üstelik bunlar tekrar faydalanamayacakları şekilde de tahrip ediliyordu. Askolon ve Kayseriya (Kaesarea) gibi bazıları kaybolup giderken, Yafa ve Akka gibileri de önemlerini yitirerek küçük birer şehre dönüşmüştü. Böylece 1191-1322 arasında Doğu Akdeniz'deki Haçlı devletlerinin ellerindeki kale ve limanlar tamamen yerle bir edilmiş oldu. Bu gelişme Latin tüccarlarını, Doğu'nun emtiasına ulaşabilmek için Türkiye güzergâhını kullanmak veya buralardaki ticaret merkezleriyle bağlantı kurmak zorunda bıraktı.

Selçuklu Devleti ile Latinler arasındaki ilk ilişkiler, daha önce de belirtildiği gibi I. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde, Antalya'nın ilk ele geçirilişinden sonra başladı ve daha sonra güçlenerek devam etti. 1220 öncesine ait herhangi bir belge mevcut olmamakla birlikte, 1220 tarihli belgedeki "merhum babasının, kardeşinin ve kendisinin fermanı hükmünce…" ibaresi bundan önce Selçuklular ile Venedikliler arasında en az iki ticaret ve dostluk andlaşması yapıldığını ortaya koyuyor. Buna göre andlaşmalardan ilki I. Gıyasüddin Keyhüsrev döneminde, muhtemelen 1209'da37 imzalanmış, sonra I. İzzeddin Keykâvus tarafından da yenilenmiştir.38 I. Alaeddin Keykubâd da tahta çıkışının (1220) hemen akabinde, muhtemelen Venediklilerin talebi üzerine daha önce imzalanmış bu andlaşmayı bir ferman ile yeniledi.

8 Mart 1220 tarihli Venedik-Selçuklu Antlaşması, Selçuklu elçisi emir Sipehsalar Şemsüddin Emir el-Gazi'nin Venedik Podestası Jacobus Teopulo'ya götürdüğü, Sultan I. Alaeddin Keykubad'ın taahhütlerini içeren ahid-nâme ya da ferman ile Venedik Podestası'nın Latince olarak kaleme aldırdığı Venedik Dukası'nın ahid-nâmesinden oluşmaktadır. Sultan'ın taahhütlerini içeren Jacobus Teopulo'ya verdiği vesika yani ferman günümüze gelmemiştir. Fakat Venedik Dukası'nın taahhütlerini içeren metinde, önce Sultan'ın gönderdiği ferman hem şeklen hem de muhteva olarak yeniden tasvir edilmiştir. Podesta'nın hazırladığı ve Venedik tarafının taahhütlerinden oluşan metinde (muahede-nâme) önce Selçuklu Sultanı'nın taahhütleri zikredilmiş, arkasından Venedik Dukası'nın taahhütleri sıralanmıştır.39 Elimize gelen ahid-nâmede Sultan'a ait fermanın kırmızı harflerle yazıldığı ve Sultan'ın altın mührüyle de mühürlendiği belirtilmektedir. Aynı şekilde Venedik Dukası'nın taahhütlerini içeren belge de kırmızı harflerle yazılmış, altına Venedik Dukası'nın altın mührü konmuş ve kırmızı mühür mumuyla da mühürlenmiştir.40

Andlaşmanın hükümlerine gelince; antlaşma iki yıl ile tahdid edilmiş bir dostluk ve ticaret antlaşmasıydı. Taahhütlerden Selçuklu sultanının tebaası ile Venedik Dukası'nın tebası ve onun yerine kaim olacak despotlarla, Suriye ve başka yerlerde onların hükmü altındaki Venediklilerle, onların tacirleri yararlanacaktı. Andlaşmanın hükümleri geneli itibariyle mütekabiliyet esasına göre düzenlenmişse de bazı hükümleri, gümrük, selamlama ve yargılama, tek taraflıydı. Mütekabiliyet esasına göre düzenlenmiş hükümlere göre, her iki tarafın tebaası ve ona bağlı olanlar, karşı tarafın memleketinde, denizde ve karada serbestçe ticaret yapacak ve hiç kimse buna engel olmayacaktı. Taraflardan birinin gemisi karşı tarafın denetimindeki sularda tehlikeye maruz kalacak olursa derhal yardım edilecek ve ele geçen eşyayı taraflar birbirine iade edeceklerdi. Eğer gemi

batacak olursa içindeki emtia geri verilecek ve insanlar yabancı da olsa hapsedilmeyip serbest bırakılacaktı.

Tarafların gemileri düşman gemiler tarafından takip edilecek olursa karşı tarafın kıyısına yanaşmasına ve sığınmasına izin verilecekti.41 Tek taraflı hükümlere gelince, Venedikliler Sultan'ın memleketinde, tıpkı babası ve kardeşinin devrinde olduğu gibi gümrük olarak malın değerinin (ad valorem) %2'sini verecekti.42 Fakat Selçuklu tebaasından tacirler Venedik hâkimiyetindeki yerlerde carî vergiyi ödeyeceklerdi.43 Sultan'ın fermanına göre kıymetli taşlar, inciler, işlenmiş veya ham gümüş, altın ve zahireden gümrük resmi alınmayacaktı.44

Ayrıca ferman, Venediklilerle diğer Latinler, Pizalılar veya diğer kavimler arasında Sultan'ın memleketinde bir ihtilaf vuku bulacak olursa, bu davaya Venedikliler arasından seçilen bir jüri (hususî mahkeme) bakacaktı. Katil ve hırsızlık vak'aları bunun dışında tutulacak, bu suçlara "Sultan'ın kendi mahkemesi" (curia) bakacaktı.45 Venediklilerin hâkimiyeti altındaki yerlerde Sultan'ın tâbiiyyetindeki insanlardan biri ölürse malları, ortakları arayıncaya kadar korunacak ve herhangi bir münazaa ve davaya hacet kalmadan geri verilecekti. Eğer bir kimse adı geçen yerlerde, Sultan'ın tebaasından birine karada ve denizde zarar verecek olursa alınan mallar tahkikattan sonra o şahsa geri verilecek, eğer haksız olarak alınan mallar zarar görürse tazmin edilecekti. Selçuklular lehine olan tek yanlı bir hüküm de ister kendi isterse başkalarının gemileriyle gelsin Selçuklu tebaasından tacirlerin selamlanmasıydı.46

I. Alaeddin Keykubâd tahta çıkışından bir yıl sonra, Akdeniz'e mahreç bulan, Rumların Kalonoros, Avrupalıların Kandelore olarak adlandırdığı bir diğer önemli ticaret ve liman şehrini kuşatılmış, diğerleri gibi burasıda şehir sakinleriyle anlaşılarak teslim alınmıştır.47 Sultan'ın ismine istinaden de

şehre Alanya (Alaiye) ismi verildi. Böylece Selçuklular, Akdeniz'e açılan Antalya, Alanya (Alaiye) ve Ayas (Yumurtalık) limanlarından en önemli ilk ikisini ele geçirmiş oldu. 1229-1236 yılları arasında da burada kuvvetli bir tersane inşa edildi.48 Bu girişimler, Selçukluların Karadeniz'den sonra Akdeniz ticaretinde de söz sahibi olmak istediğini ortaya koyuyordu.

1220 tarihli Venedik-Selçuklu Antlaşması iki yıl ile sınırlandırılmışsa da zaman zaman yenilendiği tahmin edilmektedir. Nitekim İtalyan kaynakları, Venedik Dukası'nın 1228 tarihinde Alaeddin Key kubâd'a Filippo Iuliano isminde bir elçi gönderdiğini zikretmektedir.49 Hatta Filippo Iuliano Konya'da karşılaştığı, bir elçilik üyesi olan Marco Longo'nun Sultan'a zırh ve silah hediye ettiğini biraz da öfkeli bir şekilde nakleder.50 Venedikliler Moğol hâkimiyeti sonrasında da Türkiye ile olan ilişkilerini sürdürdü. 1253 tarihinde Konya'yı ziyaret eden Rubruck bu şehirde ticaret yapan birçok Venedikli ve Cenevizli tüccarlara rastladığını, Cenevizli Nicolo di Siro ve Venedikli Bonafatius Malendino adlarında iki tacirin Selçuklu başşehrine yerleştiklerini, bir şirket kurarak bütün Türkiye'deki şap üretimini tekellerine aldıklarını, Sultan'ın (andlaşmaya göre) bunlardan başkasına şap sattırmadığı için de fiyatları bunların belirlediğini, bu yüzden şapın fiyatının 15 altından 50 altına çıktığını rivayet eder.51 Bu ve diğer malumat dikkate alındığında Venediklilerin Türkiye topraklarındaki imtiyazlarını, Moğol hâkimiyeti sonrası daha da genişlettiği açıkça görülür.52 1255 tarihli Venedik bahriye nizamnamesine göre bu tarihlerde Venedikliler İskenderiye ile Antalya arasındaki serbestçe ticaret yapıyordu.53

Yarımada sadece Venediklileri değil, başka Avrupalı tacirleri de ağırlıyordu.54 1220 tarihli muahede-nâmede geçen "Venedikliler veya başka Latinler, Pizalılar veya diğer kavimler…" ibaresi, Venedikliler dışında başka tacirlerin de Yarımada'ya gelip gittiği ortaya koyuyor.

Cenevizlilerin daha 1156’da Antalya ile ticaret yaptığı bilinmektedir.55 Provenslılar İtalyanlarla birlikte, Latin hâkimiyetinden yaklaşık bir asır sonra, Kıbrıs adasına yerleşmiş ve bir takım imtiyazlar elde etmişlerdi. Muhtemelen bu tarihten itibaren, fakat kesin olarak 1236’dan sonra Konya ve Türkiye’nin güney ve batı sahilleriyle Kıbrıs arasında bir transit ticaret ağı kurmuşlar ve Türkiye’den Kıbrıs’a %1 gümrükle ticarî emtia sevketmeye başlamışlardı.56

1224’e doğru Venedik hükümetinin kendi tebaasından tacirlerin Mısırla ticaretini yasaklama kararı57 Levant ticaretinde Selçuklu Türkiyesi’nin önemini bir kat artırmıştı. Bu karar sadece Venediklileri değil, gemi yapımında kullanılan malzemeyi daha önceleri Batılı devletlerden veya onların vasıtasıyla temin eden Mısır’ı da bu ihtiyaçlarını karşılamak için kuzeydeki Türkiye limanlarına yöneltti. Alaiye (Kalonoros) ve Antalya limanlarından, İskenderiye ve Suriye limanlarına, başta gemi yapımında kullanılan zift, kereste olmak üzere, gıda maddeleri, kuru kayısı, halı, at, köle ve deri mamulleri taşınırken, aynı yoldan, keten, şeker, Mısır giyecekleri, sarıklar, ipekliler, yünlüler, kumaşlar, Doğu ve Güney Asya’dan baharat, çivit, sabun, kalay, kurşun gibi emtia geliyordu.58

Selçuklu Türkiyesi, sadece Mısır için değil diğer İslam ülkeleri için de önemliydi. Batı Asya ticaretinin en önemli merkezlerinden şam, Bağdat, Tebriz ve Sivas ile bağlantı büyük ölçüde Yarımada üzerinden kuruluyordu. İslam devletleri aralarındaki ticarî ilişkileri artırmak için karşılıklı taahhütler veriyorlardı. Celalüddin Harezmşâh, I. Alaeddin Key kubad’a yazdığı mektupların birinde, ticarî münasebetlerin devam edeceği ve tacirlerin Harezm ülkesine rahatlıkla girebileceklerini taahhüt ediyordu.59 Selçuklu tacirlerinin Doğu’ya seyahat edip etmediklerini bilmiyoruz, fakat XIII. asrın sonlarında, Konya’dan Hindistan’a ticarî gayelerle seyahat eden bir tacirden Eflâkî eserinde söz etmektedir.60 İslam ülkeleriyle olan ticarî

münasebetler Selçuklu ülkesinin doğusundaki kargaşa yüzünden zaman zaman tehlikeye girse de devlet derhal bunun önlemlerini alıyordu. Nitekim Harezmliler ve Moğolların önünden kaçan göçebelerin sebep olduğu bu kargaşaları engellemek maksadıyle, Kemalüddin Kamiyar Ahlat ve Bitlis taraflarına seferlere gönderilmişti.[61] Yine Sultan I. Alaeddin Keykubâd göçebelerden başka Konya-Şam güzergâhını sürekli tehlikeye düşüren Ermenilerin üzerine, 622/1225 senesinde Çaşnigir Mübarizüddin Çavlı'yı göndermişti.[62]

Sinop'un zaptından sonra Karadeniz'e çıkış kapısı bulan Türkiye Selçuklu Devleti, Karadeniz'in güvenliği ortadan kalktığında, menfaatleri icabı siyasî çekişmelere katılarak müdahale etmeye başladı. Nitekim Kıpçak, Bulgar ve Rus diyarlarından gelen tacirlerin malları yağmalanıyordu. Mağdur tacirlerden biri durumu Sultan'a arzederek ondan yardım istemişti.[63] Bu ve benzeri Selçuklu menfaatine ters düşen gelişmeler, I. Alaeddin Keykubâd'ın Karadeniz siyasetine ağırlığını koymasına zorunlu hale getirdi. Sultan'ın emriyle havzanın en önemli ticaret merkezlerinden Suğdak'a (Soldaia) sefer düzenlendi ve bölge bir süre Selçuklu Devleti'ne tâbi oldu. İkinci Moğol istilâsına (1239) kadar da Selçuklu korumalığında kaldı.[64] Suğdak ele geçirildikten sonra, adet olduğu üzere ele geçen ganimetten mağdur tacirin zararları karşılanmıştı.[65]

Kırım seferinde hedefin Suğdak olarak seçilmesinde diğer bir sebep de burasının Rusya içlerine kadar giden Türk ve Arap tacirler kadar, Kuzey ile Selçuklu ülkesi arasında ticaret yapan Rus tacirlerin de ana uğrak merkezi olmasıydı. Her türlü geminin yanaşmasına elverişli limanı, deniz ticaretini kolaylaştırıyordu. Kuzeyin deri ve kürkleri, Astragan (Ejderhan) yolu ile Asya içlerinden getirilen pamuklu ve ipekli kumaşlar, baharat, hatta Selçuklu ülkesinde yetiştirilen Ankara keçisinin yünü (tiftik), Kefe'de ya da Suğdak da pazarlanıyordu.[66] Türkiye ile Karadeniz'in Kuzeyi arasındaki

ticaret ağını 1253 tarihinde Rubruck şöyle tasvir ediyordu: “Sinop karşısında bulunan bir liman şehri Suğdak’a Türk tacirleri geldiği gibi, kuzeyden dönüp Türkiye’ye giden veya içinden geçen bütün tacirler uğrar. Onlar bu pazara kakım, sincap ve başka kürkler, deriler, bir kısım tüccarlar ise pamuklu, ipekli kumaşlar ve baharat getirirler…”67

Selçuklu Devleti en yakın komşusu Bizans ile zaman zaman siyasî sebepler yüzünden sekteye uğrasa da sıkı bir ticarî ilişki içindeydi. XIII. asrın ikinci yarısında Konya’dan İstanbul’a seyahat eden çok zengin tacirler vardı.68 Konyalı tacirler İstanbul’a kadar gidip Chonae’daki Aziz Mihail (Arcongelo Michele) panayırına katılıyorlardı.69 Bizanslı zenginler arasında Türk kumaşları oldukça rağbet görüyordu. Hatta İznik İmparatoru III. Ioannes Dukas Vatatzes (1222-1254), israfa engel olmak maksadıyla 1243 tarihinde, Türk kumaşlarının giyimini sınırlayan bir emir-nâme bile çıkarttırmıştı.70

Selçuklu Türkiyesi’nin etrafındaki önemli ticaret merkezleri şunlardı: Karadan, İran sahasında Tebriz, Irak’ta Bağdat, Suriye bölgesinde Şam, denizden ise Kıbrıs, Mısır’da İskenderiye, Karadeniz’in kuzeyinde Kırım. Türkiye’nin sahillerine gelince; Akdeniz’de Ayas, Alanya ve Antalya limanları, Ege’de Ayasulug, İzmir ve Foça limanları, kuzeybatıda İstanbul ve Karadeniz’de ise Sinop, Samsun ve Trabzon limanları geliyordu. Bu dayanak noktaları üç ana güzergâh ile birbirine bağlanıyor. Birincisi doğu-batı güzergâhı, ikincisi kuzey-güney güzergâhı, üçücüsü ise güneydoğuyu İstanbul’a bağlayan diyagonal güzergâh.

Selçuklu ülkesinden geçen kuzey-güney güzergâhı, İslam ülkelerinden gelen, Bağdat ve Halep’ten, Malatya-Sivas-Trabzon güzergâhını takip ederek Karadeniz’e çıkan, kuzeyin kürk ve köleleri ile aynı güzergâhdan geri dönen tacirlerle X. yüzyıldaki canlılığına tekrar kavuştu.71 Müslümanlar arasında çok rağbet gören Kıpçak köleleri Trabzon ve

Sinop limanlarından Türkiye'ye giriyor, köle ticaretinin önemli bir merkezi Sivas'da toplandıktan sonra buradan da diğer İslam memleketlerine gönderiliyordu. İbnü'l-Esîr Sivas'ın Suriyeli, Mezopotomyalı, Rus ve Kıpçak tüccarlarının buluşma yeri olduğunu kaydeder.72 Aynı şekilde İbn-i Saîd de Sivas'tan tacirlerin buluştuğu73 bir ticaret merkezi olarak söz eder. Transit ticaret merkezi olan Sivas, yerli emtianın ihraç edildiği merkezlerin de başında geliyordu. Meşhur Türk halıları Sivas pazarlarından alıcılarına ulaştırılıyordu. şehrin ticaret merkezi haline gelmesiyle birlikte, sınaî üretim yapan insanları da buraya çekmişti. Yünlü ve pamuklu dokumaları, gerek İslam gerekse batı dünyasında aranan mallar arasındaydı. Sivas sof (sûf-u Sivas)'nun şöhreti, dokumacılıkta oldukça gelişmiş İran'da dahi bilinmekteydi.74 şehirdeki iktisadî genişleme aynı zamanda şehrin bayındırlaşmasında ve kültür merkezi olmasında önemli katkıları olurken, sadece Selçuklu Türkiyesi'nin değil, Batı Asya'nın en güzel, aynı zamanda da en kalabalık şehirlerinden biri haline gelmesini sağladı.75 Bu şehir, XIII. yüzyıl sonlarına kadar önemini hiç kaybetmedi.

Antalya, Sinop ve akabinde Alanya'nın zaptından sonra, Karadeniz ile Doğu Akdeniz arasındaki yeni bir güzergâh daha transit ticarete açılmış oldu. Mısır'dan gemilerle Türkiye'nin güney sahillerindeki limanlara gelen tacirler, Antalya ve Alanya'dan, Konya-Ankara-Sinop yolu ile Karadeniz'e çıkıyorlardı. Çok kullanılmamakla birlikte Bağdat ve Halep yolu Malatya'da birleşerek, Sivas-Amasya üzerinden Samsun ve Sinop limanlarına ulaşıyordu. Selçuklu hâkimiyetinde olmasa da Ayas-Samsun yolu, transit ticaret açısından oldukça önemli bir güzergâhdı. Ayas'dan Konya ve Kayseri'ye gelen tacirler, Sivas-Amasya üzerinden Samsun'a ulaşıyorlardı. Bu yollar, Selçuklu yol ağının müsait olmasından dolayı rahatlıkla birbirlerine geçiş sağlayabiliyordu.76

Doğu-batı istikametindeki transit güzergâh ise İran'dan Türkiye'ye girdikten sonra iki kola ayrılıyordu. Bu kollardan biri Erzurum-Bayburt ve Zigana geçidinden sonra Trabzon, ikinci kol ise, Erzurum-Erzincan-Sivas-Kayseri-Aksaray-Konya üzerinden Antalya-Alanya ve Ayas limanlarına ulaşıyordu. Bu güzergâh ayrıca Gürcistan'ı Akdeniz limanlarına bağlıyordu. Konya, Doğu-

Batı ticaretinde Sivas'tan sonra ikinci derecede bir antrepo idi. Bağdat'tan gelen tacirler Mardin-Malatya-Elbistan-Kayseri-Aksaray-Konya-Antalya ve Alanya yolunu takip ediyordu. Halep'ten gelen tacirler ise Kayseri üzerinden aynı yolu takip ederek Akdeniz limanlarına ulaşıyordu. Bu dönemde Türkiye'nin batısı, orta ve doğusuna nazaran ticarî açıdan geri olduğu için, Konya'dan Ege limanlarına (Foça, İzmir, Ayasulug) çıkan sadece bir yol vardı. O da Eğridir-Burdur-Denizli güzergâhını takip ediyordu. Ayrıca İstanbul'u doğuya bağlayan yol; İstanbul-İzmit-İznik-Eskişehir-Akşehir-Konya-Ulukışla-Adana-Halep-Şam üzerinden Mısır'a ve Halep'ten ayrılan diğer bir kol ise Kilis-Nusaybin-Musul-Bağdat ve Basra'ya varıyordu.77

Pazarlar ve yılın belli bir döneminde kurulan panayırlar bu mübadele hacmini artırıyordu. Selçuklu Türkiyesi'nde kurulduğu bilinen en meşhur panayır, Kayseri'nin doğusundaki Pınarbaşı'na giden güzergâh üzerinde, bugünkü Pazarören'deki Yabanlu mevkiinde kuruluyordu. Bütün ülkeden tacirlerin katıldığı bu panayır her yıl baharda başlar ve kırk gün sürerdi. Burada köleler, kürkler, atlas ve sakallat kumaşlarından yapılmış elbiseler, kunduz, "deniz köpeği" ve burtas kürkleri alınıp satılırdı. Türkmen atları da bu pazarın en çok aranan emtiası arasındaydı. Diğer bazı panayırlarda olduğu gibi, Yabanlu Pazarı'nda da kusurlu malların kusurları gizlenir ve üstelik satılan bu mallar bir daha geri alınmazdı.78

Panayırlardan başka sürekli faaliyet gösteren pazarlar da kuruluyordu. Bunlardan en önemlisi Mardin'in güneyinde kurulan Koçhisar (Dunaysar, Kızıltepe) pazarıydı. Zamanla meskûn bir belde haline gelen pazar, canlı ticaret sebebiyle açılan han ve dükkanlar sayesinde nüfusu daha da artarak şehir haline dönüşmüştür. Artuklular zamanındaki imar faaliyetiyle hanlar, hamamlar, çarşılar ve medreseler inşa edilerek daha da bayındır hale getirilmişti. Özellikle Suriye, Türkiye ve Diyarbekir'den gelen tacirler burada buluşurdu. Yine bir diğeri Kırşehir-Kayseri güzergâhında kurulan Ziyaret Pazarı'dır ve bu da daha sonra kasabaya dönüşmüştür. Bugünkü Ilgın kasabasının bulunduğu mahalde bir zamanlar Yılgın Pazarı kuruluyordu. Amasya ile Tokat arasında pazar günleri kurulan Azîne Pazarı da dönemin meşhur pazarları arasındaydı. Bu büyük çaplı pazarların dışında şehirlerin etrafında haftanın belli günlerde küçük pazarlar kuruluyordu. Ayrıca şehirlerin yakınında, göçebelerin alış-veriş yaptığı "Türkmen Pazarları" adı verilen pazarlar kuruluyordu.79

XIII. yüzyıldan itibaren Selçuklu Türkiyesi, tüccarların buluştuğu görkemli bir "pazar" haline gelmişti. Ülkenin zenginliği çevre devletlerin iştahını kabartıyordu. Melîk Adil, Selahaddin'e Kılıçarslan'ın elindeki topraklara yönelmesini tavsiye ediyor, gerekçe olarak da "Buradaki daha çok şehir, asker ve paranın varlığını…" gösteriyordu.80 Moğol istilâsı öncesi Selçuklu Türkiyesi'ni ziyaret eden Saint-Simon, ülkenin hem şehirlerin hem de kırsalın refah içinde olduğunu nakletmektedir.81 Ondan uzun bir süre sonra, XIV. yüzyılda, coğrafyacı Ömerî aynı doğrultuda bilgiler vermektedir.82 Ömerî'nin çağdaşı 1332'de ölen Teodoro Lamenti Türkiye'ye ait ağıtlarında; buradan "Zorunlu ihtiyaç mallarından, hatta lüks emtiadan hiçbir şeyin eksik olmadığı bir ülke" diye söz eder.83

Canlı ticaret ondan geçinen asalakların, yani haydutların sayısını da artırmıştı. Eşkiyalık ve tabiat şartlarının getirdiği güçlükler Yarımada'dan

gelip geçen yolcuların ve kervanların güvenliğini tehlikeye sokuyordu. Bu ihtiyaç daha II. Kılıçarslan döneminde hissedilmeye başlamış ve ilk kervansaray da onun tarafından inşa ettirilmişti. Onu emirleri takip etmiş ve ticarî gelişmeye paralel olarak XIII. yüzyıldan itibaren kervansaray inşası süratle artmıştır. Öncelikle yoğun yolcu geçişin olduğu bölgelerde olmak üzere, neredeyse bütün ana güzergâhlar bu yapılarla emniyet altına alındı.84 Emniyetin herşeyin üstünde olduğu o dönem yolcu ve tacirler için bunun ne kadar önemli olduğu tasavvur dahi edilemez. Umera ve zenginler tarafından inşa ettirilen ve vakıfları sayesinde varlığını devam ettiren, işleyiş tarzı olarak dönemin içtimaî ve iktasadî yapısını anlaşılmasına oldukça önemli ipuçları veren Selçuklu dönemine ait kervansaraylardan 132'si ayakta kalabilmiştir.85 O dönemden pek çok kervansarayın günümüze ulaşamadığı bu güzergâhları kullanmış seyyahların verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Bugün sadece altı hanın ayakta kalabildiği Kayseri-Sivas güzergâhında İbn-i Saîd'in rivayetine göre XIII. yüzyılın ortalarında yirmi dört han vardı.86

Bu güzergâhların üzerindeki şehirler kısa zamanda hem iktisaden hem de nüfus bakımından büyüdüler. Artık şehirlerin dışında kendi malikânelerinde yaşayan toprağa bağlı soylu zenginler yerini, şehirlerde yaşayan kısa sürede büyük servetler edinmiş maceraperest, gezginci tüccarların oluşturduğu türedi zenginlere bıraktı. İktisadî genişleme ve nüfus artışıyla birlikte "kale şehirler" surların dışına taşarak açık şehirlere dönüştü. Ticaretin canlı olduğu güzergâhlardaki Konya, Kayseri, Erzurum, Sivas gibi açık şehirler gelişimlerini daha hızlı tamamlamıştır.87

1243 öncesi Selçuklu Türkiyesi'nde ticarî vergilere dair malumat yok denecek kadar azdır. I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Antalya'yı ele geçirince "Rum memleketinde ne ticareti yapılırsa yapılsın vergi alınmaması ve hangi tüccar geçerse geçsin bâc, ubûr, zarayib ve avarızdan muaf ve müsellem tutulmalarına dair" bir ferman çıkarmıştı.88 Burada geçen bâc ve 'ubûr aynı

anlama gelen terimler olabileceği gibi, ‘ubûr yol güvenliği karşılığında alınan resmi, bâc da gümrük resmini ifade ediyor olabilir. “Zarayib ve avarızdan muaf tutulsun” ifadesinden Yarımada’da tacirlerin özellikle zikredilen bu iki vergi dışında daha başka vergiler de ödemek zorunda oldukları anlaşılıyor. Bu vergilerin ne olduğu, hangi dönemlerde yürürlüğe sokulup ne zaman kaldırıldığı ve kimler tarafından ve ne şekilde toplandığı hakkında şu anki bilgimize istinaden bir şeyler söylemek mümkün gözükmüyor.

1243’ten sonra artık Türkiye’de yeni bir dönem başlayacak hâkimiyet yerleşik zihniyetin hâkim olduğu batıasya devlet yapısına dönüşme sürecini henüz tam anlamıyla tamamlayamamış Selçuklulardan, tıpkı 1071’de olduğu gibi başka bir göçebe kavim olan Moğolların eline geçecektir. Bundan sonra ticaret-siyaset ilişkisini Moğol valileri belirlerken, zenginlik de onların hazinesine akacaktır.

DİPNOTLAR

1 Türk göçleri öncesi Bizans şehri için bkz. Hudûdu’l-âlem mine’l maşrık ilâ’l mağrib, thk. Manoochehr Sotoodeh, Tahran, 1340, 185, krş. Hududu’l-alem, The regions of the World, trans. V. Minorsky, London 1970, 156-7; Alexander P. Kazhdan, “Vizantiyskie goroda v VII-IX vekach”, Sovesskaya Archeologiya, 21 (1954), 164-188;-Derevnia i gorod ve Vizantii IX-X vv, Moscow 1960; E. Kirsten, “Die Byzantinische Stadt”, Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, Munich, 1958. Bilhassa Anadolu’nın batısındaki şehirler için bkz. Clive Foss, Byzantine Cities of Western Asia Sardis, Cambridge, 1976;-“Late Antiquie and Byzantine Ankara”, Dumbarton Oaks Papers, 31 (1977), ss. 29-87;-“Archeology and the ‘Twenty Cities’ of Byzantine Asia”, American

Journal of Archeology, 81 (1977), ss. 469-486;-Ephesus after Antiquity, A Late Antique, Byzantine and Turkish City, Cambridge 1979;-Survey of Medieval Castles of Anatolia I: Kütahya, Oxford, 1958;-“The Persians in Asia Minor and the End of Antiquity”, English Historical Review, 90 (1975), ss. 721-47; P. Tivçev, “Sur les cités byzantines aux XIe-XIIe siècles”, Byzantinobulgarica, 1 (1962), ss. 145-182.

2 Göçebe Türkmenlerin yağma anlayışı hakkında bkz. M. Said Polat, Moğol İstilasına Kadar Türkiye Selçuklularında İçtimaî ve İktisadî Hayat, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 1997, 57-60.

3 İl tutma için bkz. Polat, Türkiye Selçukluları, 25-31. Ayrıca il kelimesi ve iştikaklarının hikayesi için bkz. Şinasi Tekin, İştikakçının Köşesi, Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler, İstanbul 2001, 103-119.

4 1175 öncesi siyasî yapı için bkz. M. Said Polat, “Türkiye’de İlk Beglikler ve Kabilevî Siyasî Birliklerin Ortaya Çıkışı (1071-1175)”, TTK Belleten, (Baskıda).

5 Göçebe-yerleşik ilişkisi için bkz. Polat, Türkiye Selçukluları, 55-66.

6 John Kinnamos, Deeds of John and Manuel Comnenus, trans. Charles M. Brand, New York, 1976; Niketas Choniatês, O City of Byzantium, trans. Harry J. Magoulias, Detroit 1984, 22.

7 Claude Cahen, La Turquie pré-ottomane, Istanbul-Paris 1988, 115-6.

8 Mihail (Süryani Patrik), Vakayinâme, trc. Hrant D. Andreasyan, (Türk Tarih Kurumu adına tercüme edilmiş fakat yayımlanmamıştır), 42.

9 Buna dair bir hayli malumat bulmak mümkün. Mesela 598/1201-1202 tarihli bir vakıf senedinde, Konya’daki eski sûk’un yanındaki yeni sûk’da iki büyük Tebrizli tacir ile bir Konyalı Türk tacirden sözedilmektedir bkz. Osman Turan, “Selçuklu Devri Vakfiyeleri I, Şemseddin Altun-aba,

Vakfiyesi ve Hayatı”, TTK Belleten, XI/42 (1947), 224 vd.; Cahen, Turquie, 123; Erdoğan Merçil, Türkiye Selçukluları’nda Meslekler, Ankara 2000, 149-50.

10 İsenbike Togan, “Asya’da İmparatorluklar ve Ticaret Yöntemleri”, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e I. Uluslararası Tarih Kongresi, Ankara 24-26 Mayıs 1993, İstanbul 1998, 133-40. Türkmen göçleri ile Latinlerin İstanbul’u ele geçirişinin ticarete etkilerini değerlendiren Cahen, birinin ticareti canlandırırken ötekinin altüst ettiğini tespitini yapmıştır (Cahen, Turquie, 122).

11 Alessio Bombacı, L’Impero Ottomano, Torino, 1981, 80, naklen Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, Selçuklular’dan Bizans’ın Sona Erişine, İstanbul 1990, 96.

12 Uğur Tanyeli, Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11. -15. yy.), İstanbul 1987. Ayrıca Avrupa’daki şehirlerin evrimi ve ticaretle ilişkisi için bkz. Henri Pirenne, Orta Çağ Kentleri, Kökenleri ve Ticaretin Canlanması, trc. şadan Karadeniz, İstanbul 1991.

13 W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, trc. Enver Ziya Karal, Ankara 1975, I, 178, 362.

14 Ebu Hamid el-Gırnatî, “Tuhfetü’l-elbâb”, kısmî yayın ve tercümesini yapan Gabriel Ferrand, JA, 207 (1925), 133; Cahen, Turquie, 122. Kaynaklar, XI. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar Karadeniz havzasında Alan tüccarlarının ticaret hayatında oldukça etkin olduğu söylüyor. Bu dönemde Kırım ile bir taraftan Trabzon, diğer taraftan İstanbul arasında da yoğun bir ticaret vardı (A. Y. Yakubovsky, Altınordu ve İnhitâtı, trc. Hasan Eren, İstanbul 1955, 7). XI. asırdan sonra ise Karadeniz havzası büyük bir etnik değişime maruz kalmış, dolayısıyla buradaki ticarette bu etnik zümreler de etkili olmaya başlamıştır (A. Decei, “Karadeniz”, MEB İslam Ansiklopedisi, VI, 242).

15 Mihail, 101. Cahen tacirlerin sayısını 500 olarak verir krş. Cahen, Turquie, 122.

16 İbn-i Bibi, II, 123; Kerimüddin Mahmud-i Aksarayî, Müsâmeretü'l-ahbâr, trc. Mürsel Öztürk, Ankara 2000, 33; Osman Turan, "Selçuk Kervansarayları", TTK Belleten, X/39 (1946), 476 dipnot 11;-"Selçuklu Devri Vakfiyeleri I, Şemseddin Altun-aba, Vakfiyesi ve Hayatı", TTK Belleten, XI/43 (1947), 207.

17 Choniatês, 146.

18 Togan, 133.

19 Choniatês, 271-2. Selahaddin'in oğlu el-Aziz Osman 1186-1193 arasında Mısır valisi, 1193-1198 tarihleri arasında ise hükümdar oldu ve 29 Ekim 1198'de öldü (Choniatês, 402, dipnot 1349. Ayrıca bkz. C. E. Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi (Kronoloji ve Soykütüğü Elkitabı), trc. Erdoğan Merçil; Mehmet İpşirli, İstanbul 1980, 75). O. Turan Mısır hükümdarının adını Melikü'l-Adil olarak kaydetmiştir krş. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, Siyâsi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071-1318), İstanbul 1993, 240.

20 Choniatês, 290; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Metin, Tercüme ve Araştırmalar, Ankara 1988, 122-3. İmparator tüccarların mallarına tazminat olarak 5000 gümüş (50 mine) cevheri vermeyi kabul etmişti (O. Turan, Türkiye, 248).

21 İbnü'l Esîr, el-Kâmil fi't-tarih, Beyrut, 1966, XII, 241-2; Claude Cahen, "Le Commerce anatolien au début du XIIIe siècle", Mélange Louis Haphen, Paris, 1951, 92-93; Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, trc. Fikret Işıltan, Ankara 1991, 393. XIII. yüzyıldan sonra Türklerin verdiği isimle anılmaya başlayan Karadeniz ismi kaynaklarda; "Hazar Denizi", "Bahru'r-Rus", "Büyük Deniz" olarak veya kıyılarındaki büyük şehirlerin isimlerine nisbetle anılıyordu (Decei, 238-9).

22 İbn-i Bibi, I, 115-6. Bu bölgedeki yolların güvenliğini kaybetmesi sadece Müslüman tacirlerin değil, Antalya bağlantılı ticaret yapan diğer tacirlerin de güvenliğine halel getiriyordu. Haçlılar 1191'de Kıbrıs adasını ele geçirdiklerinde yiyecek temini için Yarımada'nın sahilleriyle bağlantı kurma ihtiyacı hissetmişler bu yüzden Yarımada'nın güneyindeki önemli ticaret merkezlerine çıkartma yapmışlardı. Latinler İstanbul'u ele geçirince, İskenderiye'den gelmiş maceraperest bir Latin olan Aldobrandini de Antalya şehrinin hâkimiyetini eline geçirmişti. Kıbrıs için oldukça önemli bir yerin idaresini ele geçiren Aldobrandini Kıbrıs kralına tâbii gibi görünüyor ve Kral'ın gönderdiği kuvvetlerce de korunuyordu (Choniatês, 351; Cahen, "Commerce anatolien", 93).

23 Rumların Sultan ile antlaşmasının sebebini kaynaklar her ne kadar kuşatmanın şiddetine bağlasa da bu andlaşma için, Sultan'ın Grek ahali üzerinde ağırlığı olan, sözü dinlenir Grek asıllı kayınpederi veya aralarında andlaşma olan İznik İmparatoru Laskaris aracı olmuş olabilir (İbn-i Bibi, I, 319-20; O. Turan, Türkiye, 281).

24 İbn-i Bibi, I, 115-21; O. Turan, Türkiye, 284-5; Cahen, Turquie, 67-8.

25 Heyd, I, 129-30; Ostrogorsky, 331-2; ş. Turan, 22-3.

26 Heyd, I, 334, dipnot 880.

27 O. Turan, Vesikalar, 139.

28 Gautier de Montbéliard, Kıbrıs Krallığı'nın gerçek banisi Amaury de Lusignan (1194-1205)'nın konnetabllığında bulunmuş Hugue'ün en büyük ablası Burgundia ile evli bir Fransız şövalyesiydi. Kıbrıs Kralı Amaury de Lusignan'nın ölümünden sonra on yaşındaki oğlu Hugue küçük olduğu için niyâbeten krallığın başına geçmiştir (Steven Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, trc. Fikret Işıltan. Ankara 1992, III, 119; Melek Delilbaş,

Türk Hükümdarlarına Ait Yunanca Ahidnâmeler ve Nâmeler (XIII-XV. yy.), Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Ortaçağ Tarihi, Ankara 1980, 21-22.

29 İbn-i Bibi, I, 162-3.

30 Choniatês, 286, 290; Paul Wittek, "Bizanslılardan Türklere Geçen Yer Adları", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I (1969), 220; O. Turan, Türkiye, 219, 242, 248.

31 İbn-i Bibi, I, 168-75; O. Turan, Türkiye, 302-7; Cahen, Turquie, 71-2. O dönemde tüccar için, bazergân, ehl-i bazar, hâce ve tâcir isimleri kullanılıyordu (Merçil, Meslekler, 147).

32 Cahen, Turquie, 125.

33 İbn-i Bibi, I, 162-7; İbn-i Vâsıl, Müferricü'l-kurûb fi ahbâr-ı benî Eyyûb, thk. Cemalüddin şeyyat, Kahire, 1953-1960, III, 233; Ahmed Tevhid, "Antalya Surları Kitâbeleri", Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, IX/86 (1341), 166-9; O. Turan, Türkiye, 308-12.

34 Tarihçiler Osmanlı-öncesi Türkiye'de mutad gümrük resminin, malın değerine göre (ad valorem) %2 olduğunu belirtseler de bu konuda referansları daha sonraki uygulamalardır. Dolayısıyla burada bu hususta kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Çünkü genelde mutad gümrük advalorem %10 idi. İtalyan devletleri Bizans İmparatorluğu, Haçlı Prenslikleri, Kıbrıs ve Ermeni Krallıklarında hiç gümrük ödemiyordu. Mısır'da ise bu oran malın cinsine göre %16'ya kadar çıkıyordu. Pisalıların 1215'de elde ettikleri berata göre altın ve gümüşte gümrük %10, diğer mallarda %16 idi. Pisalılar %2 oranındaki vergi ödeme imtiyazını 1291'de elde edebildi. Kilikya Ermeni Krallığında ise 1355'de elde etti (Heyd, I, 463; Ş. Turan, 122).

35 Bu ibare o dönemlerde carî olan hukukî bir kaideye gönderme yapmaktadır. Buna göre bir gemi fırtına dolayısıyla hasara uğrar veya

batarsa gemideki insan ve emtia hadisenin cereyan ettiği kıyılara hâkim devlete ait kabul edilirdi. Roma hukukuna aykırı ve gayr-i ahlakî görülen bu uygulama, 1079'da Latran'da aktedilen Konsil tarafından tel'in edilmişse de bir türlü yürürlükten kaldıramamışlardı. Fakat Venedikliler, Cenevizliler ve Kilikya Ermeni Krallığı kendi aralarında, yaptıkları akitlerle bu uygulamayı yürürlükten kaldırmayı başarmışlardır (O. Turan, Vesikalar, 113-4).

36 Zekeriyyâ Kazvinî, Asârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd, Beyrut, 1960, 240, 321; Francesco Balduccu Pegolotti, La pratica della mercatura, edit. Allan Evans, New York 1970, 34, 43, 293, 369, 376, naklen O. Turan, "Türkiye-Kıbrıs Münasebetleri", 218.

37 M. E. Martin, "Notes and Documents, The Venetian-Seljuk Treaty of 1220", English Historical Review, 96 (1980), 326.

38 Heyd, I, 333; O. Turan, Vesikalar, 124; Martin, 326. Ayrıca bu andlaşmaların değerlendirmesi için bkz. O. Turan, Vesikalar, 121-37; ş. Turan, 118-26.

39 Martin, 321. Jacobus Teopulo 10 Ekim 1219'den Haziran 1220'ye kadar İstanbul'da Venedik Podestası (Doge'un temsilcisi= vali, şehremini) olarak görev yapmıştı (Martin, 324). Elçi Emir Sipehsalar Şemsüddin Emir el-Gazi hakkında bkz. O. Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri III, Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri," TTK Belleten, XII/45 (1948), 136; O. Turan, Vesikalar, 64, 73, 132-4, not 39.

40 Metnin Türkçe tercümesi için bkz. O. Turan, Vesikalar, 143-6.

41 O. Turan, Vesikalar, 144-5; ş. Turan, 120.

42 O. Turan, Vesikalar, 144.

43 Venedik hâkimiyetindeki yerlerde yabancı tüccarlardan alınan gümrük %2. 5 (quarantesimo) idi (Ş. Turan, 122). Diğer memleketlerde alınan gümrüklerle karşılaştırıldığında Venediklilerin daha Gıyaseddin

Keyhüsrev döneminde gümrükte önemli bir imtiyaz elde etmişe benziyor. Gerçi İtalyan tacirler Bizans İmparatorluğu, Haçlı Prenslikleri, Kıbrıs ve Ermeni Krallıklarında hiç gümrük ödemiyordu (Ş. Turan, 122).

44 O. Turan, Vesikalar, 144. O. Turan bu hükmü değerlendirmeye tabi tutarak muahedede altın, gümüş ve değerli madenler için ithalatın, zahire için ihracatın serbest bırakılmış olması gerektiğini belirtiyor (O. Turan, Vesikalar, 130-1). Halbuki hüküm, O. Turan'ın yaptığı yoruma elverişli ayrıntıyı içermemektedir. Kıymetli madenlerin girişi için verginin kaldırılmış olabileceği düşünülebilir, fakat Türkiye'deki gümüş üretiminin yetersiz olup olmadığı ve yine o tarihlerde uzun süren kıtlıkların olup olmadığı göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Dolayısıyla bu cümlenin lafzından, gerek kıymetli madenlerin gerekse zahirenin hem ihracatının hem de ithalatının gümrükten muaf tutulduğu anlaşılıyor. Ayrıca O. Turan'nın bu görüşünü tenkit için bkz. Ş. Turan, 122-3.

45 O. Turan göre Curia ile başında kadıların bulunduğu şer'î mahkemelerin dışında örfî davaların görüldüğü, başında Sultan'ın emrinde çalışan Emîr-i dâd veya Emîr-i adl'in bulunduğu Dîvân-i adl diğer adıyla Dîvân-i mezâlim kasdediliyordu (O. Turan, Vesikalar, 131-2; Erdoğan Merçil, "Selçuklularda Emîr-i Dâd Müessesesi", TTK Belleten, 225 (1995), ss. 327-340).

46 Muahede-nâme'nin tercüme metni için bkz. O. Turan, Vesikalar, 143-6. Bu muahedenin değerlendirmesi için bkz. O. Turan, Vesikalar, 122-37; ş. Turan, 118-26.

47 İbn-i Bibi, I, 258-63; Bar Hebreaus, 516.

48 Wittek, "Selçukluların daha denize çok kısa bir süre önce kavuşmalarına rağmen, Alaiye'de kuvvetli bir tersane yaptırmalarını, onların denizciliğin ehemmiyetini çok iyi kavradıklarının en beliğ delili

olduğunu" belirtiyor (Paul Wittek, Menteşe Beyliği, 13-15. Asırda Garbî Anadolu Tarihine Ait Tetkik, trc. O. ş. Gökyay, Ankara 1986, 30).

49 Heyd, I, 333; Martin, 326.

50 Martin, 326.

51 Friar William of Rubruck, "The Journal of Friar William of Rubruck 1253 to 1255", Contemporaries of Marco Polo, edit. Manuel Komroff, New York, 1928, 206; Pegolotti, 369; G. I. Bratianu, Recherches sur le commerce génois dans la mer noire au XIIIe siècle, Paris, 1929, 165; şap o devirde Avrupa kumaş endüstrisinde kullanılan en önemli bir hammadde idi ve tüketiminin önemli bir kısmı Foça, Kütahya ve Şebinkarahisar'daki maden yataklarından karşılanıyordu. Bu maden yataklarının son ikisi Selçuklu Devleti'nin sınırları içindeydi bkz. Cahen, "Commerce Anatolien", 99; Claude Cahen, "L'alun avant Phocée", Revue d'histoire économique, 1965, ss. 443-49; ş. Turan, 99.

52 Cahen, 1245'de Saint-Simon'un Latinlere mahsus bir şap tekelinden bahsetmemesine istinaden Venediklilerin bu hakkı, Selçukluların Moğollar tarafından bozguna uğratılmasından sonra elde ettiklerini düşünüyor. Zaten Venedikliler pek çok imtiyazı buradaki devletlerin dış gailelerle başı dertte iken en zayıf anlarında elde ettikleri bilinmektedir. Belki bu imtiyazların artışı daha Babaî İsyanı'nda başlamış olup Moğol istilâsına direnme de Selçuklular yanında yer almaları sebebiyle daha da artmış olabilir. Çünkü Venedikli bir tüccar 1243 senesinde Konya'daydı ve Moğollarla yapılan Kösedağ Savaşı'nda askeri şef olarak görev yapmıştı bkz. Cahen, "Commerce Anatolien", 99.

53 Heyd, I, 335, dipnot 884.

54 O. Turan, Vesikalar, 124-5.

55 Heyd, I, dipnot 880.

56 Heyd, I, 406.

57 Heyd, I, 454-5; David Ayalon, “Memlûkler ve Deniz Kuvvetleri, İslam Alemi ile Hıristiyan Avrupa Arasındaki Mücadelenin Bir Safhası”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, 25 (1971), 46-8; ş. Turan, 97.

58 İbn-i Battûta, Tuhfetü’l-nüzzâr fî garâibü’l-emsâr ve acâibü’l-esfâr, pub. -trad. C. Defrémery-Le d’B. R. Sanguinetti, Faximile, Frankfurt, 1994, 259-60; Eflâkî, Menâkıbü’l-arifîn, thk. Tahsin Yazıcı, Ankara 1976-1980, I, 474, 489, II, 789;-Ariflerin Menkıbeleri, trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1989, I, 513, 530, II, 200; Heyd, I, 608, 612; Faruk Sümer, Yabanlu Pazarı, İstanbul 1983, 7-8.

59 O. Turan, Vesikalar, 83.

60 Eflâkî, Menâkıb, I, 91, Menkıbeler, I, 97.

61 O. Turan, Vesikalar, 79.

62 İbn-i Bibi, I, 317, 320; O. Turan, Türkiye, 342-3.

63 İbn-i Bibi, I, 316-7. Karadeniz havzasında tacize uğrayan tacirlerin Selçuklu sultanına durumlarını arzetmeleri, en azından siyasî açıdan Selçuklu Devleti’nin XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bu denizde sözü geçen en önemli güç olduğunu gösteriyor.

64 İbn-i Bibi, I, 325-45; Heyd, I, 329; A. Yakubovski, “İbn-i Bibi’nin XIII. Asır Başında Anadolu Türklerinin Sudak, Polovets (Kıpçak) ve Ruslara Karşı Yaptıkları Seferin Hikayesi”, trc. İsmail Kaynak, Anka

ra Üniversitesi Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, 12 (1954), 212; G. I. Bratianu, Recherches sur le commerce génois dans la mer noire au XIIIe siècle, Paris 1929, 169-70; O. Turan, Türkiye, 359-3; Cahen, Turquie, 125.

65 İbn-i Bibi, I, 344.

66 Ş. Turan, 101-2.

67 Rubruck, 54-5; Merçil, Meslekler, 148-9.

68 Eflâkî, Menâkıb, I, 136-7, Menkıbeler, I, 145-6.

69 Bombacı, 80, naklen ş. Turan, 96.

70 Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi 1243-1453, İstanbul 1974, I, 18-9; ş. Turan, 100.

71 M. Kemal Özergin, Anadolu Selçukluları Çağında Anadolu Yolları, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, 1959, 129.

72 İbnü'l-Esîr, XII, 242; Selçuklular döneminde Sivas şehri için O. Turan'ın müstakil bir çalışmasına bkz. O. Turan, "Selçuklular Zamanında Sivas Şehri", Ankara Üniversitesi Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, 9 (1951), 449.

73 İbn-i Saîd, Kitâbu basti'l-arz fî't-tûl ve'l-arz, nşr. Hınıs-Havan Kırnıt, Titvan 1985, 120.

74 Hamdullah Kazvinî, Nüzhatü'l-kulûb, thk. G. Le Strange, Faksimile, Frankfurt 1993, 94.

75 O. Turan, "Selçuklular Zamanında Sivas şehri", 448-57.

76 Özergin, Yollar, 108-9, 117.

77 Özergin, Yollar, 51, 134; Akdağ, 23.

78 Zekeriyyâ Kazvînî, 531. Yabanlu Pazarı hakkında yapılmış müstakil ve kapsamlı çalışma için bkz. Sümer, 11-24.

79 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1993, 368.

80 İbnü'l-Esîr, XII, 95.

81 Saint-Quentin, 66-7.

82 el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebsâr fî memâlikü'l-emsâr adlı eserinden Türkiye ile ilgili kısmı: Al-'Umarî, Bericht über Anatolien in seinem Werke Masâlik al-absâr fî mamâlik al-amsâr, nşr. Franz Taeschner, Leipzig, 1929, 19 vd.

83 Ş. Turan, 96.

84 Zekeriyya Kazvînî belki biraz abartarak güzergâhlar boyunca her fersahda (4 saatlik=12000 adımlık=yaklaşık 6-7 kilometrelik mesafe) birhan bulunduğunu, insanların soğuktan kırılmadığını ve buralarda konaklayabildiklerini, ayrıca yemek, yakacak vs. ihtiyaçlarını karşılayabildiklerini kaydeder (Zekeriyya Kazvînî, 532). Fakat 30-40 km mesafede bir han yapılmıştı.

85 M. Kemal Özergin, “Anadolu’da Selçuklu Kervansarayları”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, 20 (1965), ss. 144-170. Türkiye Selçuklu kervansarayları hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. O. Turan, “Selçuk Kervansarayları”, ss. 471-496; K. Erdmann, Das anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin, 1961, I-II.

86 İbn-i Saîd, 120.

87 Tanyeli, 64-6, 71-2, 77-8.

88 İbn-i Bibi, I, 115-21. Genel olarak vergi anlamına gelen bâc hususi olarak gümrük anlamına geliyordu. Ayrıca bâc yol emniyetini temin karşılığında, merkezî idareler tarafından tespit edilen muayyen tarifeye göre, alınan bir vergiydi. Bu vergiyi toplayan tahsiladara bâjdâr toplandığı yere bâjgâh denilmekteydi. (Fuad Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müesseseleri Tarihi, İstanbul 1983, 167-172).

Selçuklu Türkiyesi'nde Para / Yrd. Doç. Dr. Ahmet Altıntaş [s.386-392]

Karadeniz Teknik Üniversitesi Giresun Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Tarihin çok eski çağlarından beri altın ve gümüş gibi değerli madenler, mübadele aracı olarak kullanılmıştır. Bu madenler, para halinde kullanıma sunulacağı zaman devletlerin darphanelerinde belirli şekil ve ölçülere uyulmak kaydı ile darp edilirdi. Bu paraların üzerinde çoğu kez, devletle veya onu kestiren hükümdarla ilgili işaret ve yazılar bulunurdu. Yani para, bir cephesiyle manevî, öteki cephesiyle maddî bir hâkimiyet ve hükümdarlık sembolüdür. Para vasıtasıyla, hem hükümdarın unvan ve lakaplarını, hem de zamanının ekonomik durumunu öğrenmek mümkün olur. Öte yandan, para, hükümdarın siyasî statüsünü, yani bağımlı veya bağımsız bir hükümdar olduğunu belirlemek bakımından da önemli bir belge sayılır.1 Kıymetli maden hükmünde olmamakla beraber bakır metali de para şeklinde darp edilerek, küçük ölçüdeki alışverişlerde kullanılabilmekteydi. Devletler arası ticaret vs. gibi sebeplerle başka ülkelerde de kullanılabileceği her zaman muhtemel olan sikkelerin devletler arası bazı standartlara uygun olarak darp edilmesi gerekmekteydi.

Türkiye Selçukluları, Anadolu topraklarına ulaşıp burada yeni bir yurt edinme mücadelesi verdiği ilk yıllarda, kendi darphanelerinde basılmış paraları olmadığından, piyasada mevcut olan Büyük Selçuklu, Abbasi ve Bizans2 paralarını kullanmaya devam etmişlerdir. Daha doğru bir ifade ile Selçuklu Türkiyesi’nin ticarî münasebetlerini sürdürdüğü bütün Müslim ve gayrimüslim ülkelerin paraları piyasada geçerliliğini sürdürüyordu.3 Bilhassa Abbasî sikkelerinin İslâm ülkelerinde yaygın bir kullanım alanı

mevcuttu ve Türkistan’da yaşadıkları yıllardan beri bu sikkeleri tanıyor ve kullanıyorlardı. Bu itibarla, Selçuklu sultanları daha sonra kendi adlarına kestirdikleri paralarda Abbasî sikke geleneğini örnek almışlar,4 başka hükümdarların sikke darbında kullandıkları madenleri onlar da kullanmışlardır. Sikke darbında kullanılan bu madenler, altın, gümüş ve bakırdan (bronz) ibarettir.5

A. Dinar (Altın Para)

İslâm aleminde teamül haline gelen anlayışa göre, 14 krat ağırlığında (2.95 gr. veya 2.97 gr.) altın sikkeye “dinar” denilmekteydi.6 Bahsedilen bu ağırlık, değişik ülkelerde ve değişik dönemlerde ufak tefek farklılıklar göstermektedir. Selçuklu Türkiyesi’nde Abbasî dinarları, yaygın bir şekilde tedavülde bulunuyordu. Altın sikke kesimi, devletlerin ekonomik gücüyle orantılı olduğundan her devlet, istediği zaman altın sikke kesemiyordu. Selçuklu sultanları arasında ilk altın sikkenin I. Alaeddin Keykubâd tarafından darp ettirilmiş7 olduğu şeklindeki iddialara rağmen, muahhar meskükat kataloglarında bu tarih, daha gerilere doğru götürülmektedir. Yeni araştırmalarda, II. Kılıçarslan’ın da altın sikke (dinar) darp ettirdiği,8 bu sikkede isim olarak “Kılıç bin Mesud” ibaresinin yer aldığı belirtilmektedir. Aynı kaynaklar, onun 573 tarihli, Konya’da darp ettirilen 4,20 gr., ağırlığında dinarından bahsetmektedir.9 Yine aynı araştırmalarda Yapı Kredi Bankası’nın koleksiyonunda bulunduğu belirtilen II. Süleymanşah’a ait 597 tarihli, süvari tasvirli 7.20 gr. ağırlığında, Konya’da darp edilen altın sikkeden de söz edilmekte, ancak bu ifadelerin ötesinde hiçbir ayrıntıya yer verilmemektedir.10 I. Alaeddin Keykubâd’dan önce dinar darp ettiren sultanlardan biri de onun selefi ve ağabeyisi olan I. İzzeddin Keykavus’tur. Spink Son Auction I.’de neşredilen bu sikkeye ait bilgilerin mahdut olmasına karşılık, yine aynı sultanın, Şerafettin Erel koleksiyonunda mevcut olan altın sikkesiyle ilgili ayrıntılı bilgiler

mevcuttur. Birincisinin 614 tarihli, 4.55 gr., ikincisinin 615 tarihli ve 4.40 gr. olduğunu öğrendiğimiz sikkelerin her ikisi de Sivas'ta darp edilmiştir.11

Selçuklulardan bize intikal eden kaynak eserlerde, I. Alaeddin Keykubâd'ın altın sikkelerinden ve bunlara verilen özel isimlerden bahsedilmektedir.12 Ancak daha önceki sultanların altın sikkelerine dair hiçbir işaret verilmemektedir. Bu itibarla, birçok araştırmacı da Selçuklularda altın sikke darbını I. Alaeddin Keykubâd ile başlatmaktadır. Tespit edildiği kadarıyla I. Alaeddin Keykubâd, 618-631 yılları arasındaki muhtelif yıllarda Kayseri, Konya ve Sivas darphanelerinde on ayrı parti halinde darp ettirmiştir. İlk kesilen dinarın ağırlığı 2.86 gr. olup dirhem-i şer'i karşılığı olan 14 krata tekabül etmektedir. Daha sonraki iki tanesi 4.1 gr., bir tanesi 5.23 gr. ve diğerleri ise yaklaşık 4.5 gr. ağırlığında basılmıştır.13 Dikkat edildiği takdirde bu sonrakilerden en ağır olanının dışındakiler, yaklaşık olarak 1 miskal (21 krat = 1.5 dirhem) ağırlığında tutulmuş ve muhtemelen halifelerin tedavülde bulunan altın sikkelerine büyüklük olarak uydurulmaya çalışılmıştır. Altın sikkeler üzerinde "dinar" ibaresinin yer alması gelenek olduğu halde, 618 yılında kesilen ve halife dinarlarından küçük ölçekli olan sikkeye "dirhem" ifadesi konulmuştur.14 Bu ifadenin sehven konulmuş olmasını kabul edemeyeceğimiz gibi, hilafet makamına karşı tevazu olarak da değerlendirmek çok makul görülmemektedir. Belki de bu işlem, uzun yıllar boyunca halkın dinar olarak tanıdığı halife altın sikkeleriyle aralarında mevcut olan ağırlık farkından dolayıdır.

Selçuklu Türkiyesi'nde bu tarihten sonra birkaç sultanın daha altın sikke bastıkları görülmektedir. Bu sultanların ilki Alaeddin Keykubâd'ın halefi ve oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev'dir (1237-1246).15 II. İzzeddin Keykavus'un birinci ve ikinci saltanatı (1254-1259), (1246-1249), üç kardeşin müşterek saltanatı (1249-1254),16 IV. Rükneddin

Kılıçarslan (1259-1266), III. Kıyaseddin Keyhusrev (1266-1284),17 II. Gıyaseddin Mesud (1308-1308) ve III. Alaeddin Keykubâd (1298-1302) dönemlerine ait altın sikkeler mevcuttur.18 Haçlı seferleriyle başlayan yeni dönemde ekonomik üstünlüğü ele geçiren Avrupa, uzun bir aradan sonra yeniden altın para darbına başlamıştır. Floransa'da 1252'de zambaklı "florino", Cenova'da 1284'te kuşlu "genovino" ve Venedik'te de "dukato" adlarıyla tanınan altın paralar basılmıştır.19 İslâm ülkeleriyle çok yoğun bir ticarî faaliyet içinde bulunan bu ülkelerin paraları, bütün doğu piyasalarında tanınmaktaydı. 3.559 gram ağırlığında olan bu altın paralar Selçuklu Türkiyesi'nde de kullanılıyordu.20

Selçuklu siyasî birliğinin parçalanması ve dahilî muharebeler ticareti olduğu gibi, para piyasasını da etkilemiştir. Beyliklerin kuruluş dönemlerinde, kendileri bir iki deneme21 dışında altın para basamadıkları gibi, mevcut Selçuklu altınları da piyasada bulunamaz olmuştu. Ülkede Batı altınları (duka, flori vb.) kullanılıyordu. Bundan sonra altın para ancak Fatih zamanında basılmıştır.22

B. Dirhem

"Dirhem" veya "direm", geleneksel anlamda bir dirhem ağırlığında basılmış olan gümüş sikke anlamına gelmektedir. "Direm" şeklindeki telaffuz Farsça olup aynı anlamı ifade etmektedir. Selçuklu Türkiyesi'nde çok yaygın olan dirhem, gerek devletin maliye hesaplarında ve gerek halkın günlük piyasa işlemlerinde esas alınan değer ölçüsüdür.

Selçuklu Türkiyesi'nde ilk gümüş sikke, II. Kılıçarslan'ın otuzuncu saltanat yılının tarihini taşımakta olup 581 tarihlidir ve Konya'da kesilmiştir.23 14.5 krat ağırlığa sahip olan bu gümüş sikkenin belki en ilginç olan tarafı, üzerine "dirhem" yazılması gerekirken "dinar" yazılmış olmasıdır. Daha sonra İlhanlı Dönemi'nde Gazan Han tarafından kesilen 60 krat ağırlığındaki gümüş paralara da "dinar" ifadesi yazılmıştı.24 Bu

dönemde, Selçuklularla komşu olan bütün Türk devletlerinde genel anlamda “para” kelimesi karşılığında “dirhem” kelimesi kullanılmakta ve bastıkları bakır paralara da “dirhem” ifadesi yazılmaktaydı. Bununla bağlantılı olarak Türkiye Selçukluları da, daha önce dirhem adıyla bastıkları bakır sikkelerden sonra ilk gümüş sikkelerine “dinar” yazmışlardır. Fakat bu usul, II. Kılıçarslan’dan sonra terk edilmiştir. Selçuklulara komşu ve onların tabiiyetinde olan, civardaki bütün Türk devletleri ve ilk dönem beyliklerinden hiçbirinde gümüş sikke mevcut değildir.25 Daha sonraki yıllarda I. Alaeddin Keykubâd’ın saltanatının son yıllarına tesadüf etmesi muhtemel Kilikya Ermeni Baronluğu’na ait bir gümüş sikkeye de kataloglarda rastlamaktayız. Rupenitlerden I. Hetum tarafından kesilmiş olan ve tabiiyetine binaen Arapça olarak I. Alaeddin Keykubâd’ın adını da ihtiva eden bu sikke, Selçuklu ananesine uygunluğu itibariyle konumuzu ilgilendirmektedir. 15 krat ağırlığında olan bu sikkenin basım tarihi ve basım yeri bilinmemekle beraber Sis’te darp edildiği tahmin edilmektedir.26 Esasen Kilikya Ermeni Kontları, Sultan II. Süleymanşah’tan itibaren Kösedağ bozgununa kadar (1243) Türkiye Selçuklu Devleti hükümdarları adına paralar darp etmeye devam etmişlerdir.27

Alaeddin Keykubâd’ın tahta geçişine kadar şer’i dirhem karşılığı olan 14 krat civarında kesilmeye devam edilen Selçuklu dirhemi (halk arasındaki isimlendirme ile “Aded”)28 onun zamanında örfî dirhem karşılığı olan 16 krata çıkarılmak suretiyle daha cazip hale getirilmiştir.29

Selçuklu dinarlarının alışılan vezni, 1252’ye kadar çok az iniş ve çıkış göstererek istikrarını muhafaza etmiştir. Fakat Moğol nüfuzu döneminde IV. Rükneddin Kılıçarslan’ın idaresinde bulunan Sivas darphanesinde 1252-1256 yılları arasında düşük vezinli gümüş dirhemler kesilmeye başlamıştır. II. İzzeddin Keykavus’un Hâkim olduğu Konya darphanesi, aynı yıllarda

eski veznini muhafaza etmesine rağmen, Sivas darphanesindeki sikkelerin gümüş miktarında yapılan kısıntı, ülkede mali sıkıntının başlamış olduğunu göstermektedir. Hatta üç kardeşin müşterek saltanatı sırasında ortaya çıkan ihtilaflardan faydalanan bazı açık gözler Sivas'ta sahte sikke basmaya dahi cür'et etmişlerdir.30 Bu durum, devlet iktisadiyatı bakımından bir zaaf teşkil etmektedir; bu nedenle Sultan II. İzzeddin Keykavus, Türkiye'nin her tarafında nüfuzunu sağladıktan sonra 1257'de dirhemi eski veznine çıkarmaya muvaffak oldu.31

1243 ile 1327 yılları arasında Moğol tahakkümü altındaki Selçuklu Türkiyesi'nde meydana gelen siyasî ve içtimaî buhranların sebep olduğu tahribata rağmen, iktisadî sahadaki yıkılışın 1280'den sonra hızlandığını kabul etmek gerekir. Buna rağmen Sultan II. Gıyaseddin Mesud'un (1284-1296) saltanatının ilk yıllarına kadar küçük iniş çıkışlarla gelen dirhemin vezni, tekrar yükselerek 14 kratın üstüne çıkmıştır. Fakat 1298 yılından itibaren Selçuklu saltanatında meydana gelen otorite boşluğu dolayısıyla dirhem, tarihinde görülmedik bir düşüşle 10 krat ağırlığına kadar düşmüş ve Selçuklu saltanatı sona erinceye kadar bir daha kendini toparlayamamıştır.32 Bu buhran döneminde bir kısım Moğol idareciler, darphanecilerle anlaşarak düşük ayarlı paralar bastırmışlar ve bu yolla büyük menfaatler sağlamışlardır.33

Selçuklu dinarlarının Selçuklu dirhemlerine oranı hakkında çok kesin malumata sahip değiliz. Fakat I. Alaeddin Keykubâd döneminde hilafet merkezindeki oran bire on civarındaydı.34 Yani bir ölçek saf altın aynı miktardaki 10 ölçek gümüşe karşılık geliyordu. Bunu sikke cinsinden ifade etmek gerekirse; 10 dirhem (gümüş sikke) bir dinara (1 dirhem ağırlığında altın sikkeye) eşit sayılmaktaydı. Bu oranın Selçuklu Türkiyesi'nde de aynen geçerli olduğunu kabul etmek hatalı olmayacaktır.35 Gazan döneminde ise hem İlhanlı ülkesinde ve hem de Altınordu'da altının

gümüşe oranının 1/12 olduğu daha net bir şekilde bilinmektedir36 ki aynı oranın dönemin Türkiyesi'nde de geçerli olduğu muhakkaktır.

Selçuklularda "Nısfıye" adıyla basılmış gümüş paralar da bulunmaktaydı. Ne zamandan itibaren uygulamaya başlandığına dair kesin bilgimiz mevcut olmamakla beraber, XIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren var olduğunu tahmin edebiliriz. Nısfiyeler, tedavülde bulunan gümüş dirhemlerin yarı ağırlığında sikkelerdi.37

Türkiye tarihinin bir dönemine damgasını vurmuş olan Moğolların da kendi hükümdarları adına Anadolu'da kestikleri sikkeleri mevcut olduğundan dolayı bizim konumuzu bir miktar ilgilendirmektedir. Bu itibarla Moğol sikkelerine kısaca temas etmek gerekmektedir.

1243 Kösedağ bozgunu ile başlayan ilk dönemde Moğollar, Selçuklu Devleti'nin mali ve iktisadî yapısına müdahale etmemişler ve muhtar bırakmışlardır.38 İlhanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren bu muhtariyeti tedricen kaldırmışlardır. Anadolu'da ilk Moğol sikkeleri Hülagü (öl. 1265) zamanında darp edilmiştir. Buradaki maden ocakları da onların tekeline geçmiştir.39 Bununla beraber, Anadolu'da Moğol iktisadî sistemi ancak 1277 senesinde Abaka Han'n Mısır seferinden itibaren tatbik edilmiş olduğu görülmektedir. Bu sefer dönüşünde Aladağ'da, "Memalik-i Rûm" valisi olarak şehzade Kongurtay'ı ve memleketin imar ve iktisadî işlemleri için de Sahip Şemseddin Cuveynî'yi göndermiştir. Bu döneme kadar Anadolu'da mevcut olmayan "tamga" vergisini de Cuveynî'nin ihdas ettiği bildirilmektedir.40 İlhanlılar, Anadolu'nun Ahlat, Aksaray, Ankara, Beypazarı, Kayseri, Kırşehir, Konya, Malatya, Sinop, Sivas, Tokat vb. gibi şehirlerinde, Arapça ve Moğolca müşterek ibareleri içine alan paralar bastırmışlardır.41 Bu şehirlerde Moğol hükümdarları adına kesilen sikkeler, ekseriyetle Selçuklu dirhemlerine benzetiliyor ve ağırlığı 2.2 gr. ile 2.6 gr.

arasında seyrediyordu. 1320'lerden sonra bir ara biraz yükselerek 2.8 grama çıkmıştır, fakat 1335'te tekrar 2,4 grama düşerek devam etmiştir.42

İlhanlılar döneminde Anadolu'nun, Kars'ın, Kirman'ın ve Mardin'in ayrı ayrı sikkeleri bulunmakta, fakat bunların arasında Anadolu'nun akçesi daha sağlam addedilmekteydi.43 Bununla beraber, tabi devletlerin kendi aralarındaki iktisadî mücadeleleri ve bazılarının para ayarlarını fazla indirmesi gibi sebeple İlhanlı devlet maliyesi için bazı sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Bu sebeple Gazan Han (1295-1304), sikke basma hakkını muhafaza eden devletlerden bu hakkı alarak ülke içerisinde yeni bir "para birliği" kurmak lüzumunu hissetti.44 Bu ıslahat yeni bir para sistemi kurmak değil, aynı zamanda Argun ve bilhassa Geyhatu zamanındaki magşuş altın ve gümüş paraların yerine saf dinar ve dirhem darp etmek ve muhtar vilayetlerin sikkelerin ortadan kaldırarak paraya yeknesak bir şekil vermekten ibaretti.45 Daha önce tedavülde olan ve aşağı yukarı 6 dirhem vezninde gümüş sikke olup adına "Dinar-ı Rabih" (Dinar-ı Raiç, Dinar-ı Tebrizî) denilen paranın ağırlığı yeniden tespit edilerek 3 miskale ayarlandı,46 altın sikkelerin ünitesi ise bir miskal olarak sabit tutuldu.47 Böylece, Geyhatu ve Argun zamanındaki iktisadî buhranlardan dolayı ortadan kaybolan altın, Gazan Han'ın ıslahatından sonra tekrar ortaya çıkmaya başladı.48 Buna rağmen Ebu Said dönemine (1316-1335) gelindiğinde gümüş dirhemlerin vezninin yine bozulduğu hatta Gazan'ın yaptığı ıslahat öncesinden daha kötü bir duruma düştüğü görülmektedir.49 Ebu Said devrinde yarım miskal bir miskal, iki miskal ve üç miskal ağırlığında altın dinarlar da piyasaya arz edilmiştir, fakat daha sonra bu paraların vezinlerinde meydana gelen ölçüsüzlük sonucu, yarım ve tam ölçüler karşılık bir duruma gelmiştir. 50

Selçuklu Devleti'nin dağılma sürecine girmesiyle ortaya çıkan beyliklerin altın sikkeleri, mevcut koleksiyonlarda görülmemektedir.

Selçukluların uyguladıkları para politikalarına bağlı kalan beyliklerde de, altın ve gümüşün yurt dışına çıkarılması yasağı devam ediyordu.51 XIII. yüzyılın sonlarına doğru Selçuklu ülkesinde hissedilen gümüş darlığının beyliklerde de aynen hissedildiği muhakkaktır. Bu itibarla, kendi adlarına gümüş para darp eden beyler, kendilerine "Selçuklu Nısfiyesi"ni örnek alarak yarım dirheme yakın ölçülerde para darp etmeye başlamışlardır. Yarım dirhemlik bu gümüş paralar, çoğunlukla "akçe" diye isimlendirilmiş olup daha sonraları bir dirhem vezninde para darp etmek durumu hasıl olunca bu yeni paraya da "çift akçe" ismini vermişlerdir.

Osmanlılar, 1327'ye kadar son Selçuklu Sultanı II. Mesud'un kestirdiği sikkeleri kullanmışlardır. Sultanın kendisi vefat etmiş olmasına rağmen, 2,3 gr. ağırlığında kestirmiş olduğu dirhemleri Orhan Bey zamanına kadar tedavülde kalmıştır. Orhan Bey, 1327'de istiklalini ilan ettiğinin bir belgesi olarak kendi adına ilk para kestirdiği zaman, son Selçuklu sikkesindeki vezne bağlı kalarak 2,3 grama ayarlamıştır. "Çift akçe" adını alan bu para Selçuklu dirhemiyle eşit ölçülerde olduğu gibi, yine aynı kişi tarafından daha sonra basılan gümüş para da "akçe" diye isimlendirilmiş olup Selçuklu nısfiyesiyle eşit ölçüdeydi.52

Diğer beyliklerde de küçük ölçeklerde gümüş paralar darp edildiği görülmektedir.53 Ancak, bilhassa Avrupalı tüccarlarla en çok muhatap olan Saruhan, Aydın ve Menteşe beyliklerinde dikkat çeken farklı bir durum mevcuttur. Avrupa ile yapılan yoğun ticaretin bu beyliklerin para sistemi üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Nitekim Aydınoğulları, Ayasluğ darphanesinde Venedik dükaları tipinde gümüş para basmışlardır.54 Venedik Cumhuriyeti'nin protestosunu mucip olmasına rağmen bu işlemin ticarette kolaylıklar sağladığı muhakkaktır. Bahsedilen diğer beyliklerde de İtalyanlarla ticarî işlemlerini kolaylaştırmak için, "gigliati" (çilyati veya jilyati) tipinde özel gümüş sikkeler basılmıştır.55 Örnek aldıkları gigliatı

sikkesinin aslı Napoli'de Anjou hanedanı prenslerinden Robert van Anjou (1309-1342) tarafından darp edilmişti. Latin lejandlı olan bu paraların günümüze kadar ulaşanları olmuştur. Aydınoğlu Umur Bey'in darp ettirdiği gigliati tarzındaki parası 1346 tarihli olup Efes'te basıldığı görülmektedir.56 Menteşeoğullarından Orhan Bey (?-1345?)'e ait olan sikkenin basım yeri olarak Balat gösterilmektedir.57 Aynı kişinin "zilliatus saracinatus" denilen başka bir sikkesi daha olduğu söylenmektedir.58 Yalnız "saracinatus" kelimesi, Haçlıların Avrupa'dan getirdikleri gümüşlerle İslâm aleminde kestikleri Fatımî altınlarının ve Eyyûbî gümüş dirhemlerinin taklidi olan "sarraçenata" sikkelerini çağrıştırmaktadır.59

C. Pul (Fels: Mangır)

Selçuklu Türkiyesi'nde para darbında kullanılan kıymetli madenlerden birisi de bakırdır. İslâm aleminde Fels (çoğulu fülüs) diye isimlendirilen bakır sikkelerin darp edilmesi Hz. Ömer dönemine kadar geriye götürülmektedir. İslâm öncesinde Bizans İmparatorluğu'nda da yaygın olarak kullanılmaktaydı. Rengi kırmızı olduğu için bu paralara halk dilinde "füls-i ahmer" deniliyordu. Fels darbı hükümdarlık hukukundan sayılmadığı için mahalli makamlar, bu konuda serbest bırakılmıştır. Bundan dolayı farklı ağırlık ve ebatlarda felsler basılmış dinar ve dirhemlerin aksine felsin tedavülü sadece basıldıkları bölgelerle sınırlı kalmıştır.60

Selçuklu sultanlarından I. Kılıç Arslan'ın Bizans tarzında iki sikkesine tesadüf edilmiş olmasına rağmen bunları Selçuklu sikkelerinden saymanın ne derece doğru olacağı tartışmalıdır. Çünkü bu sikkeler, muhtemelen Bizans bakır sikkelerine sürsaj metoduyla "es-Sultan", "bin Süleyman" ifadeleri ilave edilerek elde edilmekteydi.61 Bunları bir yana bırakırsak Selçuklu Türkiye'sinde ilk bakır sikke I. Mesud (1116-1155) zamanında darp edilmiştir.62 Darp edildiği yer kesik olduğu ve tarihinin tamamı da okunur durumda olmadığı için bazı özelliklerini bilememekteyiz. Şeklen

kendi dönemindeki İslâm devletlerinde kullanılan bakır sikkelere benzetilmiş olmakla beraber yüzündeki yazılarda kullanılan “el-Abdü’z-Zaîf”, “el-Muhtac ilâ Rahmetillah” ibareleri özellik arz etmektedir.63 II. Kılıçarslan’ın kestirdiği mangırların64 ebadı babasının paralarını nispetle biraz daha küçülmüştür. Bakır sikkelerin genellikle işçiliği ve yazıları biraz kaba ve intizamsızdır.65

Bakır sikkelerin alım gücünü hesap edebilmek için dönemin ağırlık ölçülerinden yola çıkmamız gerekmektedir. Fesl, aslında bir ağırlık ölçüsü olarak bir dirhemin doksan altı da biri olarak kabul edilen küçük bir birimdir. Para ölçüsüne tatbik edildiği takdirde, bir dirhem ağırlığındaki gümüşün doksan altıda biri kadar küçük bir değer ifade etmektedir ki bu kadar küçük ebatta bir gümüşün para olarak tedavülde kullanılması pratikte pek mümkün görülmemektedir. Yaygın adıyla fels veya pul denilen bakır sikkeler, bahsedilen çok küçük ölçüdeki gümüşün teorik olarak karşılığı kabul edilmektedir. Bu anlamda bakır sikkelerin ağırlıklarının ve ebatlarının büyüklüğü veya küçüklüğü değerine etki etmemektedir. Piyasada mevcut bakır sikkeler, aynı dönemin gümüş sikkelerinin ihtiva ettiği gümüş madeni oranı bağlantılı olarak değer kazanmakta veya kaybetmekteydi. Bakır sikke darp ettiren kişiler zaman zaman bu sikkelerin değerini ya üstüne yazdırarak veya halka ilan ettirerek değerini belirledikleri gibi çoğu kez bu değer, tedavülde bulunan gümüş sikkelerin ağırlığı ve safiyeti göz önüne alınmak suretiyle halk arasında kendiliğinden oluşmaktaydı.

XIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde çoğu kez bir dirhem ağırlığının daha üzerinde gümüş sikke darp ettiren Selçuklu sultanlarının pulları (fels), bire yüz yirmi oranını

muhafaza etmekteydi.66 Teorik olarak 1/96 oranında olması gereken bakır sikkenin değerinin 1/120 şeklinde işlem görmesi, piyasada kullanılan bir dirhemlik gümüş sikkelerin gramajının yüksek ve gümüş yüzdesinin

fazla olması anlamına gelmekteydi. Bu durumu bir örnekle izah etmek gerekirse; normal bir ölçüde 1 gümüş dirhemle 96 ekmek alınabiliyor ise, daha yüksek kalitede basılmış diğer bir gümüş dirhemle 120 ekmek alınabiliyordu. Ancak iki örneğin aynı sultan döneminde aynı anda olması mümkün değildir.

Selçuklu SikkelerininFormal Özellikleri

Sikkeler, kesildikleri dönemle ilgili çok yönlü ipuçları verdiklerinden dolayı fevkalade tarihi ehemmiyeti haiz belgelerdir. Sikkeyi kestiren hükümdarın siyasî vaziyeti, itikadî kanaati, hâkimiyet sahası ve döneminin teknolojisi ile ilgili bilgi verebileceği gibi dönemin devlet maliyesiyle ilgili oldukça bariz bilgilere de işaret edebilmektedir. Biz bu başlık altında, Selçuklu sikkelerinin formal özelliklerine umumi hatlarla temas ederken ebatları ve gramajlarını bir yana bırakarak diğer hususiyetlerine göz atacağız.

Selçuklu sultanlarının muasırları olmaları dolayısıyla Abbasi halifelerinden dört kişinin ismi, Selçuklu sikkelerinde yer almaktadır. Bu kişiler, İmam Nâsır Lidînillan, İmam Zâhir Biemrillah, İmam Mustansır Billah ve İmam Mutasım Billah'tır. 1258'de Bağdad'ın Moğolların eline geçmesiyle hilafet merkezi dağıtılmış ve halife şehit edilerek hilafete son verilmiştir. Öte yandan hayatta kalan halife bulunmamakla beraber IV. Kılıçarslan ve III. Keyhusrev'in67 sikkelerinde son halife; "el-İmamu'l-Masum Billah" veya sadece "el-İmamu'l-Masum" şeklinde yer almıştır.68 Halife adının yer almadığı sikkelerde ise halife isminin nakşedildiği mekana "el-mülkü lillah", "el-İzzetü lillah" veya "kelime-i tevhid" gibi ifadeler yerleştirilmiştir.69

Selçuklu sikkelerinde ayet, zikir ve dua türünden bazı ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler arasında Besmele Kelime-i Şahadet ve dört halife isimlerinin haricinde; "el-minnetü lillah, el-azametü lillah, halleddellahü

mülkehü, halledellahu mülkehü ve hallede memleketehü, el mülkü bi'l-adl" ibareleri dikkat çekmektedir. Ayrıca birkaç sikkeye Saff suresinin dokuzuncu ayeti ya kısmen veya tamamen nakşedilmiştir.70

Selçuklu sultanlarının sikkelerine akseden bazı lakaplar da şunlardan ibaretti: " "Nâsır", "Kasîm", "Burhan", "Berâhîn", "Şah", "es-Sultanü'l-Azam", "es-Sultanü'l-Muazzam", "es-Sultanü'l-Kâhir", "el-Melikü'l-Kâhir","Ebü'l, Feth", "Emîrü'l-Müminîn", "Zillüllah fi'l-Alem", "es-Sultanü'l-Galip".71

Selçuklu sultanlarının sikke darp ettirdikleri şehirler ise şu şekilde sıralanmaktadır: Konya, Kayseri, Erzurum, Malatya, Sivas, Dunaysır, Lülüve, Yemişpazar (Gümüş Pazar), Antakya, Madenşehr, Erzincan.72 Beylikler döneminde ise bu isimlerden farklı olarak Karaman, Kastamonu ve Şehr-i Germiyan (Kütahya) gibi merkezlerde de para darp edilmiştir.73

Selçuklu sultanları kestikleri sikkelerde İslâmî ananelere bağlı kalmayı yeğlemişler ve hilafet makamına olan maddî ve manevî bağlılıklarının bir işareti olmak üzere onların dirhem ve dinar usullerini kendilerine esas kabul etmişlerdir.74

II. Kılıçarslan'ın kestirdiği bakır sikkenin arka yüzüne Gurlularda olduğu gibi Asya milletlerinin sikkelerinde kullanılan eli mızraklı süvari tasviri ilave edilmiştir. Bu tasvir, birkaç Selçuklu sultanının gümüş ve bakır sikkelerinde yer almıştır. Birkaç gümüş ve daha çok bakır sikkelerde tekrarlanan bu tasvir, zaman içerisinde ufak tefek değişikliklere uğramıştır. Muizeddin Kayserşah'ın bakır sikkesinde bu tasvirdeki süvarinin mızrağının önüne bir av hayvanı ilave edilmiş, kardeşi Muğisuddin Tuğrul'un ve Rükneddin Süleymanşah'ın sikkelerinde ise mızrak yerine süvarinin elinde üç çatallı bir teber (balta) tercih edilmiştir.75 En son, yine II. Kılıçarslan'ın oğullarından I. Gıyaseddin Keyhusrev'de rasdığımız

tasvirde süvari eli mızraklı olarak nakşedilmiştir.76 Kilikya Ermeni baronlarından Hetum'un Selçuklu Devleti'ne tabiiyeti zamanında kestirmiş olduğu sikkesinde de aynı süvari tasviri eli baltalı olarak görülmektedir.77

II. Gıyaseddin Keyhusrev'e gelindiğinde, sikke üzerindeki tasvirin mahiyetinde esaslı bir değişiklik fark edilmektedir. Bu değişiklik, esasen Fars hükümdarlarından Hüsrev Perviz ile hanımını temsilen eski İran'ın kültürünün bir parçası kabul edilen "Arslan ve Güneş", (Şîr ve Hurşît) motifinin Selçuklu meskükatında ilk olarak yer alması şeklinde gösterilebilir.78 Bazı kaynakların ifadesine göre II. Gıyaseddin Keyhüsrev, darp ettireceği sikkelerin üzerine çok sevdiği karısı Gürcü Hatun'un ve kendisinin portrelerinin yerleştirilmesini talep etmiş, ancak devlet adamları bu fikri uygun bulmayarak aynı şahsiyetleri Güneş ve Arslan figürleri ile temsil etmeye Sultan'ı ikna etmişlerdi.79 Bu motif, aynı sultanın sikkelerinde küçük ilavelerle tekrar edilmiştir. Bu ilaveler, motifin altına hilal, tek yıldız, üç yıldız, iki alem, veya güneş ışığını ifade eden çizgilerin şekillerindeki farklı görünüm olarak ifade edilebilir.80 Benzer bir motife III. Alaeddin, Keykubâd'ın (1298-1302) sikkelerinin birinde tesadüf etmekteyiz ki burada güneş silinerek yalnız Arslan tasviri yer almıştır. II. Gıyaseddin Keyhusrev'in bir sikkesinde ise ortada güneş, altta ise kuyrukları birbirine dolanmış biçimde iki arslan yer almıştır.81

Uzun zamandan beri Selçuklu meskükatında yer almayan süvari tasvirini, VI. Rükneddin Kılıçarslan tarafından Sivas'ta darp ettirilen bir sikkede tekrar görmekteyiz. II. Kılıçarslan dönemindeki motifin, taklidi olan bu yeni motife küçük ayrıntılar ilave edilmiştir. Meselâ buradaki süvarinin elinde ok ve yay, başı hizasında bir hilal ve atın ayakları arasına denk gelen bölgeye bir çiçek nakşedilmiştir.82

I. İzzeddin Keykavus sikke darbında yeni bir tarz uygulamıştır. Bu şekilde bir tarz değişikliği, daha sonra gelen sultanlar için de bir anane oluşturmuştur. Bu sultanın döneminde yapılan en büyük tarz değişikliği, yazıların sikke yüzeyinde oluşturulan kare bir alan içerisine istiflenmesi olmuştur. Ancak bu yeni tarzın Kuzey Afrika devletlerinden Benî Hafs ve Muvahhitlerden alındığı söylenmektedir. Bu dizayn daha sonraki yıllarda basılan birçok Selçuklu sikkesinde de taklit edilmiştir.83

Selçuklu sikkelerinde geliştirilen kompozisyonlar, Batı'dan daha çok Doğu özellikleri ortaya koymaktadır. Hem kaligrafik özellikleri hem de monogram yapıları, ayrıca üzerlerinde bulunan değişik varyasyonlar aynı paralelliği göstermektedir.84 I. Alaeddin Keykubâd'a kadar geçen dönemde kesilen sikkelerde hemen hemen tamamen kûfî hatlar kullanılmamıştır. I. Alaeddin Keykubâd ise, yazı stili konusunda bir tarz değişikliğine giderek Arabî (Nesih) ve Kûfî yazılarla donatılmış yeni tarz sikkeler bastırmış, satırlar arasına değişik sayıda yıldız ve çiçekler koydurmuştur.

Sikkelere çoğu kez darp edildiği tarih yazılmıştır. Bu tarihlerden bir kısmı yazılı ibare şeklinde olduğu gibi yalnız rakamlarla gösterildiği de olmuştur; hatta hem yazılı ibare ile hem de rakamla tarihlendirilmiş sikkeler de mevcuttur. Nitekim I. Alaeddin Keykubâd'ın bu şekilde yazı ve rakamla tarihlendirilmiş sikkelerinin bir tanesinde bir yıllık tarih farkı mevcuttur ki bunun sebebi henüz izah edilememiştir. II. Gıyaseddin Keyhusrev'e kadar sikkelerin baskı tarihleri, genellikle nesih yazıyla belirtildiği halde bu dönemden itibaren rakam ve yazı türünün her ikisi de kullanılmış fakat yazılı kısımda nesih yazı kullanıldığı halde rakam kısmında divanî rakamlar denilen (siyakat benzeri) özel işaretler ve özel kısaltmalar yer almıştır. Bu şekilde divanî rakamlar ve kısaltmalar kullanılmak suretiyle bazı sikkelerin üzerine yalnız darp edildiği yıl yazılmamış; hatta ay dahi ilave edilmiştir.85

DİPNOTLAR

1 S. Koca, “Türkiye Selçuklu Devleti Hükümdarlarının Aldıkları ve Kullandıkları hâkimiyet ve Hükümdarlık Sembolleri”, III. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, 20-22 Mayıs 1993, (Ayrı basım), Konya 1994, s. 151.

2 İbn Bîbî, el-Evâmirül-Alaiyye fi’l-Umûri’l Alaiyye, Tıpkı basım, nşr. A. S. Erzi, Ankara 1956; Selçuk-name, I-II, trc. Mürsel Öztürk, Ankara 1996 s. 56; trc. I, s. 75; C. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, trc. Y. Morgan, İstanbul 1979, s. 173; T. Baykara, I. Gıyâseddin Keyhüsrev, (1164-1211), Gazi Şehit, Ankara 1997, s. 59.

3 Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti, trc. A. Yaran, Ankara 1988, s. 223.

4 Gordlevski, s. 222.

5 T. Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 116.

6 H. Sahillioğlu, “Dinar”, DİA, IX, s. 353; M. Z. Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I, İstanbul 1993, s. 451.

7 İsmail Galip, Takvim-i Meskükât-ı Selçukiyye, İstanbul 1309, s. 38.

8 S. Koca, “Türkiye Selçuklularında Ekonomik Politika”, Erdem, 8/23”, s. 404.

9 H. Erkiletlioğlu-O. Güler, Türkiye Selçuklu Sultanları ve Sikkeleri, Kayseri 1996, Erciyes Ün. Yay., s. 49.

10 H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 70.

11 H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 87.

12 İbn Bîbî, s 233; Yazıcızade, Tevarih-i Al-i Selçuk, (İbn Bibi'nin eserinin Osmanlıca çevirisi), nşr. MTH. Houstma; (Historide Des Selijoucides D'Asie Minure D'apres İbn Bibi. Texte turcpublie, dapres Les Mss. De leide et de Paris Leiden 1902.) s. 225; "Sikke-i Alâî" ve "Sikke-i Keykubadî" ifadeleri için Bkz. S. Koca, Ekonomik Politika", s. 475; Ay. Müe., Hükümdarlık Sembolleri, s. 52.

13 H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 98-99.

14 İ. Galip, Takvim-i Meskükât-ı Selçukıyye, İstanbul 1309, s. 38.

15 İ. Galip, a.g.e., s. 47; H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 122-123.

16 İ. Artuk, "II. Keyhusrev'in Üç Oğlu Adına Kesilen Sikkeler", Malazgirt Armağanı, Ankara 1993, s. 269 vd.

17 İ. Galip, a.g.e., s. 81.

18 H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 148, 164, 181, 185, 208-209, 239, 255.

19 H. Sahillioğlu, "Dinar", s. 354.

20 C. Cahen, a.g.e., s. 316.

21 Beyliklerde az da olsa altın sikke darbı denenmiş olduğu bilgisi şifahi rivayetlere dayanmaktadır. Günümüzde mevcut olan sikke kataloglarına henüz aksetmemiştir.

22 O. Turan, "Selçuk Türkiyesi ve Dünya Ticareti", Türk Yurdu, 50/10", s. 6.

23 O. Turan, a.g.e., s. 6.

24 C. Cahen, a.g.e., s. 316.

25 İ. Galip, a.g.e., s. 7.

26 İ. Galip, a.g.e., s. 41.

27 S. Koca, "Ekonomik Politika", s. 152; Ay. Müe., Sultan I. İzzeddin Keykavus (1211-1220), Ankara 1997, s. 82.

28 İbn Bîbî, s 361; Yazıcızade, asıl metinde “Aded-i Sultânî” şeklinde geçen ifadeyi “Sultanî Akçe” şeklinde beyan etmektedir. Fakat Alaaddin Keykubat zamanında gümüş paraya henüz “Akçe” denilmeye başlandığı kanaatinde değiliz. Bkz. s. 222.

29 M. Akdağ, Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi I, (1243-1453), İstanbul, 1995., s. 363.

30 İ. Artuk, a.g.m., s. 269.

31 M. Akdağ, s. 363.

32 M. Akdağ, s. 363.

33 Akrasayi, s. 221; trc., s. 274.

34 İ. Galip, a.g.e., s. 39.

35 Gordlevski, s. 223.

36 Z. V. Togan, “Reşideddin’in Mektuplarında Anadolu’nun İktisadi ve Medeni Hayatına Ait Kayıtlar”, İFM XI, (1955)., s. 6, 7.

37 M. Akdağ, a.g.e., s. 365.

38 S. Koca, “Hükümdarlık Sembolleri”, s. 151.

39 Ömerî, Mesalikü’l Ebsar fi Memalikü’l-Emsar, nşr. F. Teaschner, Leipzig 1929 s. 20.

40 Z. V. Togan, “Moğollar Devrinde Anadolu’nun İktisadi Vaziyeti I”, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası I, (İstanbul 1931), s. 18.

41 A. Temîr, Kırşehir Emiri Cacaoğlu Nureddin’in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1989., s. 156, nu. 1.

42 M. Akdağ, a.g.e., s. 363.

43 Z. V. Togon, a.g.m., s. 10.

44 B. Spuler, İran Moğolları, trc. Cemal Köprülü, Ankara 1987, s. 330.

45 Z. V. Togan, a.g.m., s. 10.

46 Z. V. Togan, a.g.m., s. 4.; C. Cahen, a.g.e., s. 316; H. Sahillioğlu, “Dirhem”, s. 354, 371.

47 B. Spuler, a.g.e., s. 330.

48 Z. V. Togan, a.g.m., s. 2.

49 B. Spuler, a.g.e., s. 332.

50 Z. V. Togan, a.g.m., s. 12.

51 Ömerî, s. 19; O. Turan, “Dünya Ticareti”, s. 6; K. V. Gül, Anadolu’nun Türkleştirilmesi ve İslamlaştırılması, İstanbul, 1971, s. 218.

52 M. Akdağ, a.g.e., s. 365 vd.

53 Bu sikkeler için bkz. İ. Galip, a.g.e., s. 111 vd.; C. Cahen, a.g.e., s. 317.

54 Venedik’te basılan altın paraya duka, Florasnsa’da basılana Flori denmektedir. Aydınoğullarının taklit ettikleri Napoli Krallığı’nın parası ise gümüştü.

55 W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, trc. E. Z. Karal, Ankara 1975, s. 607, 609; T. Baykara, Aydınoğlu Gazi Umur Bey (Paşa), Ankara 1990, s. 81.

56 H. Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 50, 121.

57 P. Wittek, Menteşe Beyliği, çev. O. Ş. Gökyay, Ankara 1986, s. 154.

58 P. Wittek, a.g.e., s. 69.

59 H. Sahillioğlu, “Dirhem”, s. 370.

60 İ. Artuk, “Fels”, DİA, XII, s. 310.

61 H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 42.

62 S. Koca, “Ekonomik Politika”, s. 474.

63 İ. Galip, a.g.e., s. 2, 5.

64 Mangır kelimesi Moğolca olup, Moğol döneminden itibaren bakır sikkeler için kullanılmaya başlanmıştır.

65 İ. Galip, a.g.e., s. 8, 18, 24, 40.

66 Eflakî II, Menakıbu'l-Arifîn, nşr. Tahsin Yazıcı; trc. Ankara 1980, s. 629; trc. Tahsin yazıcı, Ariflerin Menkıbeleri, II, İstanbul 1989, s. 48; Gordlevski, s. 234. Ankara 1980; trc. Tahsin yazıcı, Ariflerin Menkıbeleri, I-II, İstanbul 1989.

67 F. Köprülü, "Anadolu'da Türk Medeniyeti", Milli Tetebbular Mecmuası, II/5, (İstanbul-1331), s. 211.

68 İ. Galip, a.g.e., s. 76; H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 28; İ. Artuk, a.g.m., s. 286.

69 İ. Galip, a.g.e., s. 72.

70 İ. Galip, a.g.e., s. Giriş.

71 İ. Galip, a.g.e., s. Giriş; H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 5 vd; S. Koca, "Hükümdarlık Sembolleri", s. 149.

72 S. Koca, a.g.m., s, 474.

73 İ. Galip, a.g.e., s. Giriş; H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 29-34.

74 C. Cahen, a.g.e., s. 173; Oysa aynı dönemlerde Artukoğulları, Danişmendiler, Atabekler gibi Selçuklulara komşu devletler İslâmî geleneğe riayet etmiyorlardı. Bu devletler ağırlıklı olarak Hıristiyan ülkelerinin sikke geleneğini kendilerine örnek almış bulunuyorlardı; Bkz. İ. Galip, a.g.e., s. 6; C. Cahen, a.g.e., s. 172 vd.

75 İ. Galip, a.g.e., s. 8, 11, 13, 17; H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 49.

76 T. Baykara, Gıyaseddin, s. 56.

77 H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 128-129, 143.

78 İ. Galip, a.g.e., s. 51, 53.

79 Cenâbî, El-Eylemü'z-Zahir, (Anadolu Selçuklularıyla ilgili kısmı nşr. Muharrem Kesik), basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 1994, s. 22; Ahmed b. Mahmut, Selçukname II, nşr. E. Merçil, İstanbul 1977, s. 155.

80 İ. Galip, a.g.e., s. 43, 47.

81 İ. Galip, a.g.e., s. 97; H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 133.

82 İ. Galip, a.g.e., s. 63-64.

83 İ. Galip, a.g.e., s. 24; H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 23.

84 H. Erkiletlioğlu-O. Güler, a.g.e., s. 22, 26-27.

85 İ. Galip, a.g.e., s. 38, 39, 55, 94.

XIV. Yüzyılda Anadolu'da Uç Beyliklerinin Siyasî ve İktisadî Faaliyetleri / Dr. Cafer Çiftçi [s.393-406]

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Uç tâbiri Türkçe sınır, hudut manasındadır. Uç beylikleri ise, Bizans sınırlarına başlangıçta sınır muhafızları olarak yerleştirilen Türkmen kitlelerin, sonradan bağımsızlıklarını kazanmaları ile oluşturdukları küçük devletçiklerdir. Sinop ve Kastamonu'dan Antalya'ya kadar uzanan sınır hattı üzerinde kurulan Uç beylikleri, coğrafî konumları itibarıyla kısa sürede güçlenerek, Anadolu'da gerçekleşen iktisadî faaliyetlerde önemli rol oynamışlardır.

Uç Beyliklerinin Ortaya Çıkışıve Dönemin Siyasî Gelişmeleri

Anadolu'nun bir Türk yurdu olmasında etkili olan göçler, XI. yüzyıldan itibaren başlamıştır.1 Büyük Selçuklu Devleti'nin2 kuruluş yılı olan 1040'tan itibaren, Türkmenler Anadolu'ya keşif akınları yapmışlar ve Bizans mukavemetini kırmaya çalışmışlardır. Maveraünnehir'den3 gelen kalabalık Türkmen göçleri karşısında Selçuklu Devleti, yurt bulmak ve sürülerini beslemek zorunda olan Türkmen boylarını, Anadolu'ya sevk etmeye çalışmış, onlara yeni topraklar göstermiştir.4 1071 Malazgirt Savaşı ile Bizans ordusunun Türkler tarafından yenilgiye uğratılması, Anadolu'nun tarihinde yeni bir dönemi başlatmış, çeşitli Türk boyları beylerinin önderliğinde bu yeni topraklara gelerek, uzun süren mücadeleler neticesinde değişik bölgelere yerleşmişlerdir. Bir süre sonra ise, Anadolu topraklarında Anadolu Selçuklu Devleti adı altında güçlü bir devlet ortaya çıkmıştır.

Anadolu'ya Orta Asya'dan yapılan Türkmen göçleri, Anadolu Selçuklu Devleti zamanında da devam etmiştir. Doğudan gelen Türkmen kitleleri,

Anadolu Selçuklu hükümdarları tarafından değişik bölgelere iskân ettirilmiştir. Devletin izlediği temel politika; büyük ve kuvvetli aşiretleri parçalara ayırarak birbirinden uzak sahalara sevk etmekti ki, bu amaç, kuvvetli bir aşiretin beyleri liderliğinde devlete karşı yapacakları herhangi bir isyanı önlemek içindi. Yani izlenen politika parçalayarak iskân metodu idi.5

Bu politika içerisinde Türk kitlelerinin devletin sınır bölgelerine yerleştirilmesi de önem teşkil etmiştir. Daha önce, Emeviler ve Abbasilerde görülen bu metodun, Anadolu Selçuklu Devleti'nde uygulanmasının nedeni; Bizans'a karşı sınırlarda bir tampon bölge oluşturmaktı. Bu bölgeye yerleştirilecek Türkmen kitleler, bir yandan devletin sınır bölgelerini müdafaa edecekler, diğer yandan da geçimlerini sağlayabilmek için komşu ülkelerin sınırlarına saldıracaklar, toprak ve ganimet elde edeceklerdi. Komşu ülke ile Anadolu Selçuklu Devleti arasında bir tampon bölge diye niteleyebileceğimiz Uç teşkilâtı, başlangıçta bu şekilde ortaya çıkmış ve yapılan sürekli göçler ile büyük bir yapı haline gelerek daha sonraları oluşacak olan Uç beyliklerine temel hazırlamıştır.

Bir yandan sınırları düşman saldırılarına karşı savunmak, diğer yandan imkân buldukça onların topraklarına akınlar yaparak toprak kazanmak ve ganimet elde etmek amacıyla kurulan Uç teşkilâtı, gücünü Türkmen aşiretlerinden almaktaydı.

Askerî disiplin içerisindeki bu kabile teşkilâtları, orduyu takviye eden savaş adamlarını temin ederek, Anadolu'nun fethinde büyük bir rol oynadılar. Uçlara gelen göçebe unsurlar kısa bir zamanda bölgeye intibak ediyorlar ve yerleşik hayata geçerek köyler kuruyorlardı. Türklerin bulunduğu bölgelerde Müslüman Türk köylerinden başka, Hıristiyan köyleri de mevcut olduğu gibi, şehir halkı da bu yapı içerisinde karışmıştı. Böylece Uçlar hudutlara, hudut boylarındaki vilâyetlerle

sancaklara verilen ad halini alarak; bunların başlarında yarı müstakil vaziyette bulunan liderlere de Uç beyi adı verildi.6 Uç beylerinin üstünde de, devlet tarafından tayin olunan bir veya birkaç tane Uç emîri bulunurdu. Devlet hazinesine nakdi veya aynî, muayyen bir vergi veren Uç beyleri, değişik sebeplerle ve bazen de vergi hesaplarını görmek üzere merkeze gelirlerdi.7

1220'li yıllardan sonra Yakın Doğu'da kendisini hissettiren Moğol baskısı, Anadolu'ya yapılan göçleri daha da arttırdı. Moğolların akınlarından kaçan büyük miktarda Türkmen grupları, Anadolu'ya doğru hareket ederek Selçuklu ülkesine sığındılar. Pachymeres'in kaydettiğine göre; Moğollardan kaçan Türkmen kabileler, Sakarya nehrinden Kastamonu'ya kadar olan ve Paflagonya diye adlandırılan bölgede, büyük bir kargaşayı ortaya çıkarmışlardı.8 Daha önce gelen Türk kitlelerinde hayvancılık ve ziraatla uğraşan bir topluluk varken, Moğol istilası ile Anadolu'ya köylü halk, zengin tüccar, derviş, fikir ve sanat adamlarından oluşan değişik kollardaki halk kitleleri de gelmeye başlamış, bunlar Uçlara yerleşerek bölgedeki sosyal ve iktisadî hayatı değiştirmişlerdi.9 Türkmenler sıkıştırıldıkları zamanlarda sınırlarda toplanarak Hıristiyan ülkelerinden kendilerine yurt ve geçinme imkânları arıyorlardı.10

II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in, 1243 yılında Kösedağ'da Moğollara yenilmesinden11 sonra, Anadolu Selçuklu Devleti hızlı bir çöküş dönemine girerek, İlhanlılara vergi veren tâbi halini aldı.12 Devlet idaresindeki sultanlar ve şehzâdeler, bundan sonra birbiriyle taht mücadelelerine girdiler ve bu mücadelelerde başarı sağlamak için Moğolların yardım ve himayesine başvurdular. Artık, sosyal kargaşalar ve iktisadî çöküntü ile perişan bir duruma düşen Anadolu Selçuklu Devleti, Moğolların Anadolu'ya gönderdikleri ordu kumandanları ile idare ediliyor, Selçuklu sultanları ise bu devletin hâkimiyeti altında ismen hüküm sürüyorlardı.13

Moğol istilasından sonra Anadolu Selçuklu Devleti'nin gücünü kaybetmesi neticesinde, Anadolu'nun çeşitli bölgelerindeki Uç beyleri Selçuklu sultanlarından bağımsız olarak hareket etmeye başladılar. Anadolu'nun İlhanlı hâkimiyetine14 girişinden sonra mahalli nüfuslarını güçlendiren Uç beyleri, İlhanlılara tâbiyetlerini bildirmeleri ve vergi vermeleri dışında tamamen serbest kaldılar. Artık kendi başlarına hareket eden Uç beyleri, Bizans ordularına karşı büyük mücadeleler veriyorlar, büyük ganimetler elde edip, binlerce esir alıyorlardı. Alınan bu esirler gerekli görülen fidyenin alınması ile serbest bırakılıyor, bu da maddi bir geçim sağlıyordu. Uçlardaki Türkmenlerin yaptığı bu saldırılara Bizans Devleti de tedbir almıştı. Nitekim Komnenler zamanında Kuzeybatı Anadolu bölgesindeki Bithynia dağlarında, muayyen topraklara sahip ve vergiden muâf olan, askerî bir hudut teşkilâtı oluşturuldu. İslâm kaynaklarında akritler15 diye anılan bu güçler, sınırlarda herhangi bir Türkmen saldırısına karşı hazır bulunuyor ve bulundukları bölgeyi koruyorlardı. Ancak XIV. yüzyılın ortalarına doğru Bizans Devleti, siyasî hadiseler gereği Balkanlara önem vermesi nedeniyle, Uç bölgelerinde sınır muhafızlığı yapan akritleri Balkanlar'da savaşmak için Batı Anadolu'dan çekmişti.16 Bu açıdan Uç beylerinin bölgedeki fetih hareketleri daha da kolaylaşmıştı.

Bu dönemde gelir elde etmede savaşmanın rolü büyüktü ve Uçlarda sınır muharipliğinin ekonomik temeli, ilk planda ganimet getiren harp ve düşman arazisine yapılan yağma akınlardı. Ayrıca Türk bölükleri, paralı askerler olarak Alanlar, Kıpçaklar veya Katalanlar gibi de savaşıyorlardı. 1305 baharında Katalan paralı askerlerinin, Bizanslılarla ilgisini kestikleri ve altı sene sonra Atina'nın alınmasına yol açacak büyük bir macerayı başlattıkları sırada, Türkler de Avrupa'ya geçmişlerdi.

Nikephoros Gregoras'ın bildirdiğine göre; Gelibolu'daki Katalanlar, Çanakkale'den 500 kişiden oluşan bu Türk askerlerini davet etmişler ve bunları kendi hizmetlerinde paralı olarak çalıştırmışlardır.17 Bir başka örnek; 5000 kadar Türk paralı askerinin Moralı Franklara karşı savaşmak üzere, Mihail Palaelogos tarafından kiralanmasıdır. Bizanslılar buna benzer yapılan ittifaklarla, Türkmen beylerine pek çok iş ve ganimet sağlamışlardır.18

Uç beylikleri, 1335'te Ebû Said Bahadır Han'ın ölümü üzerine İlhanlı tahtında çıkan kavgalar sonrası, gerçek özgürlüklerine kavuşmuşlardır. Bundan sonra taht kavgalarıyla yıkılmaya yüz tutan İlhanlı Devleti'nin Anadolu'daki İlhanlı egemenliği de ortadan kalkmıştır.19 Anadolu'da varolan bu şartlar altında Uç beyleri, Bizans Devleti'ni daha da sıkıştırmaya başladılar. XIV. yüzyılda Bizans'ın güçlü savunmasının var olduğu birkaç büyük şehir dışında, bölgedeki tüm topraklar Türk beylerinin idaresine geçmiş ve değişik isimler altında Türk beylikleri kurulmuştur.20 Tavâif-i Mülûk adıyla da adlandırılan bu beylikler; Germiyanoğulları, Hamidoğulları, Candaroğulları, Menteşeoğulları, Saruhanoğulları, Aydınoğulları, Karesioğulları ve Osmanlı Beyliği'dir.

XIV. yüzyılda Bizans tahtında eskiden beri süregelen taht kavgaları hâlâ varlığını devam ettirmekte, bu durum içteki siyasal kargaşayı arttırmaktaydı. Taht mücadelesinin yanında ülke içinde, toplumsal ve dinî kavgalar da yoğun bir şekilde görülmekteydi. Aşağı sınıflar doğum ve zenginlik aristokrasisine karşı isyan ederken, Grekler ve Latinler arasındaki asırlık husumetten doğan dinî kavgalar karışıklığı bir kat daha artırıyordu.21 yüzyıllarca devletin bel kemiği olarak hizmet etmiş bulunan asker-köylü sınıfının çöküşü ve toprak sahibi askerî aristokrasinin zafer sağlaması, Bizans İmparatorluğu'nun toplumsal ve ekonomik hayatında büyük bozulmalar meydana getirmişti. İhmal edilmiş ve moralleri bozulmuş

olan kayıtlı askerler, Bizans ordusu içinde, gittikçe azınlıkta kalan unsurlar haline gelmiş, ordunun büyük bir kısmı Normandiyalı, Katalan, Kuman ve Türk paralı askerlerinden oluşmaya başlamıştı. Bu ücretliler için kendi çıkarları, İmparatorluğun çıkarlarından daha önemliydi. Devletteki bozulmalar esnasında terk edilmiş toprakları canlandırmak ve toprak gelirleri ile askerî sınıfı yeniden kurmak amacıyla pronoia ve manastırlara ihsan edilen mali ve kazâî muâfiyet ile ilgili exuseia kurumlarının gelişmesi, gerek dünyevi aristokrasinin ve gerekse kilise mensuplarının servet ve gücünü daha da artırdı.22 Bu durum karşısında köylü halk, çok sayıda ağır vergi yükü ve angarya ile ezilmekteydi. Bu durumdan şehirli halk da etkilenmişti. Eskiden kent ekonomisinde devletin sıkı ve merkezî bir durumda kontrolü söz konusu iken, şimdi bu sistem çözülmüş, ilk önce Venediklilere ardından da Cenevizlilere ticaret ile ilgili birçok imtiyaz ve serbestlikler verilmek zorunda kalınmıştı. Bizans'ta süregelen parasal kriz atlatılamıyor ve yüzyıllar boyunca dünya pazarına hâkim olan para birimi nomisma, Venedik dukası karşısında eriyip gidiyordu.23

Bizans'taki bu gelişmeler esnasında, Orta Çağ'ın parçalanmış İtalyası'nda gemiciliği ve ticareti esas uğraş olarak seçen küçük şehir devletleri, Bizans İmparatorluğu ile olan ilişkilerinin akışı içinde sağladıkları haklar ve ayrıcalıklardan olabildiğince yararlanarak, İstanbul'da ve Anadolu kıyılarındaki belli başlı liman kentleri ile ticaret yolları üzerindeki şehirlerde yerleşmişler, kimi yerlerde de özel koloniler oluşturarak, Doğu Akdeniz Bölgesi ticaretini ellerine geçirmişlerdi. Venedik; Suriye, Mısır ve Ege'deki adalarını içine alan Doğu Akdeniz Bölgesi ticaretinde egemen iken, Cenevizliler ise; Karadeniz ve Asya'ya giden ticarî yollar üzerinde üstünlük kurmuşlardı.24

Bizans'a ait Ege'deki adaların birçoğu, Venedikli zengin ailelerce zapt edildi, birçoğu da senyörlük oldu.25 Venedik'in Ege Denizi'ndeki en

önemli üssü Girit adası idi. Coğrafî konumu nedeniyle Doğu ticaretinin merkezi ve ileri karakolu durumunda olduğundan, Venedikliler bu adada iyi bir şekilde örgütlenmişlerdi. Girit'ten sonraki Ege'deki ikinci önemli ada, Ağrıboz idi. Ağrıboz adası, boğazlara ve Anadolu sahillerine yakın olması nedeniyle önemli bir savunma görevini teşkil ediyordu.

Venedikliler, Uç topraklarında daha ziyâde Menteşeoğulları ile yakınlık kurmaya önem vermişlerdi. 1331'den itibaren 1414 yılına kadar geçen sürede Venedikliler, Menteşeoğulları ile yedi tane barış ve ticaret antlaşması yapmışlardır. Karia ve Likia sahilinde ortaya çıkan Menteşeoğulları, Venediklilerin bu bölgedeki ticaretine önemli ölçüde gölge düşürmüşlerdir.26 Venedik, Menteşe Beyliği ile arasındaki ilişkilerini, diplomatik ve ticarî alanda, Levante'de gözcüsü ve sözcüsü olan Girit'teki Candia Dükalığı aracılığı ile yürütüyordu.

Cenevizlilerin Ege Denizi'nde; Sakız, Midilli, İmroz ve Taşoz adalarında ticaret kolonileri bulunmaktaydı. Sakız adası, bir zamanlar Yeni Foça'yı idare eden Benedetto Zaccaria tarafından, 1304 yılında Bizans'tan dirlik olarak zorla alınmıştı.27 Cenevizliler açısından stratejik öneme sahip diğer topraklar, Edremit körfezinin önünde yer alan Midilli, Çanakkale Boğazı'nın ağzını kapayan İmroz ve Meriç'in Ege Denizi'ne döküldüğü yerde bir liman olan Enez topraklarıdır. Bu topraklar da, yine Cenevizli başka bir aile olan Gattilusio ailesi tarafından idare ediliyordu.28

Uç topraklarında yer alan ve önemli bir liman kenti olması ile birlikte zengin şap yataklarına sahip Foça şehri, VIII. Mihail Paleologos tarafından Cenevizli Zaccaria ailesine verilmişti.29 Türklerin bu sıralarda Ege sahillerinde yaptıkları akınların tehlikeli olduğunu idrak eden Manuele Zaccaria, şehrin etrafını kısa sürede surlarla çevirmişti. Birkaç sene sonra da eski şehrin birkaç kilometre dışında daha büyük bir kent yapılarak tamamlandığında, bu kasabaya Yeni Foça adı verilmiştir. Üç büyük şap

ocağına sahip bu kent, Avrupa'nın şap ihtiyacının önemli bir kısmını temin ediyordu.30 1329 yılında III. Andronikos tarafından Foça, Cenevizlilerden arındırılarak, tekrar Bizans'a bağlı hale getirildiyse de, kısa bir süre sonra bu topraklar Aydınoğulları ve Saruhanoğullarına bağlanmıştır.

Cenevizlilerin Karadeniz sahillerinde; Amasra, Fatsa, Samsun, Trabzon ve Sinop gibi merkezlerde ticarî limanları bulunmaktaydı. Anadolu'dan veya Memlûk sahasından gelen ticarî malların, Kırım'a nakli açısından önemli bir ticaret limanına sahip Amasra, transit ticarette oldukça güvenli bir bölge idi. Şehir, bir ara Candaroğullarının eline geçtiyse de, yine Cenevizliler tarafından geri alınmıştır. Diğer bir şehir olan Samsun biri Türklerin, diğeri Cenevizlilerin elinde olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Trabzon bu dönemde en önemli bir ticaret limanı idi. Şehir, boğazlar ve Ege yolu ile Akdeniz'e ve Avrupa'ya bağlandığı gibi, aynı zamanda Karadeniz kuzeyindeki Rusya'ya giden yolların bulunduğu bir kavşak noktasındaydı. Sinop, Karadeniz'i batıdan doğuya veya güneyden kuzeye aşıp, İstanbul'dan Trabzon'a veya Anadolu'dan Kırım'a gidecek tâcirlerin uğradıkları önemli bir liman ve ticaret sahası idi. Şehir bir ara Pervaneoğullarının elinde idiyse de, sonraları Candaroğulları topraklarına katılmıştı.31 Kırım sahasında Suğdak, Kefe ve Tana

limanlarında da ticaret yapan Cenevizliler, Karadeniz'in doğu sahillerini izleyerek, Kafkaslar'dan İran'a ve oradan Asya içlerine kadar uzanan karayolunu da kullanmaktaydılar. Özellikle Kefe ile Tebriz32 arasında oluşturulan ticarî hat oldukça önem teşkil etmekteydi.33

1335 yılında Ebu Said Bahadır Han'ın ölümü ile birlikte İlhanlı Devleti'nde ortaya çıkan karışıklıklar sonrası, Tebriz'deki İtalyan tâcirleri, şehirden yavaş yavaş ayrılmaya başlamışlar ve İlhanlılar ile İtalyan şehir devletleri arasındaki ilişkiler zamanla azalmıştır. İşte bu sırada Batı Anadolu'da güçlerini iyiden iyiye hissettiren ve coğrafî açıdan stratejik

konumlarını verimli bir şekilde kullanabilen Uç beylikleri, dış ticarette ve siyasî ilişkilerde İtalyanların görüşebileceği tek güç haline gelmişlerdir. Bizans'ın içinde bulunduğu ekonomik ve politik çöküş ile Venedik ve Ceneviz arasındaki ticarî rekabet sayesinde, Uç topraklarında Türk hâkimiyeti daha çabuk yayılmıştır.34 Artık Ege sahillerindeki limanlardan, ticarî mal yüklemek isteyen bütün İtalyan gemileri, doğrudan doğruya Türk beylikleriyle karşı karşıya bulunuyorlardı. Anadolu'nun tüm sahil şeridi Türklerin ellerine geçmişti ve özellikle İtalyanlar açısından önem teşkil eden Ege limanları, Uç beylikleri Türkmenlerinin ellerindeydi. Ege Denizi'ne çıkan Türkleri en azından Anadolu'ya döndürmek ve ticarî ayrıcalıkları yeni beyliklere de kabul ettirebilmek için, savaşı göze alıp silaha sarılan İtalyanlar, güçlerinin yetmediği yer ve zamanlarda, başta Papalık olmak üzere Rodos Şövalyeleri ve Kıbrıs Krallığı gibi diğer Hıristiyan devletlerle ittifaklar yapıyorlardı.35

Ancak, Ege Denizi'nde mutlak güç haline gelen Menteşe, Aydın ve Saruhanoğullarının gaza ruhuyla motive olan Türkmenleri, önce İtalyanları Ege bölgesinden uzaklaştırdılar, ardından da onların denizlerdeki adalarına saldırdılar ve bölgeyi haraca bağladılar. Menteşeoğullarının kurucusu olan Türk beyi Menteşe'nin, Bizans kaynaklarında Salpakis Menteşe (Sahil beyi Menteşe) ifadesiyle geçmesi, onun denizcilikle yakından ilgilendiğini göstermekteydi.36 Ege sahillerinde ve adalarda rahatça ticaret yapmak isteyen yabancı devletler, artık beyliklere vergi vermek ve onların kurallarına bağlı kalmak şartıyla faaliyetlerini sürdürebileceklerdi. Örneğin kıyı şeridinde oluşturdukları donanmalarla denizlerde korsan faaliyetlere başlayan Saruhanlılar, kısa bir süre içinde Cenevizliler'e ait Foça, Sakız ve Naksos'u vergiye bağlamışlardır.37 Beylikler yaptıkları mücadeleler esnâsında çıkarlarına göre, Türkler ya da Hıristiyan devletlerle ittifaklar kurabilmekteydiler. Örneğin Saruhanlılar, Osmanlılara karşı Bizans ve

Aydınoğulları ile birleşerek Gelibolu'ya akınlar yapmışlar ve birçok ganimetle ülkelerine geri dönmüşlerdir.38 1345 yılında Aydınoğlu Umur Bey de, Rumeli'ye Kantakouzenos'a yardıma gideceği zaman, donanmalarının İzmir limanında yakılması neticesinde Karasi Beyliği'nin donanmaları ile Rumeli'ye geçmiştir.39

Ege Denizi'nin doğusundaki adaların İtalyanlar açısından ilk tehdit altına düşmesi, 1304 yılında Sasa Bey komutasındaki Menteşe Türkmenlerinin Efes ve civar yerleri ele geçirmeleri ile başlar.40 Ancak Türkler, denizlerde tam kontrolü sağlamadan adaları işgal etme girişiminin çok riskli olduğunu anlamış olduklarından, ilk önce kendi sahillerini güvenlik altına almışlardır. Zira denize hâkim olmayan bir devlet için herhangi bir ada veya yarımada istihkâmlarının hiçbir kıymeti yoktu.41

1300-1329 arası dönemde Cenevizliler ve Rodos şövalyeleri, Ege'de Türklerin en büyük rakipleri olmuşlardır. Ege Denizi'ndeki önemli adalardan birisi olan Sakız adası, 1304 yılında Cenevizli Benedetto I Zaccaria tarafından işgal edilmiş ve Avrupalı tâcirlerle ticarî faaliyetlerin kurulduğu önemli bir merkez haline gelmiştir.42 Rodos adası ise Cenevizli korsanların yardımı ile St. Jean şövalyeleri tarafından 1309 tarihinde ele geçirilmiştir. Anadolu sahillerinin hemen önünde önemli bir Hıristiyan kalesini teşkil eden Rodos, bölgedeki deniz ulaşımının güvenliğini sağlıyor ve birçok yabancı tüccar gemisine sığınak oluyordu. Vestefalyalı rahip Ludolf, bu ada ile ilgili kendisine 1337'de Rodos'ta anlatılanları; "Keşişler gelmeden önce Rodos, Kos ve bütün diğer adaların halkı, mal ve mülkleri için Türklere haraç vermek zorundaydılar"43, şeklinde aktarmaktadır.

1317 yılında Sicilya kralı Friederick'in oğlu Alfonso Fadrique, Atina Katalan Dükalığı'nın komutanlığına getirildiğinde, ülke sınırlarını genişletmek için Venediklilere saldırdığında, Menteşe ve Aydın Türkleri ile

ittifak oluşturmuştur. Bu ittifakla Aydın ve Menteşe Türkmenleri, Ağrıboz’dan Girit’e kadar olan bölgede Katalanlar ile ortak hareket etmişlerdir.44 Türkler ile Katalanlar arasındaki ilişkilerin bozulduğu 1329 senesine kadar devam eden bu ittifakla, Ege Denizi’ndeki Venedik çıkarları büyük ölçüde zedelendiği gibi, Balkanlar’daki Romanya Latin yönetimi de, Türklerin bölgeye gemilerle getirilmeleri ve mücadelelere başlamaları ile hayli sıkıntıya düşmüştür.

Beyliklerin kendi çıkarlarına göre bağımsız olarak Latinler, St. Jean şövalyeleri veya Bizans Devleti ile belirli zamanlarda ittifak arayışlarına girmeleri, bölgede izlenilen aktif siyaseti göstermektedir. 1340’lı yıllara gelindiğinde Türk beylikleri Ege adalarının bütün nüfuzunu ellerine geçirmişler ve yaptıkları seferlerle Trakya, Makedonya, Yunan ve Mora topraklarını haraca bağlamışlardır. Özellikle bu dönemde çok güçlenen Aydın oğlu Umur Bey, Ege Denizi’nde donanması ile Ağrıboz, Mora, Girit ve Rodos adalarını, ayrıca Teselya’nın tüm sahil şeridini eline geçirmiştir.45

Ege’deki bu mücadelelerin yanı sıra, Karadeniz’de de önemli bir güce sahip Uç beyliği olan Candaroğulları, İtalyanlara karşı savaşıyordu. 1322 yılında Sinop’un tamamen beylik topraklarına katılmasıyla, Karadeniz ticaretini ellerinde bulunduran Cenevizlilerle temasa geçildi. 1341 yılında Venedik ve Ceneviz filosu ile büyük bir savaşa tutuşan Candaroğulları, birçok düşman teknesini zapt etmiş, savaştan güçlükle kurtulan Ceneviz amirali Simon de Quarto kendisini Kırım sahillerine zor atmıştı. 1362’li yıllarda Candaroğullarına ait donanmalar, Kefe’deki Ceneviz istihkâmlarını yağmalamışlar ve Karadeniz’de yabancı gemilere göz açtırmamışlardır. Bu açıdan bölgedeki Türk gücünü hisseden Cenevizliler, Karadeniz’de barışın devamlılığının önemini kısa sürede anlamışlar ve barışçı bir politika takip etmişlerdir.46

İtalyanların, Menteşeoğulları ve Aydınoğulları başta olmak üzere, beyliklerle 1360'tan sonraki son on sene içerisindeki ilişkileri çok zor yürümüştür. Artık devletlerin gözü, doğuda güç kazanan Osmanlılara yönelmiş ve bu nedenle Levante üzerindeki Menteşe ve Aydın beyliğinin ehemmiyeti azalmaya başlamıştır. Mart 1358'de Osmanlıların Gelibolu'yu almaları ile birlikte, Hıristiyan dünyası ilgisini Osmanlı Türkleri'ne çevirdi. Osmanlılar Gelibolu'dan geçerek Edirne'ye hâkim olduklarında ve Karadeniz Boğazı'na yerleştiklerinde, Bizans iktisadiyatının bütün imkânlarına sahip olmuşlar ve bölge ticaretini kontrolleri altına almışlardır. Bu durumdan en çok zarar gören de, şüphesiz ki İtalyanlar olmuştur.47 Kantakouzenos'a göre, 1330 dolaylarında Osmanlı Beyi Orhan'ın 36 kadırgası bulunmaktaydı.48

XIV. yüzyıl sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nin, Uç beylikleri topraklarını kendi sınırlarına katması ile birlikte, bu beyliklerin yaptıkları ticarî antlaşmalar da ortadan kalkmıştır. Ancak bu durumun kendileri açısından hiç de iyi olmadığını gören İtalyan devletleri, kısa sürede Osmanlı Devleti ile yakın münasebetlere girerek, eski ayrıcalıklarını tekrar elde etme yoluna gideceklerdir. İlk antlaşmayı 1352 yılında Orhan Bey ile yapmış olan Cenevizliler, Osmanlılara yıllık bir vergi ödeme şartını kabul ediyorlardı.49 Cenevizliler 8 Haziran 1387 tarihinde ise, dostluk ve ticaret antlaşması adı altında ikinci bir ahidnâmeyi elde etmişlerdir.50 Antlaşma gereğince Osmanlı tebaası Pera ile serbest ticaret yapabilecek, ithalat ve ihracatta gümrük vermeyeceklerdi. Cenevizliler ise, belirli imtiyazları almaları ile birlikte, Türk topraklarında ticaret için vergi ödemeye devam edeceklerdi.51

Bu antlaşmalar ile, Osmanlı-Ceneviz dostluğunun Galata'daki temelleri atılmıştır. Oluşturulan dostluğun Türklere en büyük yararı, Osmanlıların Çanakkale Boğazı'nı aşarak Gelibolu yarımadasına geçişlerinde,

Cenevizlilerin yardımda bulunmalarıdır. Cenevizliler, askerî ve sivil taşımalarda Osmanlılardan belirli bir para alarak, gemilerle nakil işlemlerini sağlıyorlardı. XV. yüzyılın başında Semerkant'a seyahat eden ünlü seyyah Clavijo'nun seyahat esnasındaki Gelibolu izlenimleri, bu yerin önemini açıkça göstermektedir; "Türklerin Boğaz'ın Avrupa yakasında ilk işgal ettikleri yer Cenevizlilerin elinde olan Gelibolu'dur. Gelibolu'yu alarak Bizans topraklarını fetheden Türkler, donanmalarını burada bulunduruyorlar ve asıl vatanlarından buraya levâzım ve asker gönderiyorlardır. Gelibolu kalesi, Türklerin bütün Bizans'ı boğazından yakalamalarını temin eden üstür".52

Osmanlı padişahı Yıldırım Bayezid tahta geçişi ile birlikte, Anadolu'daki Uç beyliklerini kendi topraklarına bağladıktan sonra, her yıl Anadolu'dan Midilli, Limnos ve Rodos adalarına gönderilmekte olan buğdayın ihracatını menetmiş ve donanmalarını teçhiz ederek, Sakız ve Ağrıboz başta olmak üzere birçok adaya seferler düzenlemiştir.53

Uç Beyliklerinin İktisadî Faaliyetleri

Türkmen kitleler Anadolu'ya ilk geldikleri zaman bölgede bulunan Bizans'a bağlı Hıristiyan halk, iktisadî ve içtimaî bakımdan oldukça zor bir dönem geçirmekteydi. Bu sırada Anadolu'da; Bursa, İzmit, İznik, Alaşehir ve Foça gibi ticarî merkezlerin bulunduğu önemli şehirler dışında gelişmiş yerleşim alanları mevcut değildi. Türkmenler fazla mücadele vermeden kısa sürede batıya doğru ilerliyorlar, buralarını kendi inançları, gelenekleri, görenekleri ve içtimaî teşkilâtları ile birlikte Türk yurdu haline getirerek yerleşik hayata geçiyorlardı. Anadolu, Türklerin gelmesiyle birlikte büyük bir canlılık kazandı. Boş olan bölgeler doldu, sönük ve ufak şehirler canlanıp büyüyerek ticaret ve kültür merkezleri haline geldi.

Anadolu'da Bizans Devleti ile Türkler arasındaki geçen sürekli mücadelelere rağmen, Hıristiyan ve Müslüman halk çok yakın ilişkiler

içinde yaşıyorlardı.54 Özellikle şehir veya küçük yerleşim alanlarında kurulan pazarlarda her iki dine mensup insanların birbirleri ile gayet ılımlı bir şekilde alışveriş yaptıkları ve ortak bir hayatı paylaştıkları görülmekteydi. Bu dönem içerisinde Anadolu'daki Uçlar, medenî bir hayatın kaynağı olan Türk ve İslâm dünyasının her tarafından gelmiş, her sınıftan ve meslekten çeşitli insanlarla doludur. İran, Mısır ve Kırım medreselerinden çıkan ilim erbâbı, Orta ve Doğu Anadolu'dan gelmiş Selçuklu ve İlhanlı bürokrasisine mensup kişiler, değişik tarikatların mümessilleri, İslâm şövalye ve misyonerleri diyebileceğimiz dervişler, bu yapıya canlılık getiren gruplardı.55

Uç beyliklerinde toplum yapısını oluşturan halk, göçebe ve yerleşik hayat süren gruplardan meydana gelmekteydi. Bu iki gurup farklı alanlarda iktisadî faaliyetlerde bulunmaktaydı. Göçebeler, kendi ihtiyaçlarını temin edebilecek kadar tarımla meşgul olan, ancak iktisa

dî kimlikleri açısından esas olarak hayvancılıkla uğraşan, bu açıdan da sürülerine otlak bulmak endişesiyle zamanlarının büyük bir kısmını değişik yerlerde geçirmek zorunda kalan toplumsal gruplardı.56

Göçebeler; süt, tereyağı, yoğurt, peynir, lor ve et gibi temel gıdaları imal ederlerdi. Ayrıca hayvanlardan elde ettikleri kıl, yün ve deriyi belirli işlemlerden geçirdikten sonra birçok eşya yapımında kullanırlar veya satarlardı. Deriler, göçebeler tarafından terbiye edilirken, üzerindeki kıl ve yünler de ayrı olarak dokumacılık amacıyla işlenirdi. Göçebeler, kıl ve yünleri kendi yaptıkları aletler ile türlü işlemlerden geçirdikten sonra, bunları ev eşyasında, hayvanların bazı malzemelerinde, kendi giyeceklerinin temininde ve çuval yapımında kullanırlardı. Özellikle göçebelerin köy ve kasabalara yerleşmeleri ile bu yün imâlatı, ev tezgahlarında halıcılık ve kilimcilik yapımı ile uğraşmalarını gündeme getirmiştir. Bu sayede türlü dokumacılık işleri göçebe Türkmenlerin

iskânıyla ortaya çıkmıştır. Batı Anadolu’da Gördes, Kula ve Uşak gibi halı imalat yerleri bu göçebelerin faaliyetleri ile ortaya çıkmış, hatta bu şehirlerde Osmanlılar zamanında bile halı üretimine devam edilmiştir.57 Halıcılığın yanında bir de keçe yapımı vardı ki, bu da güz mevsiminde koyunların yünlerinin kırpılması ve bunların kuzu yünü ile karıştırılarak bir kaç işlemden sonra hazırlanması ile ortaya çıkardı. Çadırların dış örtüsü, çobanların kepeneği ve aba gibi eşyaların hepsi, bu soğuk ve yağmur suyu geçirmez keçeden yapılırdı.

Uç beyliklerinde yerleşik hayat süren topluluklar ise, şehirliler ve köylülerden oluşmaktadır. Köylüler tarımsal üretimde bulunurlarken, şehirliler ise daha çok sanayi dallarında üretim yapmaktadırlar. Uç beyliklerinde tarımsal ürünler içerisinde; buğday, pamuk, yulaf ve pirincin üretimi başta geliyordu. Şehir civarlarında ise, meyve yetiştiriciliği ve bağcılık yapılmaktaydı. Ele geçirilen yerlere kısa sürede yerleşerek bağ ve bahçeler kuran Türkmenler, Uçlarda kalan boş ve ıssız toprakları yeniden canlandırmışlardır. Kütahya’da yetiştirilen pirinç, Bursa’da üretilen pamuk, İznik’te hasıl olunan kestane, ceviz ve üzüm, Isparta etrafındaki arazide bulunan ağaçlardan çıkarılan zamk, Balıkesir taraflarında çıkarılan reçine, hep Uç beyliklerinin topraklarının ürünleri idi. XIV. yüzyıl başlarında Ermeni Haython Anadolu’yu; “gümüş ve şap madenlerine sahip, buğday ve meyvesi bol olan, ayrıca güzel atların ve çok sayıda hayvan sürüsünün bulunduğu zengin bir memleket” olarak göstermekte; aynı şekilde seyyah İbn Batuta da, Anadolu’nun zenginliğinden ve her şeyin ucuz olmasından bahsetmektedir.58

XIV. yüzyılda Anadolu’nun Uç bölgelerinde, dokumacılık ve madencilik alanında çalışmalar yapılmaktaydı. Uç topraklarında yer alan Germiyan, Denizli ve Alaşehir’in kırmızı kumaşları ve beyaz renkteki sarık tülbentleri, gerek iç ve gerekse dış ticaret aracılığı ile tâcirler tarafından

birçok yere sevk edilmekteydi.59 İbn Batuta'nın ifadesine göre Denizli dokuma sanayiinde üretilen kumaşlar, pamuğun iyi eğrilmesi ile oldukça sağlam ve benzeri bulunmayan bir kaliteye sahipti.60 Bu açıdan Denizli dokuma sanayii iş kolunun ileri seviyede olması, halkın kendi yetenekleri ile üretime ve ticarete yaptıkları katkıyı önemli ölçüde göstermekteydi. İbn Batuta, ayrıca Uç beyliklerinde ziyarete gittiği yerlerde gördüklerini veya kendisine verilen hediyeleri anlatırken, ipekli, kemha, kusey, mir'ız ve bürümcek türünden çeşitli kumaşların varlığından söz ederek, bu dönemde dokuma sanayiinde üretilen kumaşların çeşit zenginliğini de bize yansıtmaktadır.61

Uç beylikleri topraklarında çıkan ve o dönem içerisinde oldukça önemli değere sahip olan birinci derecede maden, şap idi. Avrupa'da değişik endüstri dallarında kullanılan ve temel ihtiyaç maddesi olan şap en çok Foça'da çıkarılmaktaydı. Bunun yanında Kütahya'da da şap çıkarıldığı bilinmektedir.62 Varlığı hakkında bilgi sahibi olduğumuz ikinci maden ise gümüştür. Anadolu'da çıkarılan kıymetli madenlerden gümüş, XIII. ve XIV. yüzyıllarda başlıca dört merkezden elde edilmekteydi ki, bunlardan birisi Germiyan topraklarında bulunan Kütahya havalisindeki Gümüş köyü idi. Mesâlikü'l-ebsâr'da Şihâbeddîn El-Ömerî, buranın adını Gümüşsar diye verir ve buradaki gümüş madeninin çıkarılmasının kolay, cinsinin oldukça kaliteli ve ticaretinden elde edilen kârının da oldukça fazla olduğunu belirtir.63 Çıkarılan gümüş madeni, dışarıya tâcirler aracılığı ile ihraç edildiği gibi, iç piyasada da para basımında ve değerli eşya yapımında önemli ihtiyacı karşılamaktaydı.

Uç Topraklarında Yer AlanTicarî Merkezler

XIV. yüzyılda en faal Anadolu piyasaları, Karadeniz kenarında Trabzon, Samsun ve Sinop; Marmara havzasında Bursa'ya ait Tirilye ve Gemlik; batıda Ege Denizi kenarında Foça, İzmir, Ayasulug ve Balat; güneyde

Akdeniz kenarında ise Antalya, Alaiye ve Ayas limanları idi.64 Bunlardan Balat ve Ayasulug Uç beyliklerinin en gelişmiş, kozmopolit ticaret merkezleri ve önemli limanları idi. Balat şehri, Menderes'in kaynağının yakınında ve sol sahili üzerindeki eski Milet yıkıntıları üzerinde kurulmuş, Menteşe Beyliği'nin baş ticaret limanıdır. Bu pazardan transit ticareti işleri karşılığında elde edilen ihraç ve ithal rüsumlarıyla, beyliğin önemli miktardaki gelirleri karşılanmakta idi. Örneğin Kütahya'daki şap ve başka yerlerden gelen ipekli eşyalar ve değişik mallar, büyük ihtimalle gemi ile Menderes Nehri'nden bu limana taşınıyor, burada da Frenk tacirlere satılıyordu. Birçok Frenk tacirin Balat'ta mağazaları vardı ve aldıkları malları gemilerle; Rodos'a, Kıbrıs'a, Avrupa'ya ve Mısır'a ihraç ediyorlardı. Bu pazardan ihraç edilen mallar arasında Anadolu'nun değişik yerlerinde üretilen buğday, safran, susam, bal, balmumu, palamut, şap, deri ve halı gibi ürünler bulunmaktaydı. Ayrıca kadın ve erkek tutsaklar da bu pazarda satılmakta idi. İhraç edilen bu mallara karşılık ise, Avrupa'dan kumaş, sabun, kalay, kurşun ve değişik birçok mal Balat'a yabancı tâcirler vasıtasıyla getirilmekte idi. Bu dönemde Balat limanında ticarî faaliyetlerin yoğunluğu nedeniyle, Venedikliler bu limanın sahibi olan Menteşe Beyliği ile sürekli muahede yapmak için fırsat kolluyorlar ve ilişkilerini dostça sürdürmeye çalışıyorlardı.65

Ege topraklarında yer alan ve Aydınoğullarına bağlı, denizden birkaç mil ötede kurulmuş diğer önemli bir ticarî saha Ayasulug'tur. Vaktiyle adı Ephesus olan şehir, Yunanlılar tarafından Theologos, daha sonraları İtalyanlar tarafından Altoluogo şeklinde adlandırılmıştır. Sahilin yukarı kısmında kurulmuş olan şehirden birkaç mil uzaklıkta bulunan diğer bir yerleşim alanı da Scala Nuovadır. (Kuşadası)66 Ayasulug'u; Floransa, Barcelona, Ancona, Ragusa ve Messina'dan birçok tüccar ziyaret eder ve bazıları Sivas'a kadar seyahatte bulunarak ticarî ilişkileri geliştirirlerdi.67

Tâcirler için yararlı bilgiler vermek amacıyla Levante'de bir gezintiye çıkan ve XIV. yüzyılın ikinci çeyreğinde Practica della Mercature adlı kılavuz kitabını yazan Floransalı Balducci Pegolotti, Ayasulug'u birinci derecede bir pazar olarak görmeyerek, tâcirlerin mallarını şehirden sahile ve sahilden şehire taşımak zorunda kaldıklarını ifade eder. Ancak Pegolotti'nin bu şehirde yapılan ticarî faaliyetleri, ticarette kullanılan uzunluk ve ağırlık ölçülerini diğer bölgelere ve ülkelere göre karşılaştırması, Ayasulug'un bölgede büyük önemi olduğunu ortaya koymaktadır.68 Nitekim Germiyanoğulları Beyliği'nin başkenti olan Kütahya'da çıkarılan pirinç ve şapın ihraç edildiği ticarî merkez Ayasulug idi.69 Ayrıca Anadolu'da yetiştirilen birçok ürün de burada toplanmaktaydı. Bu açıdan daha 1337 tarihinde Aydınoğlu Hızır Bey ile yaptıkları antlaşma ile Venedikliler, Ayasulug'da oturacakları ve ticaret yapacakları özel yerleri elde etmişlerdi.

Antalya ve Alaiye bu dönemde önemli diğer ticaret limanlarıdır. Bu limanlardan Mısır topraklarına önemli ölçüde ihracat yapılıyordu. Özellikle Memlûkler, donanmaları için gerekli kereste ve zifti bu limanlardan tedarik ediyorlardı. Büyük ihtimalle Toroslar'dan elde edilen ağaçların buralarda işlendikten sonra, Mısır'ın değişik şehirlerine ihraç edildiği bilinmektedir. Anadolu ile Mısır ve Suriye arasında yapılan bu ticarette, Cenevizliler ön planda yer alıyorlardı. XIV. yüzyıl başlarında Hamidoğullarına ait bir ticaret merkezi olan Antalya ise, dış ticaret açısından Alaiye'ye göre daha fazla hareketli bir liman şehri idi. Antalya'da değişik ülkelere mensup birçok tüccar bulunmaktaydı ve kendi ülkeleri menfaatine ticarî faaliyetlerde bulunuyorlardı.70 Anadolu'nun pek çok ürünü Kıbrıs ve Mısır'a buradan yollanırken, bu ülkelerden de baharat, keten ve şeker gibi ürünler getirilmekteydi. Bu dönemde Antalya'dan Bursa'ya giden önemli bir ticaret yolu vardı ve bu yol Osmanlıların bölgeyi 1381 ve 1390 tarihlerinde almasına kadar Hamid Hanedanlığı'na aitti. Bölgede Osmanlılar ile

Karamanoğulları arasında uzun süren mücadeleler, buranın iktisadî coğrafya açısından önemini ortaya koymaktadır.71

Karadeniz sahilinde sıralanmış ticaret merkezleri, Amasra, Samsun ve Sinop limanlarıdır. Kefe'deki Ceneviz konsolosluğuna bağlı olan Amasra, Karadeniz'de gemilerin ikmâl edebilecekleri veya mallarını boşaltabilecekleri önemli bir liman şehridir. Amasra'nın doğusunda yer alan ve Karadeniz'deki en önemli diğer bir ticaret limanı, Candaroğullarının elindeki Sinop şehridir. 1322 yılına kadar Pervaneoğullarının elinde bulunan bu şehir, Cenevizlilerin Karadeniz ticaretini olumsuz yönde etkilemiştir. Daha 1310'lu yıllarda Kefe dolaylarında Ceneviz gemileri ile başarılı mücadelelere başlayan Sinop Türkmenleri, kısa sürede bölge ticaretini yaptıkları korsanî akınlarla ellerine geçirmişlerdir. Ancak yine de Sinop şehri, hem batılı tâcirlerin uğradığı bir pazar, hem de tâcirler açısından bir korsan yatağı idi. Trabzon'a giden gemilerin uğrak noktası olmakla birlikte, tâcirler gerekli olan birçok malzemeyi buradan temin edebilirlerdi. Bu durumu fark etmiş olan Cenevizliler ve Venedikliler, Sinop'ta ticaret kolonileri oluşturmuşlardı. Özellikle sayıları fazla olan Ceneviz kolonileri şehri ele geçirmeye çalışmışlarsa da, başarılı olamamışlardı. İstanbul-Trabzon ve Anadolu-Kırım arasındaki ticarette, tâcirlerin uğramak zorunda kaldıkları bu şehrin, Türklerin elinde bulunması, aldıkları vergilerle büyük kazanç sağlamalarına vesile olmuştur.

Sinop'tan sonra, diğer bir liman şehri Samsun'dur. 1396 Niğbolu savaşında Osmanlılara esir düşen, ardından 1402 Ankara savaşıyla Yıldırım Bayezid'in yenilmesiyle Timur'un tutsağı olarak Asya'ya götürülen ünlü seyyah Schiltberger, yolculuğu esnasında gördüğü Samsun şehri hakkında şunları nakletmektedir: "Samsun birbiri karşısında iki şehirden oluşmaktadır. Şehrin birinde Hıristiyanlar, Cenevizliler, diğerinde ise çevredeki toprakların sahibi olan Müslümanlar yaşar".72 XIV. yüzyıl

esnasında Samsun şehri, diğer Karadeniz sahil limanları gibi önemli bir ticaret merkezidir ve şehrin Trabzon limanına yakınlığı bu önemini daha da arttırmaktadır.73

Uç topraklarında yer alan diğer önemli şehirler; Denizli, Milas, Bursa, İznik ve Kütahya'dır. Denizli'de altın işlemeli pamuklu kumaşlar dokunurdu. Pamuğu kaliteli ve kuvvetlice eğrilmiş olduğundan bu kumaşlar oldukça dayanıklıdır. Kumaş şehrin adıyla şöhret bulmuştur. Denizli'de zımmî Rumlar çok olduğundan, sanat ehlinin çoğunluğunu da Rum kadınları oluştururdu. Şehirde var olan çarşılarda, üretilen dokumalar ve el sanayi ürünleri satılırdı.74

Menteşe Beyliği'nin kurulduğu Karye bölgesinde yer alan Milas şehri, zengin ve verimli bir ovanın ortasında bulunmakta, sahil yakınında olmasına rağmen denize karşı mükemmel surette korunmaktadır. Ayrıca batıda Balat limanına, kuzeyde verimli Karpuzlu ovasına, Çine çayı ve Menderes vadisine, doğuda ise Muğla'ya giden taşıma yollarının kavşak noktasında bulunması, şehrin ticarî faaliyetler açıdan işlek olmasında en büyük etkenlerden biridir.75

Bursa; XIV. yüzyılda giderek büyüyen bir şehirdir. Şehre sahip olan Orhan Bey, Türkmen hükümdarlarının en güçlüsü olarak nitelendirilmektedir.76 Bursa, Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra önemli bir ticaret merkezi haline gelerek, ünlü kişilerin, dervişlerin ve ulemanın dikkatini çekmeye başlamıştır. Bu kişiler, yayılma ve fetih arzusuyla dolu olan gazilik geleneğini bozmadan, yeni devlete adapte oluyorlardı.77 İran, Horasan ve Buhara'dan gelen sanatçılar, şairler, dervişler ve tarihçiler yeni şehre taşınıyorlar; bununla birlikte camiler, mektepler ve kamu binaları hızla inşa ediliyordu.78 Orhan Gazi daha 1340 tarihinde, bugün bile şehrin ticarî bir merkezi olarak kalan, Bursa'da bir bedestan inşa ettirmişti.79 Arada bir bu yapıya kervansaray da

denildiğinden, muhtemelen münferit seyyah, tüccar ve kervanlarla toplu seyahat edenlerin burada konakladıkları düşünülebilir.80 Bursa'da sanayi alanında ipekçilik ve dokumacılık ön plandaydı.81 Bugün Bursa'ya bağlı bir ilçe olan İznik hakkında İbn Batuta, her çeşit meyvenin yetiştiğini, ceviz ve kestanenin bol olduğunu ve dünyanın en nefis üzümlerinin burada üretildiğini söyler. Ancak dört surla çevrili olan şehrin, virâne bir halde olduğunu da belirtir. Yirmi sene sonra Palamas82 da aynı manzarayı tasvir eder.83

Kütahya; pirinç ve şap yatakları ile meşhur bir yerdir. Menderes nehrinin buradan geçmesi, halkın bu nehrin nimetlerinden büyük ölçüde yararlanmasına imkân sağlamıştır. El Ömerî, Menderes ırmağında gemiler ve kayıkların gezdiğini, o yörenin halkının bu ırmak sayesinde yolculuk yaptığını, aynı zamanda tüccarın da bu ırmaktan istifade ettiğini belirterek, Şarköy şehrinde pirinçten başka bir şey yetişmediğini söylemektedir.84

Uç Topraklarında TicaretiYapılan Bazı Mallar

Orta Çağ'da kendi üretimleri ile ülkesinin halkını besleyemeyen Avrupa devletleri, buğday ihtiyaçlarını hububat deposu diye tanımlanan Rusya-Romanya-Anadolu üçgenine giren bölgelerden karşılamakta idiler. Bu açıdan buğdayın, Avrupalı tâcirlerin aradıkları önemli ürünlerden biri olduğunu fark eden Uç beylikleri, bu ürünün satışını kendi siyasal ilişkilerine göre gerektiğinde koz olarak kullanabiliyorlardı.85 İzmir ve Menderes bölgeleri, buğday üretimiyle bilinen meşhur yerlerdi. Ayrıca Anadolu'nun iç kesimlerinde yetiştirilen buğday da, Batı Anadolu limanlarında satılmakta idi. Özellikle Romanya ve Girit'te ticaret kolonileri kurmuş Venedikliler için, Uç beyliklerinden gelen arpa, kuru sebze ve buğdayın son derece önemi vardı. Bir diğer önemli hububat olan mısırın beyliklerden ihracatı durduğu zaman, Romanya'da bile fiyatlar üzerinde büyük artış gözlenirdi.86

Anadolu’dan ihraç edilen ticaret malları içerisinde önemli bir ürün de şaptır. Avrupa’da tüm boya endüstrisinde, yün fabrikalarında, deri endüstrisinde, kimya alanında, altın işleri ve kozmetikte kullanılmakta olan şap, Anadolu’da değişik bölgelerde üretilirdi. Şapın iki önemli merkezi olan Foça ve Şebinkarahisar’da ticaret, büyük ölçüde Cenevizlilerin elinde idi. Şebinkarahisar’daki şap kaynakları doğrudan doğruya Cenevizlilerin yönetiminde değildi, fakat muhtemelen buradan Batı Avrupa’ya yapılan şap ihracatını kendi tekellerinde bulunduruyorlardı. Venedikliler ise, şap için üç önemli ticaret limanından alış veriş yapıyorlardı. Pegolotti’ye göre şap Ayasulug, Balat ve Antalya limanlarında satılırdı. Bu pazarlara gelen şapın büyük bir bölümü, Germiyanoğulları topraklarına bağlı Kütahya yakınındaki Gediz’den taşınırdı. Şapın satıldığı üç limanın yanı sıra, Menteşe topraklarındaki Milas ve Asinkalesi’nde de bu ürünün satılması için pazarlar kurulmuştu.87 Yine Pegolotti; ghiaghillo veya giachile diye bilinen adi çeşit bir şapın, ülke içindeki dört günlük bir seyahat sonrası Bursa’nın kuzeyindeki Tirilye sahilinden alınabileceğini söylemektedir.88 Bu dönemde Türklerin Kütahya ve Şebinkarahisar’da ürettikleri şap, gemilere yüklenmeden önce kıyıya kadar taşınmaktaydı. Dolayısıyla Cenevizliler açısından satın alınan bu şap, kendilerinin Foça’da ürettikleri şaptan daha pahalıya geliyordu, ancak Türk şapının üstün kalitede olması nedeniyle bu taşıma işlemi, fiyatları denkleştirmek suretiyle devam ettirilmekteydi.89

XIV. yüzyılda Avrupa’ya gönderilen ürünler içerisinde pamuğun da önemli yeri bulunmaktadır. Bursa ile Konya arasında yetiştirilen pamuk, yine Bursa pazarında veya Ayasulug’da yabancı tâcirlere satılmaktadır. Dokuma endüstrisinin ham maddesi olarak bilinen pamuk, dış ticarette aranan ve satışı en çok yapılan bir üründür. Beylikler pamuğu hammadde olarak satabilecekleri gibi, işleyerek kumaş şeklinde de ihraç etmekte idiler.

Germiyan, Denizli ve Alaşehir'in kırmızı kumaşları ve beyaz renkteki sarık tülbentleri, XV. asrın sonlarına kadar bütün civar ülkelere gönderilmiştir. Bu kumaşların yanı sıra ipek ihracatı da önem teşkil etmekte idi. Uç topraklarında Alaşehir ve Balıkesir taraflarında üretilmekte olan ipekler, Rum ve Frenk memleketlerine sevk ediliyordu. Balıkesir ipekleri, Rum ipekleri ile rekabet etmekte ve Bizanslı dokumacılar tarafından sıkça alınmakta idi.90

Dokuma ürünleri içerisinde halı ve kilim ihracatı da yapılmaktadır. Uç topraklarında göçebe Türkmenler tarafından oluşturulan bu sanayi kolu, Batı Anadolu'nun birçok pazarında alıcı bulmaktadır. Batı Anadolu'da Gördes, Kula, ve Uşak'ta birçok halı imalât atölyeleri bulunmaktaydı.91

İhracatta ticarî mallar içerisinde görebileceğimiz canlı hayvan ve deri önemli bir yer tutmaktadır. Göçebeler tarafından yetiştirilen evcil hayvanların bir kısmı, Batı Anadolu limanlarından gemilerle Avrupa'ya sevk edilirdi. Özellikle bu dönemde nam salmış Germiyan atları, birçok yabancı memlekete satılmaktadır. Atlardan başka küçük ve büyük baş birçok hayvan, İtalyan gemileri ile Avrupa'ya götürülmektedir. Deri ihracatında Girit ön planda idi. Kaynaklara bakıldığında Girit'teki deri ticaretinde Yahudilerin etkin oldukları anlaşılmaktadır.92 Adadaki bu ticaretin Anadolu'dan getirilen deriler ile yapıldığını, bu devlet ile beylikler arasında imzalanmış antlaşmalarda geçen maddelerden anlamaktayız.93

Gemi ve donanma oluşturmak için; Avrupa, İskenderiye ve İstanbul piyasalarına çok miktarda ihraç edilen diğer bir ticarî mal kerestedir. Anadolu'nun iç kesimlerinden büyük ihtimalle göçebelerin uğraşları ile elde edilen odunlar, Alaiye limanlarına getiriliyor ve buradan yabancı tâcirler vasıtasıyla değişik ülkelere naklediliyordu. Yine ormandan elde edilen ürün açısından, Isparta ve etrafındaki arazide bulunan ağaçlardan elde edilen zamk, Antalya pazarı vasıtasıyla Avrupa piyasalarına

ihraç ediliyordu. Ayrıca Balıkesir taraflarında çıkarılan reçine de önemli bir ihraç maddesi idi.94

Kütahya'da çıkarılan gümüş madeni, değişik bölgelerden gelen pirinç, balmumu, mum, kenevir, kendir, kök boyası, susam, nohut ve kuru sebze gibi birçok ürün de, ihraç malları arasında zikredilebilir. Hatta Ceneviz gümrüğünün kayıtlarına göre Balat'ta biber ihracatı bile yapılmaktadır.95 İhraç edilen malların taşımacılığı, kervanlar ile ticaret limanlarına yapılmakta, buradan da gemilerle İtalyan tâcirleri tarafından değişik ülkelere taşınmakta idi. H. İnalcık bir çalışmasında, Batı Anadolu'da Saruhan, İzmir, Ayasulug ve Teke bölgelerinde dört grup Arap devecilerinin bulunduğunu ifade eder ve bunların XIV. yüzyılın ilk yarısında bölgeye göç ettiklerini belirtir. Ayrıca Çanakkale Boğazı'nın Asya yakasında da Arap göçebelerin bulunduğunu ve bunların tuz taşımacılığında faaliyetleri olduğunu dile getirir.96 Bölgelere göre şirketleşmiş nitelikte olan bu Arap devecileri, Anadolu'da üretilen malların Balat ve Ayasulug gibi limanlara taşınmasında önemli rol oynuyorlardı.

Uç topraklarında köle ticareti de yapılmaktaydı. Orta Çağda doğu köle ticareti; Rusya'nın güneyindeki Karadeniz sahillerinde, Mısır ve Batı Avrupa arasında yapılmaktaydı. Karadeniz'in kuzeyinden getirilen Kıpçak, Rus ve Çerkez asıllı köleler, Anadolu pazarlarında veya İslâm ülkelerinde satılmaktaydı. Özellikle Altınordu Devleti'nde önemli yer tutan kölelik, üretim elemanı olmaktan çok, tam bir ticaret malı sayılıyordu.97 Karadeniz'in kuzeyindeki Kırım sahillerinde kurulan pazarlarda köle alış verişi yapan birçok İtalyan tüccar bulunmakta idi.98 Çok kâr getiren köle ticaretinde, iki İtalyan devleti Venedik ve Ceneviz'in sırf bu mesele yüzünden birçok kez anlaşamadıkları görülmekteydi. Uç topraklarında da var olan köle ticareti, Uç beyliklerinin Ege adalarına yaptıkları saldırılar sonucu, esir aldıkları insanları satmaları ile başladı.99 Marino Sanudo

Torsello'nun belirttiğine göre, Türkler sadece 1331-1332 yılları arasındaki deniz saldırıları ile 25.000 insanı esir almışlardı. Yine Bizans ilim ve devlet adamı Demetrios Kydones'in ifadelerine göre, Manisa ve Ayasulug'da önemli ölçüde köle ticareti yapılmaktadır. Ege adalarında; Girit Naksos, Rodos ve Sakız önemli köle pazarlarıdır. XIV. yüzyılın ilk yıllarında Girit'te bir erkek köle ortalama 8 hyperpyra ve bir kadın köle ortalama 17 hyperyra idi. Kadın kölelerin fiyatları daima erkek kölelerin fiyatlarından yüksek idi.100

İhracatın yanı sıra Türkler, yabancı ülkelerden; tekstil ürünleri, şarap, cam eşya, şeker ve sabun gibi ticarî mallar ithal etmekteydiler. Muhtemelen Yunan topraklarında üretilen şarap, Venedikli tâcirler vasıtasıyla Menteşe ve Aydın beyliklerine taşınırdı. Fakat şarap ticareti yüzyılın ortalarında tamamen serbest değildi ve birçok şehirde yüksek vergilendiriliyordu. Beylikler diğer Orta Çağ İslâm devletleri gibi, şarap ticaretini monopol olarak elde tuttular ve özel bir gümrük vergisi uyguladılar. İthal edilen şarap, büyük ihtimalle İtalyan kolonilerin bulunduğu bölgelerde tüketiliyordu. Diğer bir ithal malı olan sabun, Orta Çağ'da lüks bir tüketim maddesi idi ve birkaç İtalyan şehri olan Ceneviz, Venedik, Pisa ve Ancona gibi merkezlerde üretiliyordu.101 Buralardan da tâcirler vasıtasıyla Türk topraklarına getiriliyordu. Tekstil alanında ise; ipekli, yünlü ve keten türü kumaşlar ithal edilmekte idi. Kumaşlar daima belirli bir ölçüde parça şeklinde satılırdı. İthal edilen kumaşlar daha ziyâde İran ve Hindistan'dan gelen pahalı ve lüks ürünlerdi.102

Ticarette Kullanılan Paralar,Ölçü Birimleri ve TicarettenAlınan Vergiler

Ticarî malların alış verişi değişik paralar üzerinden yapılabiliyordu. Levante ticaretinde kullanılan Bizans ve İtalyan paraları, Uç beyliklerinin dış ticarete önem vermeleri ile birlikte, Batı Anadolu'daki çeşitli pazarlarda

geçerli olmuştur. Gigliato, Stavraton, Venedik dukası ve Filorin gibi adlara sahip bu paralar, XIV. yüzyıl Yakın Doğu ticaretinde sıkça kullanılmaktadır.

Gigliato, 1300'lerde Napoli'de Anjoulu Kral II. Charles tarafından bastırılmıştır. Saf bir gümüş para olup, yaklaşık dört gram ağırlığındadır.103 Bu para Doğu Akdeniz'de birçok ticarî merkezde kullanılırdı. XIV. yüzyılda Manisa, Ayasulug ve Balat darphanelerinde bastırılan Latince yazılı gümüş sikkeler, Napoli'de bastırılan bu Gigliato ile tamamen aynı tipte idi. Bundan anlaşılıyor ki; Saruhan, Aydın ve Menteşe emirleri uyruklarının İtalyanlarla ticarî işlemlerini kolaylaştırmak için özel sikkeler bastırmışlardı.104 Türklerin Gigliati olarak adlandırdıkları bu para, beyliklerin damgaları da vurularak, ülke içinde kullanılmaktaydı. XIV. yüzyıl ortalarında bir Ege Bölgesi Gigliatosu 1/9 Florine denk geliyordu. Fakat yüzyılın sonlarına doğru muhtemelen bir Sakız adası Gigliatosu, 1/7 Florine eşitti.105

Diğer bir para olan Stavraton, V. John veya IV. Andronikos'un 1376 yılında veya biraz öncesinde bastırdığı bir Bizans parasıdır. Florin ise, bir İtalyan devleti olan Floransa parasıdır. Ancak beylikler ile ilgili belgelerde Venedik dukasının da, Florin şeklinde adlandırıldığını görmekteyiz. Nitekim 1370 yılında Candia Dükü ile Ayasulug emiri arasında yapılan bir mektuplaşmada, dükalık, beyliğin 2000 Duka borcu olduğunu ifade ederken, emir bu yükümlülüğü 2000 Florin olarak belirtmektedir.106

Venedik dukası, Doğu ticaretinde en çok kullanılan bir paradır. Girit'teki hyperpyron ile ortak bir geçerlilik içinde olan bu para, XIV. yüzyılın sonlarına doğru, hyperpyronun 1/2'si kadar olmuştur. Venedik Senatosu'nun 1368-1372 yıllarını kapsayan kararları içerisinde, Aydınoğullarına ait darphanede sahte Venedik dukasının bastırılmasını engellemek amacıyla çeşitli önlemlerin alındığı görülmektedir.107

Anlaşıldığına göre, Gigliato'dan başka, beylik topraklarında sahte duka da basılmakta idi.

XIV. yüzyıl esnasında ticarette kullanılan bu yabancı paraların yanı sıra, Uç beyliklerine ait gümüş ve bakırdan yapılmış madenî paralar da bulunmaktadır. Aydınoğullarından Umur Bey, Menteşeoğullarından Ahmet Gazi ve Osmanlılardan I. Murad kendi dönemlerinde bakır sikkeler bastırmışlardır.[108] Ayrıca Karesioğulları tarafından basılmış, isimsiz bir bakır sikkede vardır.[109] Bakır sikkelere başlangıçta mangır denilmekte, hatta mangır kelimesinin Moğol dilinde nakit anlamına gelen Mangun kelimesinden çıktığı sanılmaktadır.[110] Bakır paralardan başka; Karesioğullarından Yahşi Bey, Aydınoğullarından İsa Bey, Menteşeoğullarından Orhan Bey ve Ahmet Gazi, Saruhanoğullarından Hızır Bey ve Osmanlılardan Orhan Bey adına basılmış gümüş sikkeler de mevcuttur.[111] Belirttiğimiz bu isimlerin dışında diğer beylerinde bakır ve gümüş sikkeleri bulunmaktadır.

Dış ticaretle ilgili belirtmemiz gereken bir nokta da, alış verişlerde kullanılan ölçü birimleridir. Orta Çağlarda ağırlık ve ölçü birimleri oldukları gibi kalmamıştır. Devletlerin kendi iktisadî vaziyetlerine göre aldıkları kararlarla büyümüşler veya küçülmüşlerdir. İtalyan kaynaklarına göre, beyliklerin yapmış oldukları antlaşmalarda görülen ölçüler; Modius, Shinik, Seruch, Caretellum, Capsia veya Cassa ve Batman gibi birimlerdir.

Modius, sadece Menteşe antlaşmalarında buğday ve kurutulmuş sebze ölçüsü olarak gözükmektedir. 1331 yılı dışındaki tüm Menteşe antlaşmalarında hububat ölçüsü olarak Şinik (Shinik) kullanılmıştır. Bundan dolayı Modius, Şinik ile aynı ölçü birimi değil, aksine farklı bir ölçü birimidir. Bir de Mısırlı El-Ömerî'nin belirttiği gibi, Anadolu'daki tüm beyliklerin ortak kullandıkları bir ölçü birimi olan mudd vardır.[112] Ancak Venedikli tüccar Pignol Zucchello, 1336-1350 dönemi arasındaki

yazışmalarında, Balat'taki Modius teriminin El-Ömerî'nin naklettiği mudd terimi ile aynı anlamda olmadığını ortaya koymaktadır. Latin Modius'u Girit'te hububat ölçüsü olarak kullanılmaktadır ve uluslararası bir ölçü birimidir. Bu ölçü birimi, sonraları Osmanlılar tarafından Venedikliler ile yapılan ticarî faaliyetlerle Türkler tarafından benimsenmiştir. Hacmi ise yaklaşık 317 litredir.113

Şinik, 1337 Aydın antlaşmasında ve 1331 hariç tüm Menteşe antlaşmalarında görülen bir ölçü birimidir. Balat ve Ayasulug'da buğday için kullanılan bu ölçü birimi, Latince Sinichi şeklinde geçmektedir. Şinik'in XVI. yüzyılda Aydın'da tuz ölçü birimi olarak kullanıldığı bile bilinmektedir. Diğer bir ölçü birimi olan Seruch sadece 1337 Aydın antlaşmasında geçiyor. Bu terim, Türkçe "çeyrek"'e yakındır. Ağırlık, uzunluk ve hacim ölçüsünde kullanılmıştır. 1353 Aydın Antlaşması'nda Seruch veya çeyrek terimi kaybolarak Şinik terimi ile karşılaşılmaktadır. Çeyrek ve Şinik muhtemelen benzer hacimlerdedir (60-62 litre). Öyle anlaşılıyor ki çeyrek, Anadolu mudd'unun dörtte birine denktir.114

Cassa veya Capsia, Latin ülkelerinde ve Karadeniz'de kullanılan sabun varili veya sandığı olarak adlandırılan standart bir ölçü birimi idi. Sabun bu dönemde her iki beylik tarafından satın alınan önemli bir ihtiyaç maddesi olmasına rağmen, sadece Aydınoğulları ile yapılan bir antlaşmada cassa terimine rastlanmaktadır. Ancona ve Venedik sabunu, Ayasulug'a cassa ile gönderilirdi ve 1 cassa yaklaşık 12 batman sabuna eşittir. Pegolotti'nin verdiği bilgilere göre bu ağırlık birimi 120 kiloya eşittir. Bu arada Batman'ın da, 10-15 kilo arasında olan ve beyliklerin topraklarında en çok kullanılan ağırlık birimi olduğunu belirtelim.115

Diğer ölçü birimleri olan Caratellum ve Mistato ise, şarap ölçümünde kullanılırdı. Ayrıca Vegata ve Butla da, fıçı yerine kullanılan ölçü birimlerindendi. Ağırlıkların ve ölçülerin denetlenmesinde muhtesiplik

görevini yapan kişiler bulunurdu ve İtalyan devletleri ile yapılan antlaşmalarda bunlar paşa unvanı ile anılmaktaydı.116

Beyliklerin İtalyan devletleri ile yapmış oldukları antlaşmalardan, bu dönemde ihraç ve ithal edilen mallardan alınan vergi oranlarını da belirtebiliriz. Antlaşmalarda, Menteşe ve Aydınoğullarının gümrük ve diğer vergilendirmelerde birbirlerinden farklı uygulamalar izledikleri görülmektedir. Menteşe Beyliği topraklarında ithalat ve ihracatta, şarap dışında kalan bütün mallardan %2 oranında bir gümrük vergisi alınmakta idi. Gümrük vergisinden ayrı olarak önemli bazı ihraç malları için de ek bir vergi ödenmesi gerekiyordu. Commercium veya datium diye adlandırılan gümrük vergisi, tâcirlerin getirdikleri malları beyliğe ait yerlerde sattıklarında alınır, eğer mallar satılmazsa hiç bir vergi alınmazdı.117

Aydınoğulları beyliğinde ticaretten alınan vergiler, oran olarak Menteşedekinden daha yüksekti. Ancak yabancı tâcirlerin getirip sattıkları mallar arasındaki sabun ve şarap gibi diğer mallardan ithal vergisi alınmazdı. Buna karşılık satılıp götürülen mallar için %4 gibi yüksek bir oranda ihraç vergisi alınmakta idi. Hatta buğday, şap, pirinç, canlı hayvan ve köle için alınan bu %4 ihraç vergisinin, bir ara %6'ya bile çıkarıldığı görülmektedir.118 XIV. yüzyılın ortalarına kadar güçlü konumlarını devam ettirerek istedikleri zaman vergi oranlarını arttırabilen Aydınoğulları beyliği, bu tarihten sonra gücünün azalması ile birlikte, gümrük vergilerinde uyguladıkları sistemden vazgeçerek, ithal mallarından %2 gibi bir vergi alma yoluna gitmiştir. Bu dönemde Orta Asya'ya uzanan kervan yolunda başlangıç noktası olan Trabzon ve Karadeniz'de önemli bir ticaret limanı olan Tana'da bile gümrük vergileri oranları, Aydınoğulları topraklarındaki kadar yüksek değildi.119 Bu da beylik topraklarında yapılmakta olan ticaretin önemini göstermektedir.

DİPNOTLAR

Ahmed Tevhid, "Rum Selçukî Devleti'nin İnkirazıyla Teşekkül Eden Ta1 Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1991, s. 304-305.

2 Büyük Selçuklu Devleti tarihi hakkında bkz. Mehmed Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Cilt I, Ankara 1989.

3 Aral Gölü'ne dökülen Seyhun (Sir Deryâ) ve Ceyhun (Amu Deryâ) nehirleri arasında kalan topraklara denir.

4 Bu amaçla Tuğrul Bey döneminde Anadolu'ya yapılan akınlar için bkz. Ali Sevim, Anadolu'nun Fethi Selçuklular Dönemi, (Başlangıç'tan 1086'ya Kadar), Ankara 1988, s. 25.

5 Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, 3. Baskı, Ankara 1988, s. 41.

6 Mehmet Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Cilt III, İstanbul 1993, s. 541.

7 Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, s. 74.

8 Halil İnalcık, "The Question of The Emergence of The Ottoman State", Studies in Ottoman Social and Economic History, Variorum Reprints, London 1985, s. 74; Ayrıca bkz. Elizabeth Zachariadou, "Pachymeres on the Amourioi of Kastamonu", Byzantine and Modern Greek Studies, III, 1977, s. 57-70.

9 Osman Turan, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, Cilt II, 6. Baskı, İstanbul 1980, s. 332.

10 Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, (Siyasî Tarih, Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye, 1071-1318), 3. Baskı, İstanbul 1993, s. 506.

11 Konu hakkında bkz. İbn Bibi, El Evamirü'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçuk-Nâme) II, Haz: Mürsel Öztürk, Ankara 1996, s. 64.

12 Colin Imber, The Ottoman Empire 1300-1481, İstanbul 1990, s. 17.

13 İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Anadolu Türk Tarihinde Üç Mühim Sima", Türk Tarih Encümeni Mecmuası, Cilt I, Sayı 5, Haziran 1930-Mayıs 1931, İstanbul s. 64.

14 Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş (En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar), Cilt I, 3. Baskı, İstanbul 1981, s. 232-251.

15 Akritas; sınır bekçisi anlamında bir kelime olup, Bizanslılarla Müslüman Arapların yüzyıllar süren savaşları sırasında, Anadolu'daki Bizans sınır bekçilerine verilen addır. Bkz. Türk Ansiklopedisi, Cilt I, Ankara 1946, s. 364.

16 Georg Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi, Çev: Fikret Işıltan, 4. Baskı, Ankara 1995, s. 453.

17 Nicolas Oikonomides, "The Turks in Europe (1305-1313) and the Serbs in Asia Minor (1313)", The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 159.

18 Halil İnalcık, "The Question of The Emergence of the Ottoman State", s. 77-78.

19 Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, Cilt I, s. 338.

20 Ahmet. Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım), Ankara, 1992, s. 49.

21 Charles Diehl, Bizans İmparatorluğu Tarihi, Çev: Tevfik Bıyıklıoğlu, İstanbul 1937, s. 172-173.

22 Peter Charanis, "Bizans İmparatorluğu'nun Çöküşündeki Ekonomik Faktörler", Çev: Melek Delilbaşı, Belleten, Cilt XLVIII, Sayı 191-192,

Ankara 1984, s. 529.

23 Georges Castellan, 14. -20. yy. Balkanlar'ın Tarihi, Çev: Ayşegül Yaraman-Başbuğu, İstanbul 1993, s. 41.

24 H. G. Koenigsberger, Medieval Europe (1400-1500), A History of Europe, Hong-Kong 1987, s. 339.

25 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I (Selçuklulardan Bizans'ın Sona Erişine), İstanbul 1990, s. 32.

26 Bkz. Paul Wittek, Menteşe Beyliği (13. -15. Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Tetkik), Çev: O. Ş. Gökyay, 2. Baskı, Ankara 1986, s. 70 vd.

27 Halil İnalcık, "The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium and the Crusades", The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire, Bloomington 1993, s. 313.

28 Bkz. W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, Çev: Enver Ziya Karal, Ankara 1975, s. 571vd.

29 Bkz. W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, s. 517.

30 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, s. 44.

31 Bkz. Ahmed Tevhid, "Rum Selçukî Devleti'nin İnkirazıyla Teşekkül Eden Tavâif-i Mülûk, Sinop'ta Gazi Çelebi", Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, Cilt I, Sayı 5, İstanbul 1326, s. 317.

32 1304 tarihinde Cenevizliler Tebriz'de çok sayıda ticaret alanı oluşturmuşlardı. Bkz. Bertold Spuler, İran Moğolları, (Siyaset, İdare ve Kültür, 1220-1350), Çev: Cemal Köprülü, 2. Baskı, Ankara 1987, s. 474.

33 Bkz. Zeki Velidi Togan, "Moğollar Devrinde Anadolu'nun İktisadî Vaziyeti", Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, Cilt I, İstanbul 1931, s. 17.

34 Halil İnalcık, “The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium and the Crusades”, s. 312.

35 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, s. 140.

36 Paul Wittek, Menteşe Beyliği, s. 29; Halil İnalcık, “The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium and the Crusades”, s. 311.

37 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri, 4. Baskı, Ankara 1988, s. 84.

38 Feridun M. Emecen, “Ottoman Policy of Conquest of the Turcoman Principalities of Western Anatolia with Special Reference to Sarukhan Beyliği”, The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 38.

39 Elizabeth A. Zachariadou, “The Emirate of Karasi and That of The Ottomans: Two Rival States”, The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 231.

40 Halil İnalcık, “The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium and the Crusades”, s. 313.

41 Bkz. S. Runciman, “Anadolu’nun Orta Çağlardaki Rolü” Belleten, Cilt VII, Sayı 27, Ankara 1943, s. 550.

42 Halil İnalcık, “The Yürüks, Their Origins, Expansion and Economic Role”, Oriental Carpet and Textile Studies, Eds. R. Pinner and W. Denny, Halı Magazine, London 1986, s. 51.

43 Wilfried Buch, “14. /15. yüzyılda Kudüs’e Giden Alman Hacılarının Türkiye İzlenimleri”, Çev Yüksel Baypınar, Belleten, Cilt XLVI, Sayı 183, Ankara 1982, s. 523.

44 Halil İnalcık, “The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium and the Crusades”, s. 313.

45 Elizabeth A. Zachariadou, Trade and Crusade, Venetian Crete and The Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, s. 42.

46 Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I, 2. Baskı, Ankara 1991, s. 70.

47 Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi (1243-1453), Cilt I, İstanbul 1995, s. 370.

48 Anthony Luttrell, "Latin Responses to Ottoman Expansion Before 1389", The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 121.

49 Colin Imber, The Ottoman Empire 1300-1481, s. 24.

50 Anthony Lutrell, "Latin Resposes to Ottoman Expansion before 1389", s. 129.

51 Melek Delilbaşı, "Orta Çağ'da Türk Hükümdarları Tarafından Batılılara Ahidnâmelerle Verilen İmtiyazlara Genel Bir Bakış", Belleten, Cilt XLVII, Sayı 185, Ankara 1983, s. 101-102.

52 Ruy Gonzales De Clavijo, Timur Devrinde Semerkand'a Seyahat, Çev: Ö. R. Doğrul, İstanbul 1975, s. 34.

53 Dukas, Bizans Tarihi, Çev: Viladimir Mirmiroğlu, İstanbul 1956, s. 28.

54 Mevlevî dervişi Eflâkî tarafından yazılan ve Mevlevî tarikatlarının faaliyetlerini ve yaşamlarını anlatan Menâkıbü'l-ârifin, Anadolu'nun bu zamandaki kültür ve toplumu hakkında bilgi veren en zengin kaynaklardandır. Bkz. Eflâkî, Menâkıbü'l-ârifin, Haz: Tahsin Yazıcı, Cilt I-II, Ankara 1989; Ayrıca bkz. Speros Vryonis Jr., "The Muslim Family in 13th-14th Century Anatolia as Reflected in the Writing of the Mawlawi Dervish Eflaki", The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 213-223.

55 Ömer Lûtfi Barkan “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XI, Ekim 1949-Temmuz 1950, s. 534.

56 Batı Anadolu’da göçebeler hakkında bkz. Feridun M. Emecen, “Batı Anadolu’da Yörükler”, Anadolu’da ve Rumeli’de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2000, ss. 113-120.

57 Yörükler Osmanlı fetihleri ile Balkanlar’a geçtikleri zaman Yanbolu’da büyük bir keçe endüstrisi oluşturmuşlar ve imparatorluğun değişik birimlerinin önemli ölçüde keçe ihtiyacını karşılamışlardır. Bkz. Halil İnalcık, “The Yürüks, Their Origins, Expansion and Economic Role”, s. 53.

58 Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, s. 56.

59 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 249.

60 İbn Batuta, Tuhfetu’n-Nuzzâr Fi Garaibi’l-Emsâr, Tercüme: Mehmed Şerif, Cilt I, İstanbul, 1335. s. 318.

61 Mehmet Şeker, İbn Batuta’ya Göre Anadolu’nun Sosyal-Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahîlik, Ankara 1993, s. 64.

62 Mustafa Çetin Varlık, Germiyan oğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1974, s. 120; Uç beyliklerinde çıkarılan şapın Osmanlılar döneminde de, belirli bir zaman süresince dışarıya satıldığı bilinmektedir. Bkz. Suraiya Faroqhi, Osmanlı’da Kentler ve Kentliler, Çev: Neyyir Kalaycıoğlu, 2. Baskı, İstanbul 1994, s. 180.

63 Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I, s. 193.

64 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 247.

65 Paul Wittek, Menteşe Beyliği, s. 121-123.

66 Kudüs’e Hac yolcuğu yapan Vestefalyalı Rahip Ludolf von Suchem, Efes hakkında bu bilgileri vermektedir ve Altoluogo kelimesinin Altus Logus’den (Yüksek yer, yüksek şehir) geldiğini ifade etmektedir. Bkz.

Wilfried Buch, “14. /15. yüzyılda Kudüs’e Giden Alman Hacılarının Türkiye İzlenimleri”, s. 517.

67 Bkz. Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 127.

68 W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, s. 605.

69 Mustafa Çetin Varlık, Germiyan oğulları Tarihi, (1300-1429), s. 120.

70 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 249.

71 Halil İnalcık, “Bursa and The Commerce of The Levant”, The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy, London, 1978, s. 143.

72 Johannes Schiltberger, Türkler ve Tatarlar Arasında (1394-1427), Çev: Turgut Akpınar, İstanbul 1995, s. 51.

73 Bkz. Anthony Bryer, “The StrUçture of the Late Byzantine Town: Diokismos and the Mesoi”, Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society, Eds: Anthony Bryer and Heath Lowry, Washington, 1986, s. 275.

74 İbn Batuta, Tuhfetu’n-Nuzzar Fi Garaibi’l-Emsâr, M. Şerif Tercümesi, s. 318.

75 Paul Wittek, Menteşe Beyliği, s. 124.

76 İbn Batuta, Tuhfetu’n-Nuzzar Fi Garaibi’l-Emsâr, M. Şerif Tercümesi, s. 341. Ayrıca bkz. Joel Shinder, “Early Ottoman Administration in the Wilderness: Some Limitson Comparison”, International Journal Middle East Studies, Great Britain, 1978, s. 513.

77 Giacomo E. Carretto, Akdeniz’de Türkler, Çev: Durdu Kundakçı-Gülbende Kuray, Ankara 1992, s. 12.

78 John Murray, Handbook For Travellers in Constantinople, Brûsa And The Troad, London 1893, s. 122.

79 Halil İnalcık, The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600, New York 1973, s. 143.

80 Ekrem Hakkı Ayverdi, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri I, 2. Baskı, İstanbul 1989, s. 97.

81 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I. Cilt, 5. Baskı, Ankara, 1988, s. 133.

82 1355'te Osmanlılara esir düşen Selanik başpiskoposu Gregory Palamas'dır. Bkz. Halil İnalcık, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na, XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeileri", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 212.

83 Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münasebetiyle", Belleten, Cilt XV, Sayı 60, Ankara 1951, s. 638.

84 Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I, s. 192.

85 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, s. 97.

86 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 163.

87 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 168.

88 Anthony Luttrell, "Latin Responses to Ottoman Expansion before 1389", s. 121.

89 Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, Çev: Yıldız Moran, İstanbul 1979, s. 311.

90 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 250.

91 Halil İnalcık, "The Yürüks, Their Origins, Expansion and Economic Role", s. 53.

92 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 166.

93 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, s. 154.

94 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 253.

95 Halil İnalcık, "The Yürüks, Their Origins, Expansion and Economic Role", s. 52.

96 Bkz. Halil İnalcık, “ARAB Camel Drivers in Western Anatolia in The Fifteenth Century”, Revue d’Historie Maghrebine, X/32-33, Tunis 1983, s. 256-265.

97 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, s. 102.

98 Eric R. Wolf, Europe and The People Without History, Berkeley 1990, s. 201.

99 İbn Batuta Uç beylikleri topraklarında ziyaret ettiği bazı yerlerden Rum cariyeleri satın aldığını ifade eder ve bu ticaretin varlığı hakkında bize bilgi verir. Bkz. İbn Batuta, Tuhfetu’n-Nuzzâr Fi Garaibi’l-Emsâr, M. Şerif Tercümesi, s. 335.

100 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 160-161.

101 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 171 vd.

102 Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve Îctimaî Tarihi, s. 375.

103 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkiler I, s. 187.

104 W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, s. 609.

105 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 142.

106 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 141.

107 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, s. 179.

108 Bkz. H. Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, 2. Baskı, Ankara 1968, s. 155; Paul Wittek, Menteşe Beyliği, s. 121.

109 İbrahim Artuk, “Karesioğulları Adına Basılmış Olan İki Sikke”, Tarih Dergisi, İstanbul 1982, s. 284.

110 İbrahim Artuk, “I. Murad’ın Sikkelerine Genel Bir Bakış 761-792 (1359-1389)”, Belleten, Cilt XLVI, Sayı 184, Ankara 1983, s. 790.

111 Bkz. Konstantin Zhukov, “Ottoman, Karasid and Sarukhanid Coinages and The Problem of Currency Community in Turkish Western Anatolia”, The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 240 vd.

112 İslâm ülkelerinde kullanılan mudd ve diğer ölçü birimleri için bkz. Walther Hinz, İslâm'da Ölçü Sistemleri, Çev: Acar Sevim, İstanbul 1990.

113 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 146 vd.

114 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 148 vd.

115 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 151 vd.

116 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 138 vd.

117 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 153.

118 Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, s. 187.

119 Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade, s. 158.

KAYNAKLAR

vâif-i Mülûk, Sinop'ta Gazi Çelebi", Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, Cilt I, Sayı 5, İstanbul 1326, ss. 422-424.

Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi (1243-1453), Cilt I, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995.

Akın, Himmet, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, 2. Baskı A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları Ankara, 1968.

Artuk, İbrahim, "Karesioğulları Adına Basılmış Olan İki Sikke", Tarih Dergisi, Sayı 33, İstanbul, 1982, s. 283-290.

Artuk, İbrahim, "I. Murad'ın Sikkelerine Genel Bir Bakış 761-792 (1359-1389)", Belleten, Cilt XLVI, Sayı 184, Ankara 1983, s. 787-793.

Ayverdi, Ekrem Hakkı, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri I, 2. Baskı, Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1989.

Barkan, Ömer Lûtfi, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt XI, Ekim 1949-Temmuz 1950, s. 524-569.

Bryer, Anthony, “The StrUçture of the Late Byzantine Town: Dioikismos and the Mesoi”, Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society, Eds: Anthony Bryer and Heath Lowry, Washington 1986, s. 263-279.

Buch, Wilfried, “14. /15. Yüzyılda Kudüs’e Giden Alman Hacılarının Türkiye İzlenimleri”, Çev Yüksel Baypınar, Belleten, Cilt XLVI, Sayı 183, Ankara 1982, s. 509-533.

Cahen, Claude, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, Çev: Yıldız Moran, E Yayınları İstanbul 1979.

Carretto, Giacomo E., Akdeniz’de Türkler, Çev: Durdu Kundakçı-Gülbende Kuray, TTK. Yayınları, Ankara 1992.

Castellan, Georges, 14. -20. yy. Balkanlar’ın Tarihi, Çev: Ayşegül Yaraman-Başbuğu, Milliyet Yayınları İstanbul 1993.

Charanis, Peter, “Bizans İmparatorluğu’nun Çöküşündeki Ekonomik Faktörler”, Çev: Melek Delilbaşı, Belleten, Cilt XLVIII, Sayı 191-192, Ankara 1984, s. 523-535.

Clavijo, Ruy Gonzales De, Timur Devrinde Semerkand’a Seyahat, Çev: Ö. R. Doğrul, Nakışlar Yayınevi, İstanbul 1975.

Delilbaşı, Melek, “Orta Çağ’da Türk Hükümdarları Tarafından Batılılara Ahidnâmelerle Verilen İmtiyazlara Genel Bir Bakış”, Belleten, Cilt XLVII, Sayı 185, Ankara 1983, s. 95-103.

Diehl, Charles, Bizans İmparatorluğu Tarihi, Çev: Tevfik Bıyıklıoğlu, Vakit Gazete/Matbaa, İstanbul 1937.

Dukas, Bizans Tarihi, Çev: Viladimir Mirmiroğlu, İstanbul, Fethi Derneği, İstanbul 1956.

Eflâkî, Menâkıbü'l-ârifin, Haz: Tahsin Yazıcı, Cilt I-II, TTK. Yayınları, Ankara 1989.

Emecen, Feridun M., "Ottoman Policy of Conquest of the Turcoman Principalities of Western Anatolia with Special Reference to Sarukhan Beyliği", The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, ss. 35-40.

Emecen, Feridun M., "Batı Anadolu'da Yörükler", Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2000, s. 113-120.

Faroqhi, Suraiya, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler, Çev: Neyyir Kalaycıoğlu, 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1994.

Heyd, W., Yakın Doğu Ticaret Tarihi, Çev: Enver Ziya Karal, TTK. Yayınları, Ankara 1975.

Hinz, Walther, İslâm'da Ölçü Sistemleri, Çev: Acar Sevim, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1990.

Imber, Colin, The Ottoman Empire 1300-1481, The Isis Press, İstanbul 1990.

İbn Batuta, Tuhfetu'n-Nuzzâr Fi Garaibi'l-Emsâr, Tercüme: Mehmed Şerif, Cilt I, İstanbul, 1335.

İbn Bibi, El Evamirü'l-Ala'iyye Fi'l-Umuri'l-Ala'iyye (Selçuk-Nâme) II, Haz: Mürsel Öztürk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1996.

İnalcık, Halil, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münasebetiyle", Belleten, Cilt XV, Sayı 60, Ankara 1951, ss. 629-684.

İnalcık, Halil, "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na, XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeileri", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 207-248.

İnalcık, Halil, The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600, New York, Praeger Publishers, 1973.

İnalcık, Halil, ”Bursa and The Commerce of The Levant”, The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy, London 1978, ss. 131-147.

İnalcık, Halil, “ARAB Camel Drivers in Western Anatolia in The Fifteenth Century”, Revue d’Historie Maghrebine, X/32-33, Tunis 1983, s. 256-270.

İnalcık, Halil, “The Question of The Emergence of The Ottoman State”, Studies in Ottoman Social and Economic History, Variorum Reprints, London 1985, s. 71-79.

İnalcık, Halil, “The Yürüks, Their Origins, Expansion and Economic Role”, Oriental Carpet and Textile Studies, Eds. R. Pinner and W. Denny, Halı Magazine, London 1986, s. 39-65.

İnalcık, Halil, “The Rise of the Turcoman Maritime Principalities in Anatolia, Byzantium and the Crusades”, The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire, Bloomington, 1993, s. 309-341.

Koenigsberger, H. G., Medieval Europe (1400-1500), A History of Europe, Longman Group, Hong-Kong 1987.

Köprülü, Fuad, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, 3. Baskı, TTK. Yayınları, Ankara 1988.

Köymen, Mehmed Altay, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Cilt I, TTK. Yayınları, Ankara 1989.

Lapidus, Ira M., A History of Islamic Societies, Cambridge University Press, 1991.

Luttrell, Anthony, “Latin Responses to Ottoman Expansion Before 1389”, The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 119-234.

Murray, John, Handbook For Travellers in Constantinople, Brûsa And The Troad, London 1893.

Ocak, Ahmet Yaşar, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım), TTK. Yayınları, Ankara 1992.

Oikonomides, Nicolas, “The Turks in Europe (1305-1313) and the Serbs in Asia Minor (1313)”, The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 159-168.

Ostrogorsky, Georg, Bizans Devleti Tarihi, Çev: Fikret Işıltan, 4. Baskı, TTK. Yayınları, Ankara 1995.

Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Cilt III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1 İstanbul 993.

Runciman, S., “Anadolu’nun Orta Çağlardaki Rolü”, Belleten, Cilt VII, Sayı 27, Ankara 1943, s. 549-556.

Schiltberger, Johannes, Türkler ve Tatarlar Arasında (1394-1427), Çev: Turgut Akpınar, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

Sevim, Ali, Anadolu’nun Fethi Selçuklular Dönemi, (Başlangıç’tan 1086’ya Kadar), TTK. Yayınları, Ankara 1988.

Shinder, Joel, “Early Ottoman Administration in the Wilderness: Some Limitson Comparison”, International Journal Middle East Studies, Great Britain, 1978, s. 497-517.

Spuler, Bertold, İran Moğolları, (Siyaset, İdare ve Kültür, 1220-1350), Çev: Cemal Köprülü, 2. Baskı, TTK. Yayınları, Ankara 1987.

Şeker, Mehmet, İbn Batuta’ya Göre Anadolu’nun Sosyal-Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahîlik, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993.

Togan, Zeki Velidi, “Moğollar Devrinde Anadolu’nun İktisadî Vaziyeti”, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası, Cilt I, İstanbul 1931, s. 3-42.

Togan, Zeki Velidî, Umumî Türk Tarihine Giriş (En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar), Cilt I, 3. Baskı, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981.

Turan, Osman, Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, Cilt II, 6. Baskı, Nakışlar Yayınevi, 1980.

Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, (Siyasî Tarih, Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye, 1071-1318), 3. Baskı, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993.

Turan, Şerafettin, Türkiye-İtalya İlişkileri I (Selçuklulardan Bizans'ın Sona Erişine), Metis Yayınları, İstanbul 1990.

Türk Ansiklopedisi, "Akritas", Cilt I, Ankara 1946, s. 364.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, "Anadolu Türk Tarihinde Üç Mühim Sima", Türk Tarih Encümeni Mecmuası, Cilt I, Sayı 5, Haziran 1930-Mayıs İstanbul 1931, s. 64-82.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri, 4. Baskı, TTK. Yayınları, Ankara 1988.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Tarihi, I. Cilt, 5. Baskı, TTK. Yayınları, Ankara 1988.

Varlık, Mustafa Çetin, Germiyan-oğulları Tarihi (1300-1429), Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1974.

Vryonis, Jr. Speros, "The Muslim Family in 13th-14th Century Anatolia as Reflected in the Writing of the Mawlawi Dervish Eflaki", The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 213-224.

Wittek, Paul, Menteşe Beyliği (13. -15. Asırda Garbi Küçük Asya Tarihine Ait Tetkik), Çev: O. Ş. Gökyay, 2. Baskı, TTK. Yayınları, Ankara 1986.

Wolf, Eric R., Europe and The People Without History, Berkeley, University of California Press, 1990.

Yücel, Yaşar, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I, 2. Baskı, TTK. Yayınları, Ankara 1991.

Zachariadou, Elizabeth, “Pachymeres on the Amourioi of Kastamonu”, Byzantine and Modern Greek Studies, III, 1977, s. 57-70.

Zachariadou, Elizabeth A., Trade and Crusade, Venetian Crete and The Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice, 1983.

Zachariadou, Elizabeth A., “The Emirate of Karasi and That of The Ottomans: Two Rival States”, The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 225-236.

Zhukov, Konstantin, “Ottoman, Karasid and Sarukhanid Coinages and The Problem of Currency Community in Turkish Western Anatolia”, The Ottoman Emirate (1300-1389), Ed: Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, 1993, s. 237-243.

Osmanlılardan Önce Türklerde Madencilik / Doç. Dr. Fahrettin Tızlak [s.407-414]

Süleyman Demirel Üniversitesi Burdur Eğitim Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türk dünyasında çok eski zamanlardan beri madenciliğin oldukça ileri düzeyde ve yaygın bir şekilde var olduğunu biliyoruz. Çünkü bilinen tarihi devirlerden beri Türklüğün yapmış olduğu fetihlerde rol oynayan iki sanattan biri at yetiştiriciliği iken, diğeri de madencilik olmuştur.1 Madencilik alanında Türklerin Orta Asya yaylalarında saf olarak altın ve bakır madenlerine rast geldikleri ve bunları ateşte eriterek istedikleri şekilleri vermiş oldukları bilinmektedir. Hatta Türkler, ilk etapta bakırdan imal etmiş oldukları silahların yeteri kadar sağlam olmadığını görünce bu madeni kalay ile karıştırarak daha sert ve kuvvetli bir madeni elde etme yoluna gitmişlerdir. Nitekim Altay dağlarının pek çok yerinde bulunan maden ocakları ve izabe fırınları, Türklerin madenleri topraktan çıkarmayı ve çıkardıkları ürünü izabe ederek işlenecek hale getirmeyi ve onlardan da her türlü madeni eşyayı yapmayı bildiklerini göstermektedir.2 Aynı şekilde, kurganlarda bulunan madeni eşyalar da bize, madenciliğin, Türklerin arasında ne kadar ileri düzeyde icra edilen ünlü bir sanat olduğunu göstermektedir. Bunu bize, kurganlarda bulunmuş olan ve Leningrad Ernotaj müzesinde muhafaza edilmekte olan çekiç tutmuş bir maden işçisini temsil eden küçük bir bakır heykelcik ile bol miktardaki küçük çekiçler daha iyi anlatır diye düşünüyoruz. Yine, Türk ülkelerinde eski dönemlerde işletilip de bırakılmış bol miktarda maden ocağı kalıntısı da, Türklerin madenleri sadece kendi ihtiyaçlarını karşılamak için değil, diğer milletlere de satmak için ürettiklerini göstermektedir.3

I. Orta Asya Türklüğünde

Madencilik

A. Türkler ve Demir Madeni

Bütün bunlardan dolayı olmalıdır ki, dünyanın en büyük imparatorluklarını kurmuş olan bozkırlı Türkler, yaşadıkları her dönemde çağdaşlarına göre daimi olarak yüksek bir harp sanayiine sahip olmuşlardır. Bu üstünlükte rol oynayan en büyük etken de, onların, madencilik alanında aşağı yukarı her kültürde görülen bakır bronz ve altın işlemeciliği dönemlerini yaşadıktan sonra, bu alanda son safha olarak kabul edilen demircilik aşamasını da diğer toplumlardan daha erken bir dönemde yaşamış olmaları ve bu alanda da oldukça mahir olmaları idi.4 Çünkü artık günümüzde, bu sanatın, yani demirciliğin ilk ortaya çıktığı coğrafyanın Altaylar olduğu5 ve dolayısıyla Türkler tarafından tesis edildiği ve buradan da bütün dünyaya yayılmış olduğu bilinmektedir.6 Nitekim tarihte Altay dağlarının kuzey kısımlarında yaşayan Türk boyları, demircilikle şöhret bulmuşlardı. Bunun bir göstergesi olarak da; XVII. yüzyılda Rus esaretine geçen bu bölgede yer alan dağlara Rusların Demirciler Aladağı demeleri ile, yine burada kurmuş oldukları şehre de Demircikent adını vermelerini zikredebiliriz. Yine aynı şekilde, son yıllarda bu bölgede yapılmış olan kazılarda bulunan Türk mezarlarındaki kazanlar ile demir silahları da bu cümleden olarak zikredebiliriz. Öte yandan, Altay, Ural ve Sayan dağlarında eski Türkler tarafından işletilmiş olan maden ocaklarında bulunan çok miktardaki demir aletleri ve silahları da Türklüğün madencilik ve özellikle demircilikle olan bağlantısını ortaya koymak için örnek gösterebiliriz.7 Tarih ve coğrafyaya ait eski Türk, Çin ve Arap kaynaklarının hepsinde Türklerin atalarının demirci olduğundan bahsedilmesini de az önce belirttiğimiz delillere ekleyebiliriz ki, zaten, yukarıda anlatılanların tabiî bir sonucu olarak demircilik, Türklüğün tarih

boyunca özellikle uğraştığı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.[8] Bunda da herhalde, bu madenin Türkler tarafından mukaddes sayılmasının[9] ve dolayısıyla demirciliğin de Türkler için kutsal bir iş ve meşgale olmasının[10] etkili olmuş olabileceğini düşünüyoruz. Bunun bir göstergesi olarak, bazı Türk topluluklarında herhangi bir konuda ant içilecek olduğunda, demire olan saygıyı ifade etme anlamında kılıç üzerine yemin edilmesini[11] örnek olarak gösterebiliriz. Nitekim Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve başka Türk boylarının halkı ant içtiklerinde veya bir konuda sözleştiklerinde demiri ululamak için kılıcı çıkararak önlerine koyarlar "sözünde durmazsan kılıç kanına bulansın öcünü alsın" anlamında bir söz söylerlerdi.[12] Aynı şekilde, Türk folklorunda da demircinin önemli bir yer tutmasını bu cümleden olarak belirtebiliriz. Çünkü, bugün bile hala Kazak, Kıpçak ve daha başka Türk topluluklarında loğusa kadınlar, albastıdan, bir çekiç ve demir parçası ile "demirci geldi, demirci geldi" diye bağırmak suretiyle korunmaktadırlar.[13] Yine Orta Asya'daki Şaman törenlerinde de "demir ve demircinin ayrı bir yeri"nin[14] olduğu bilinen bir gerçektir.

Türklük alemi içinde kutsallığına bu şekilde işaret ettiğimiz demir ve bununla uğraşan demirci ile onun icra ettiği sanatın önemini belirtmek için onların, yani demir ve demircinin destanlara bile girmiş olduğunu belirtmemiz herhalde yeterlidir diye düşünüyoruz. Nitekim Ergenekon Destanında, dağlar arasında çoğalarak sıkışıp kalan toplulukların, buradan çıkabilmek için tek yol olarak görülen bir geçitte yer alan demir madenini eriterek dışarı çıktıkları bilinmektedir.[15]

Ergenekon'da yüz yıllardır kapalı kalan Türklerin, aydın dünyaya çıkmak için yol ararken bir demircinin " ben bir yer gördüm, orada demir madeni var.. eğer onu eritirsek yol buluruz" demesi üzerine söz konusu demirden dağın eritilerek yol açılması suretiyle dışarıya çıkmasından ibaret olan bu olayın geçtiği gün, Türkler tarafından bayram sayılmıştır.

Türk dünyasında kurtuluş günü olarak da kabul edilen bu günün anısına o günden beri her yıl bir demir parçasının ateşte kızdırılması ve kıpkırmızı olan bu demirin önce hanlar, sonra beyler tarafından dövülmesi adet olmuştur. Böylelikle, ilkbahar bayramlarında Türk hakanları tarafından örs üzerinde demirin dövülmesi ile aynı zamanda Türklüğün millî sanatı olan demircilik tebcil edilir hale gelmiştir ki, bu tören az önce de değinildiği üzere eski Türkler tarafından dinî ve millî bir bayram sayılmıştır.16

Biz, Manas destanında da demir ve demirciye ait konuların işlenmiş olduğunu biliyoruz. Bu konuda da, Manas'ın sefere çıkmazdan önce her defasında demircisine giderek kılıçlarını ona biletmesi ve silahlarını tamir ettirmesi17 ile, demircinin Manas'a kılıcı ve zırhı nasıl yaptığını, bunları yaparken neler çektiğini18 vb. konuları örnek gösterebiliriz. Burada özet olarak vermeye çalıştığımız destanî rivayetlerde yer alan madencilik ve demircilikle ilgili motifler, bize, bu alanda çok eski devirlerden beri Türklerin arasında yer alan tarihî gerçekleri anlatmaktadır.

Madenciliğin ve demirciliğin Orta Asya Türklüğü açısından sahip olduğu önem ve bu önemle paralel olarak bu alanda ortaya konan eserlere ait bugün elimizde çeşitli kanıtlar mevcuttur. Mesela İslam öncesi ve daha sonraki dönemlerde de Türklüğün, günlük hayatında önemli bir yere sahip olan atların koşumlarının yapımında ve yine günlük hayatında önemli bir yere sahip olan silahların demir madeninden imali konusunda oldukça usta olduğu bir gerçektir.19 Nitekim başlıca meslekleri madencilik ve demircilik olan bozkır Türklüğü, bu madenden mükemmel kılıç, kalkan, temren, kargı ve mızrak imal etmekteydi. Bu kılıçların hayvan figürlü kabzaları, altın levhalar ile kaplanır ve değerli taşlar ile süslenirdi. Aynı şekilde kayış uçları, kemer tokaları, ok kutuları, zırhlar, tolgalar ve kav mahfazaları da çoğunlukla altın ve gümüş kaplamalar ile kaplanırdı.20 Bütün bunlardan dolayıdır ki, demircilik, bozkır Türklüğünün, yerleşik hayat yaşayan

toplumlar üzerinde kolayca hâkimiyet kurmasında etkili bir unsur olmuştur.21

Diğer yandan, Orta Asya Türklüğü, madenciği ve dolayısıyla demirciliği sadece askerî gerekçelerle sevmiyor veya icra etmiyordu. Bunun yanında, Orta Asya'da madencilik, Türkler tarafından sivil gerekçelerle de icra edilen ve bu alanda da ürünler verilen bir meslekti. Nitekim sivil hayatla ilgili olarak Türklerin madeni tabakalar, maşrapalar, kazanlar, ibrikler, kovalar ve heykeller de yapmış olduğu bilinmektedir.22 Bütün bunlar da bize, madenciliğin Türklük alemi içersinde ne derecede gelişmiş olduğunu bir kez daha göstermektedir.

B. Göktürkler ve Madencilik

Göktürkler zamanında bu mesleğin Türkün günlük hayatının içine girmiş olduğunu biliyoruz. Bununla ilgili olarak, ilk önce Göktürk Devleti'ni kurmuş olan Bumin ve İstemi Kağanların kabilelerinin sanatlarının demircilik olduğunu23 belirtebiliriz. Hattâ Bumin Kağan'ın, birgün, başlangıçta federatif bir yapıyla bağlı olduğu Juan-juan'ların reisinin kızını isteme cesaretini gösterdiğinde, Juan-juan reisinin ona, "sen benim demir işlerimde çalışan bir kölemsin nasıl bana söz söylemeye cesaret edersin" diye vermiş olduğu cevabı24 da bu cümleden olarak belirtebiliriz ki, burada Bumin Kağan'ın demircilik sanatı ile ilgisi açıkça görülebilmektedir. Öte yandan, Göktürklerin, Kırgız ülkelerinin güney batı bölümünde yaşayan boylarının, yörede yer alan ve aynı zamanda, Orta Asya'nın en iyi çelik cevherlerinin çıkartıldığı ocaklardan elde ettikleri ürünü işleyerek, silah imal edip bunları dış ülkelere satmalarını da, onların madencilikle ne kadar ilgili olduklarını göstermek anlamında zikredebiliriz. Bunun tabiî bir sonucu olarak da, Göktürkler, kendi dönemlerinde Orta Asya'nın silah endüstrisini ellerinde tutmakta idiler.25 Bu hususta ayrıca,

Göktürkler'e ait kurttan türeyiş efsanesinde de, onların Altay dağlarının güney eteklerinde demir işleri ile uğraştıklarına dair bilgiler bulunduğunu belirtebiliriz.26 Bütün bunlardan sonra, 568 yılında Göktürk ülkesine yola çıkarılan bir Bizans elçilik heyetinin bu anlamda yaptığı gözlemleri de aktarmadan geçemeyeceğiz. Buna göre, Soğdların ülkesine varan ve burada bir mola veren elçilik heyetinin yanına hemen Göktürkler gelmiş ve ülkelerinde bol miktarda bulunduğunu Çin kaynaklarının da doğruladığı ve yine çok eskilerden beri kendilerinin uğraştıkları bir iş olan demir madenciliğine ait ürünlerden bazılarını kendilerine satmaya kalkışmışlardır.27

Ama, hemen belirtelim ki, Göktürkler, madenciliğin sadece demir ve çelik işçiliği boyutuyla değil, diğer alanları ile de ilgilenmekteydiler. Yukarıda bahsi geçen Bizans elçilik heyetinin Göktürk ülkesinde yapmış olduğu gözlemler, bu açıdan da işimize yaramaktadır. Çünkü, Zemarkhos başkanlığındaki elçilik heyeti, Göktürk kağanının çadırına alındığında, gördüğü madeni eşyalar veya madeni süslemeler karşısında takdirlerini gizleyememiştir. Onları takdir duygusuna yönelten unsurlar ise; kağanın oturduğu som altından yapılmış bir kerevet, çadırın ortasında yer alan altın güğümler, ibrikler ve yan yana duran kaplar ile altın kaplı ağaç direkler, yine altın işlemeli yastıklar, çadırın avlusunda yer alan gümüşten yapılmış sahanlar, tepsiler ve heykelcikler ile bunlara benzer diğer eşyalardı.28 Göktürklerin madencilikle ilgili uğraşlarının sadece demircilikle sınırlı olmadığının bir başka göstergesi daha vardır ki, bu da, çok yakın bir zamanda Orta Asya'da yapılan kazılarda ortaya çıkartılan arkeolojik eserlerdir. Söz konusu kazılar, az önce de belirtildiği gibi yakın bir zamanda 2001 yılı içersinde Moğolistan'da yapılmış ve bu kazı çalışmaları esnasında Göktürk hükümdarı Bilge Kağan'a ait olan ve gümüş bir sandık içersinde muhafaza edilen 2800 adet altın ve gümüş süs

eşyası bulunmuştur. İçersinde Bilge Kağan'ın Anka Kuşu motifleri ile süslü taç alınlığının da yer aldığı ve bugün değer biçilemeyen bu hazine, dünya mirası listesine alınmıştır. Söz konusu hazinede, belirtilenlerin dışında değişik birçok eşya da bulunmuş ve bunların da değerli süslemelerle bezenmiş olduğu görülmüştür.29 Bu da bize İslam öncesi dönemde maden işlemeciliğinin, Türklerin arasında Göktürkler örneğinde özellikle sanat boyutunda ne kadar ileri boyutlara ulaştığını göstermektedir.

C. Uygurlar ve Madencilik

Bu arada, Türk dünyasında madencilik alanında bir başka topluluğun daha söz sahibi olduğunu biliyoruz. Bu topluluk da, madencilik ile sadece üretim boyutu ile değil, ürettiğini dış ülkelere satma ve bu işin ticaretini de yapma boyutu ile uğraşmış olduğunu bildiğimiz Uygur Türkleridir. Nitekim onlar zamanında Moğollar, çelik işlemesini bilmedikleri için demir silahlarını ve kılıçlarını Uygur Türklerinden karşılamakta idiler.30 Çünkü, Uygur Türkleri, genel olarak madencilik alanında, ama, özellikle demir çelik alanında oldukça ileri düzeyde idiler ve "..en iyi demir ve çelik işçi.."si durumundaydılar. Zira, o dönemde Orta Asya'nın en iyi çelik cevherleri Kırgız Türklerinin yaşadıkları bölgelerden çıkartılmakta idi. Böyle olunca da, onlar, Çin'in batısında yer alan demir madenleri ile birlikte buralardan çıkarttıkları demir ocaklarını işletmekte idiler.31

Uygur Türkleri de, madencilikte sadece demircilik boyutunda söz sahibi değillerdi. Onlar daha başka madenlerle de gerek üretim ve gerekse ticaret boyutunda olmak üzere ilgilenmişlerdir. Mesela onların zamanında altın, gümüş ve bakır eşya işçiliğinin de gelişmiş olduğunu biliyoruz.32

Bundan başka yine onların, Orta Asya'daki nişadır yataklarını işlettikleri ve bu madenin ticaretini de ellerinde tuttukları bilinmektedir. Çünkü Uygurlar, Çinlilerin Uygur tuzu diye bildikleri nişadır madeni yatakları açısından, Asya kıtasının en önemli yataklarına sahiptiler. Diğer

yandan, Uygur Türklerinin boraks madeni açısından da oldukça zengin yataklara sahip oldukları ve özellikle Doğu Türkistan'da Hotan şehri yakınlarında bol miktarda bulunan bu madeni işleme alanında da ileri düzeyde olduklarını biliyoruz. Çinlilerin "yeşil tuz" diye bildikleri bakır oksiti de Uygurlar, Doğu Türkistan'daki Kuça ile Karaşar şehirlerinde ürettikleri gibi, maden kömürünü de yakmasını bilmekteydiler.33

Bütün bunlardan sonra, Türklük aleminin madeni eşyaların üretimi ve bu eşyaların sanatkarane bir şekilde işlenmesi konusunda da, yani madeni sanatlar hususunda da oldukça usta olduklarını belirtmeliyiz.34 Burada belirttiğimiz hususa da delil olmak üzere Türk kültüründe yer alan şu sözü hatırlamakta fayda vardır diye düşünüyoruz: "Ağacı uzun kes demiri kısa kes". Burada anlatılmak istenen demir işçiliğidir. Çünkü herhangi bir maksatla kesilen bir ağacın kısa kesilmesi durumunda onun uzatılması ihtimali yoktur, ona ancak istenilirse ek yapılabilir. Fakat kısa kesilmiş bir demir parçası, icabında ısıtılıp dövülmek suretiyle istenildiği kadar uzatılabilir.35

Bu sözün altında yatan gerçekler de, bize, az önce yukarıda değinilen demir çelik işçiliği konusunda Türklerin ne kadar usta olduklarını bir defa daha göstermektedir ki, İslam öncesi dönemde Türklerin çeliğe su verme konusunda da gayet mahir oldukları bilinen bir başka husustur.

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız Türk dünyasındaki madencilik faaliyetlerinin tarihsel kökeninin ise, milattan önceki dönemlere dayandığını biliyoruz. Bu konuda bir araştırmacı tarafından M. Ö. 7000'lere tarih verilmekte ve bununla ilgili olarak da, Altay dağlarında o dönemlerden kalma pek çok maden ocağı ile izabe fırınları delil olarak gösterilmektedir.36

D. İslamî Dönemde Orta Asya Türklerinde Madencilik

Biz, yukarıda da anlatılmaya çalışıldığı kadarıyla, Türklük alemi içersinde oldukça eski bir geçmişe sahip olan madencilik faaliyetlerinin, Orta Asya'da İslam ile tanışıldıktan sonra da aynı canlılıkla devam ettirilmiş olduğunu biliyoruz. Nitekim Büyük Selçuklular zamanında Fergana'da yürütülen maden işletmeciliği ile özellikle yine bu şehirde var olan silah sanayii, çok meşhurdu. Aynı şekilde, Semerkant'ta icra edilmekte olan gümüş işçiliğini de bu cümleden olarak zikredebiliriz. Çünkü, belirtilen dönemde Türkistan'da Ilak, Şalcı, Semerkant ve Fergana'da altın, gümüş, demir, bakır, civa, neft, cam imalinde kullanılan nişadır ve firuze taşları ile, yakacak maddesi olarak maden kömürü çıkarılmakta idi. Hatta burada zikredilen madenlerden bazıları ihracat yapılabilecek düzeyde üretilmekte idi.37 Dolayısıyla, söz konusu madenler, az önce belirtilen maden sanayiinin temel taşlarını oluşturuyordu ki, mesela Alp Arslan zamanında silah imali, Türk toplumunun hayatında oldukça önemli bir yer tutmakta idi. Yine onun zamanında da demirci (temurçi), daha öncekilerde olduğu gibi, Türk toplumunda madeni sanatlarla uğraşanların başında geliyordu ve kılıç başta olmak üzere bıçak ve buna benzer şeyler imal ediyordu.38

II. Anadolu Türklüğü ve Madencilik

A. Türklerin Anadolu'daki İlk Madencilik Faaliyetleri

Malum olduğu üzere Türkler, sistemli olarak Anadolu'ya Büyük Selçuklular zamanında girmeye başlamışlar ve zamanla adım adım ilerleyen fetih hareketleri ile söz konusu coğrafyayı kendilerine yurt edinmişlerdir. Buna paralel olarak da ele geçirdikleri yerlerde madencilik faaliyetlerine devam etmişlerdir. Ancak ne yazık ki, Türklüğün Anadolu'ya adım attığı ilk dönemlerde yürüttüğü madencilik faaliyetlerine dair yeterli ve derli toplu bilgilere sahip değiliz. Hatta bu alanda var olan bilgilerin de dağınık olduğunu ve bu bilgilerin edinilebileceği yerli kaynaklardan yoksun

durumda olduğumuzu da bu arada belirtelim. Bize bu konuda bilgi veren kaynakların başında pek tabiidir ki, dönemin İslam coğrafyacılarının kaleme almış oldukları eserler gelmektedir. Ama bunlardan bile tam olarak ayrıntılı bilgi edinmemiz mümkün olamamaktadır. Bütün bu olumsuzluklara rağmen, X. yüzyıl İslam coğrafyacılarının vermiş oldukları bu bilgilere göre, Türklüğün Anadolu'ya ilk adım atmış olduğu yerlerde üretmiş olduğu veya işlettiği madenler hakkında şunları söylememiz mümkün olabilmektedir:39 Söz konusu coğrafyacılardan burada bahsedeceğimiz ilk kişi İbn-i Havkal'dır. O, 968-969 yıllarında Güney Doğu Anadolu topraklarına yapmış olduğu bir gezi esnasında Mardin dağında oldukça iyi vasıflı cam cevheri yatakları gördüğünü ve bu cevherin Bizans ile Irak ve diğer komşu ülkelere ihraç edildiğinden bahsetmektedir. Aynı şekilde 982 yılında kaleme alınan Hududü'l-Alem'de yer alan bilgilerden de Cezire bölgesinde cam bardak yapımında kullanılan iyi nitelikli bir taşın varlığı anlaşılmaktadır.40

Az önce ismini zikrettiğimiz İbn-i Havkal'ın vermiş olduğu bilgilere bakılırsa, aynı dönemde Van Gölü'nün çevresinde fırıncıların kullandığı boraks madeninin üretimi yapılmakta idi ki, bu maden de Irak bölgesine ihraç edilmekte idi. Gölün güney taraflarında da aynı şekilde dış ülkelere ihraç edilen ve arsenik ile kükürt karışımından ibaret bir maden olan zırnık41 ocakları yer almaktaydı. Adı geçen coğrafyacı, gölün içersinde değişik yerlerde görülen taşlaşmış bir madenden de, altın ve gümüşün lehimlenmesinde kullanılan ve yine dış ülkelere ihraç edilmekte olan boya boraksı ile güherçilenin elde edildiğinden bahsetmektedir.42

Orta Asya'da veya Türkistan'da çok ileri düzeyde olmak üzere Türkler tarafından yürütülen madencilik faaliyetlerinin, Türklüğün Anadolu'ya gelişinden sonra bu coğrafyada da devam ettirilmiş olduğu bilinmektedir ki zaten, Türklerin bu coğrafyaya gelmesinden önce bu

topraklarda Milattan önce üçüncü binlere kadar uzanan bakır, gümüş, altın, demir ve kurşun üretimine dayalı madencilik faaliyetleri vardı.43 Dolayısıyla Anadolu Türklüğünün, madencilik konusunda Orta Asya'ya dayanan bilgi birikimi ve tecrübesini, bu coğrafyada karşılaştığı birikim ile mezc ederek daha ileri düzeylere çıkartmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda, Artukluların ele geçirmiş oldukları Ergani yöresinde kendilerinden önce var olan madencilik faaliyetlerini daha işlek bir vaziyette devam ettirmiş olmalarını örnek gösterebiliriz ki, onlar, adı geçen maden ocağında üretimi arttırıcı bir dizi tedbirler almış oldukları gibi, burada yeni maden ocaklarını da faaliyete geçirmişlerdir. Nitekim onlar, bu yörede 1122 senesinde Zülkarneyn kalesi yakınlarında yeni bir maden ocağı daha bularak işletmeye başlamışlardır. Hatta 1147 tarihinde Hüsameddin Timurtaş, Ergani'ye giderek bakır üretimini incelemiş, buradan satın aldığı bakırdan ilk Artuklu sikkelerini bastırmıştır. Söz konusu sikkeler, günümüze kadar ulaşmıştır. Öte yandan, 1155 ve 1163 tarihlerinde Artukluların gümüş sikkeler bastırdıkları da bilinmektedir ki, bu sikkeler başta Diyarbakır, Mardin ve Hısn Keyfa olmak üzere bazı şehirlerde yer alan Artuklu darphanelerinde basılmıştır.44 Bu bilgiler de bize madencilik etkinliklerinin Artuklular zamanında ne kadar ileri olduğunu göstermektedir.

Biz Artuklular örneğinde olduğu gibi, Anadolu Türklüğünün, kendinden önce bir bölgede madencilik alanında karşılaştığı tarihsel birikimden istifade etme ve bu faaliyetleri daha da ileri düzeylere çıkartma durumunu Osmanlı dönemi madenciliğinde de açıkça görmekteyiz.

B. Anadolu Selçukluları Zamanında Madencilik

Anadolu Selçukluları zamanında da Türkiye'de madenciliğin hem üretim ve hem de işlemecilik düzeyinde olmak üzere oldukça ileri seviyede icra edildiğini bilmekteyiz. Öyle ki, bir araştırmada Anadolu

Selçuklularındaki madencilik faaliyetlerinin ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunun belirtilmesi için, bu devletin gücünün bu alandaki faaliyetlere paralellik arz ettiğine değinilmektedir.45 Bu kısa girişten sonra Selçuklular zamanında Anadolu'da üretimi yapılan madenleri ve bunların elde edildiği maden ocaklarını şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Şap Madeni

Şap, bilindiği üzere dokumacılık endüstrisinde boya hammaddesi olarak kullanılan bir madendir. Biz, bu madenin Selçuklular zamanında Anadolu'da bol miktarda üretilmiş olduğunu ve üretim yapılan ocaklar arasında Kütahya ve Şarkî Karahisar'ın önemli bir yer tuttuğunu biliyoruz. Ancak, Anadolu Türklüğünün dokuma endüstrisinde şapın kullanılmasına gerek bırakmayan kök boyaları kullanmasından dolayı, elde edilen ürünün büyük bir bölümü Avrupa ülkelerine ihraç edilmekte idi.46 Nitekim o dönemde Avrupa pazarlarında çok aranan iyi kalitedeki Şebinkarahisar şapının ihraç kapısı Trabzon, Afyon-Kütahya bölgesinden elde edilen şapın da ihraç kapısı Efes ve Milet limanlarıydı.47 Söz konusu limanlardan ihraç edilen şapa Avrupa ülkelerinin rağbet etmesinin başlıca sebebi ise, o dönemlerde Avrupa'da dokumacılık endüstrisinin yeni yeni gelişmekte olmasıdır.48 Avrupa'da yeni gelişmekte olan bu endüstri kolu, şapa ihtiyaç duymaktadır ve bu ihtiyaç dışarıdan karşılanma durumundadır. Gerçi o dönemde bu madde, sadece Anadolu'da değil, Mısır'da da üretilmektedir. Fakat Anadolu şapları Mısır şapına göre daha kalitelidir.49 Bu yüzden, XIII. yüzyılın sonlarından XV. yüzyılın ortalarına kadar yaklaşık iki asır boyunca Avrupa ülkelerinin kullanmış olduğu şap, Anadolu'dan karşılanmıştır.50 Hatta öyle ki, XIII. yüzyılın ortalarında Selçuklu sultanından şap madenlerini işletme imtiyazını alan biri Venedikli, diğeri de Cenevizli iki İtalyan tüccarın Konya'da bulundukları bilinmektedir.51 Nitekim XIII. yüzyılda Fransa Kralı adına Moğolistan'a elçi olarak giden

bir zatın geri dönüşünde bu konu ile ilgili olarak kaleme aldığı gözlemleri de bu durumu doğrulamaktadır. Moğolistan'daki vazifesini ifa ettikten sonra 1253 yılında Konya'ya uğrayan rahip W. Rubruck, Selçuklu sultanının, ülkesinde şap işletme imtiyazını Cenevizli Nicolo di S. Siro ile Venedikli Bonofacio de Molinis isimli iki İtalyan tüccara vermiş olduğunu anlatır. Yine adı geçen kişi, Selçuklu ülkesinde bu kişilerden başkasına şap satılmadığını, bu yüzden de onların ellerindeki şapı fahiş fiyatlarla piyasaya sürdüklerini gözlemlerine dayanarak anlatmaktadır.52 Hatta öyle ki, söz konusu madenin dış ülkelere ihraç yetkisi de adı geçen İtalyan tüccarlara aitti.53

Bu arada, Selçuklular zamanında ülke dışına özellikle İtalyan tüccarlar tarafından çıkartılan, yani onlar tarafından ihraç edilen madenin sadece şap olduğunu düşünmenin yanlış olduğu kanaatindeyiz. Çünkü az sonra da belirtileceği üzere Selçuklu Türkiyesinin dış satım ürünleri arasında şapın yanında kayatuzu, bakır ve gümüş de yer almaktaydı.54

2. Bakır Madeni

Anadolu Selçukluları zamanında Anadolu'yu gezmiş olan seyyahların vermiş olduğu bilgilere dayanarak Türkiye'de bakır madeninin de üretilmiş olduğunu biliyoruz. Mesela bunlardan birisi olan Fransız rahip Simon de Saint Quentin Türkiye'de bakır üretildiğini eserinde belirtmektedir. Fakat o her nedense üretim yapılan ocakların yerlerine eserinde yer vermemiştir. Ancak, bu eksikliği biz başka seyyahların vermiş oldukları bilgilerden giderebilmekteyiz ki, o dönemde Anadolu'da bakır madeni üretilen belli başlı üç tane ocak vardı. Bunlardan birincisi, Ergani yöresinde Zülkarneyn kalesi yakınlarında bulunan ve daha önce Artuklular tarafından 1122 tarihinde keşfedildiğine değindiğimiz maden ocağıdır. Bundan başka, yine bu dönemde Anadolu'da Erzincan ve Kastamonu'da da bakır üretildiğine dair kaynaklarda bilgiler yer almaktadır ki, bu arada Kastamonu'daki bakır

madenine daha o dönemde “bakır küresi” denildiğini belirtelim. Erzincan’da bulunan bakır madeni ürününden de adı geçen şehirde bakır eşya üretimi meşhurdu ve özellikle bu madenden imal edilen lambalar, her yere ihraç edilmekteydi.55 Bundan başka, adı geçen ocaklarda üretilen bakırın da biz, ticarete konu olduğunu ve dış ülkelere ihraç edildiğini biliyoruz.56

3. Demir Madeni

Bu dönemde Anadolu’nun nerelerinde üretildiğine dair elimizde ayrıntılı bilgimiz olmamakla birlikte, İbn-i Batuta ve yukarıda adı geçen Fransız seyyahın verdiği bilgiler ışığında57 Selçuklu Türkiyesinde demir madenin üretilmiş olduğunu58 ve üretim yapılan başlıca ocakların da Ulukışla ve Sivas yakınlarında bulunduğunu biliyoruz.59 Fakat bir araştırmada o dönemde, Anadolu’da bunlardan başka küçük çaplı da olsa çok miktarda demir madeni ocaklarının bulunabileceği iddia edilmektedir. Ancak ne ilginçtir ki, bunların nerelerde bulunduğuna dair aynı eserde bilgi bulunmamaktadır.60

4. Gümüş Madeni

Bu maden, Selçuklular zamanında özellikle para basımında kullanılmasından61 dolayı oldukça önemli bir madendi. Yukarıda adı geçen Fransız seyyahın Anadolu’da birçok yerde gümüş madeni çıkartıldığına değindiğini62 ve bunların sayısının dört olduğunu biliyoruz.63 Bu ocaklardan birisi Ulukışla civarında bulunuyordu. Bundan başka o zamanlar Bayburt’a bağlı olan ve şimdiki adı ile Gümüşhane olarak bilinen yerde de bir maden ocağı bulunmakta idi. Üçüncü maden ocağı ise, Amasya Gümüşhacıköy’de bulunuyordu ki, buradaki maden ocağı hakkında da İbn-i Batuta’nın bilgiler vermiş olduğunu biliyoruz. Onun verdiği bilgilere göre Amasya’da Gümüş Şehri’nde bulunan maden ocağına Irak ve

Suriyeli tüccarlar gelip gitmekte idi. Selçuklular zamanında Anadolu'da gümüş üretilen dördüncü maden ocağını da, Arap seyyahlardan El-Ömerî'nin vermiş olduğu bilgilerden tespit ediyoruz ki, bu ocak da, Kütahya'ya bağlı Gümüş Şar'da (Gümüş Şehir) bulunmakta idi.

Adı geçen maden ocağında üstün vasıflı gümüş elde ediliyordu. Bütün bunlardan başka kaynaklarda Selçuklular zamanında Kayseri Sarız yöresinde de bir gümüş madeninin bulunduğuna dair bilgiler yer almaktadır.64 Ancak Anadolu'da bu kadar maden ocağında üretim yapılmasına rağmen Selçuklular zamanında bu madenin dışarıya ihraç edildiğine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır.65 Bu da bize, yerli üretimin ihtiyacı karşılamadığını düşündürmektedir ki, şap madeninin aksine gümüş, Selçukluların ithal malları listesinde yer almamaktadır.66 Böyle olunca da, Selçuklular zamanında yerli üretimin ülkenin ihtiyacını karşılayacak düzeyde olmadığını söyleyebiliriz.

5. Çinko

Bütün bunlardan başka Selçuklular zamanında Anadolu'da çinko madeninin de üretilmiş olduğunu biliyoruz.67 Ancak şimdilik bu madeninin üretim yerinin neresi olduğuna dair elimizde bilgi bulunmamaktadır.

6. Tuz

Selçuklular zamanında Anadolu'da yeri tam olarak belli olmamakla birlikte tuz üretimi yapılan sekiz tane tuzlanın (kayatuzu ocağı) varlığını da biz yine değişik kaynaklarda yer alan bilgilerden öğreniyoruz.68

7. Boraks

X. yüzyıl İslam coğrafyacılarının vermiş oldukları bilgilere bakılırsa Anadolu'da o dönemde Van Gölü civarında Irak ve diğer ülkelere ihraç edilebilecek düzeyde boraks madeni çıkarılmakta idi ki, bu madeni özellikle ekmek üreten fırıncılar kullanmakta idi. XIII. yüzyılda Selçuklu idaresine geçen bu bölgedeki boraks madeni üretimi, eskiden olduğu gibi aynı

canlılıkta devam ettirilmiştir. Nitekim bu yüzden adı geçen madenin bolca çıkartıldığı Ahlat bölgesi, çok mamur hale gelmiştir. Bunda da Ahlat bölgesinde bu madenden elde edilen gelirin neredeyse Mısır'ın gelirine eşit olacak derecede fazla olması etkili idi.69

8. Zırnık

Bu maden de yine o dönemde madencilik faaliyetleri açısından oldukça hareketli olan Van Gölü civarından çıkartılmakta idi.70

Bütün bunlardan sonra, yukarıda verilen bilgiler doğrultusunda "o dönemde Anadolu'da Türkler tarafından altın madeni üretilmedi mi" şeklinde bir sorunun zihinlerde oluşabileceğini düşünüyoruz. Ancak ne yazık ki, şimdiye kadar yapılan araştırmalarda bizi bu konuda tatmin edici bir bilgiye ulaşamadık. Fakat Selçuklu Türkiyesinde altın işi ile uğraşan kuyumcuların bir esnaf loncasının olduğunu biliyoruz71 ki, bu da bize Türklerin Anadolu'da da altın madeni ile uğraştığını gösterir diye düşünüyoruz.

Bir de burada, Selçuklular zamanındaki bu madencilik faaliyetlerinin yürütülmesinde, daha sonra Osmanlılarda da olduğu gibi yerli Rumların tecrübelerinden istifade edilmiş olduğunu belirtmemizde fayda vardır diye düşünüyoruz. Çünkü, Selçuklular zamanında Anadolu'daki madenî sanatlar, özellikle Rum ahali arasında rağbet görmüştür.72 Bu ise bize, Türklüğün, gittiği yerlerdeki ekonomik faaliyetlere sekte vurmadığını, aksine yukarıda da değindiğimiz üzere, karşılaştığı birikimden istifade ederek bu faaliyetleri geliştirdiğini bir daha göstermektedir.

Bunlardan başka, yukarıda belirtmiş olduğumuz maden üretim faaliyetlerinin yanında Orta Asya'da olduğu gibi Selçuklular zamanında da Anadolu'da silah sanayisinin gelişmiş olduğunu belirtmeden geçemeyeceğiz. Mesela Germiyan'da yapılan süslü harp silahlarını ve

Aydınoğullarının imal etmiş oldukları tüfekleri bu cümleden olmak üzere belirtebiliriz.73

C. Beylikler Döneminde Anadolu’da Madencilik

Biz, Selçuklular zamanında Anadolu’da madencilik alanında var olan bu canlılığın, beylikler döneminde de devam ettirilmiş olduğunu düşünüyoruz. Çünkü söz konusu dönemde de Anadolu’da, Kütahya, Ulukışla, Gümüşköyü, Amasya Gümüşhacıköy, Gümüşhane, Ulukışla (Lulova) ve Gümüşköyü’ndeki maden ocaklarının işletilmiş olduğunu biliyoruz.74 Aynı şekilde daha önce Selçuklular zamanında gördüğümüz şap ticareti bu dönemde de devam ettirilmiştir.75

Sonuç

Bu küçük çaplı araştırma bize göstermiştir ki, madencilik, Türklük aleminin en belirgin özelliklerinden biridir. Türklük, yaradılıştan kendisini vazifeli gördüğü cihan hâkimiyeti düşüncesini gerçekleştirmeye çalışırken bu özelliğinden yararlandığı gibi, bu faaliyetlerinden ekonomik anlamda kazanç da elde etmiştir. Böyle olunca da, Türklüğün Orta Asya’da göçebe mi yoksa yerleşik hayat mı yaşadığı sorularına da bir ölçüde cevap vermiş olduğumuzu düşünüyoruz. Çünkü dünya görüşü ve hayat tarzı tamamen göçebeliğe dayanan bir toplumun, yerleşik hayatın önemli bir unsuru olan madenciliği, yukarıda da izah edilmeye çalışıldığı şekilde bütün dallarında ileri düzeyde ifa etmesi mümkün olamazdı.

Tabiî, bütün bunlar yapılırken de hangi coğrafyada olursa olsun, ele geçirilen ülkelerdeki maden ocaklarının üretim faaliyetleri kesinlikle sekteye uğratılmamış, aksine tarihten gelen birikimlerin de etkisi ile bu maden ocakları Türkler tarafından işletmeye devam edilmiş ve daha bol miktarda ürünün elde edilebilmesi için gerekli tedbirler alınmıştır. Bundan dolayı da sadece Orta Asya’da değil gidilen bütün coğrafyalarda bu faaliyetlere devam edilmiştir.

DİPNOTLAR

1 Abdülkadir İnan, "Türklerde Demircilik Sanatı", Türk Kültürü, S. 39 (Ocak 1966), s. 542.

2 Ömer Kemal Ağar, Maden İli, İstanbul, 1938, s. 19.

3 Ağar, a.g.e., s. 20.

4 İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul, 1988, s. 212, 307.

5 Kafesoğlu, a.g.e., s. 212.

6 Ağar, a.g.e., s. 19.

7 İnan, a. g. m., s. 543.

8 İnan, a. g. m., s. 542.

9 İnan, a. g. m., s. 543. Kafesoğlu, a.g.e., s. 213.

10 Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, c. I, Ankara 1971, s. 66.

11 Ögel, Türk Mitolojisi s. 67.

12 İnan, a. g. m., s. 543.

13 Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar, Ankara, 1986, s. 84; a. g. m., s. 544.

14 Bu konuda bkz., İnan, a.g.e., s. 78, 111.

15 Ögel, Türk Mitolojisi, s. 59-63.

16 İnan, a. g. m., s. 452-543. Ergenekon ve onun Nevruz'la ilişkisinin anlatımı için bkz., Abdülhaluk Çay, Türk Ergenekon Bayramı Nevrûz, Ankara, 1988.

17 Ögel, Türk Mitolojisi, s. 69.

18 İnan, a. g. m., s. 544.

19 Kafesoğlu, a.g.e., s. 212.

20 Kafesoğlu, a.g.e., s. 308.

21 Kafesoğlu, a.g.e., s. 211.

22 Kafesoğlu, a.g.e., s. 308.

23 Ögel, Türk Mitolojosi, s. 66.

24 Ahmet Taşağıl, Gök-Türkler, Ankara, 1985, s. 17. Bu olayın bir başka şekilde anlatımı için bkz., İnan, a.g.m., s. 542.

25 Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, İstanbul, 1988, s. 212.

26 Bu konuda bkz., Taşağıl, a.g.e., s. 11.

27 L. Ligeti, Bilinmeyen İç Asya, Macarcadan çeviren Sadrettin Karatay, Ankara, 1986, s. 64. Bu arada, söz konusu çalışmada Gök Türkler için Kök Türk ifadesinin kullanılmış olduğunu belirtelim.

28 Ligeti, a.g.e., s. 65.

29 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Avrasya Dosyası, Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı, sayı, 145 (Ağustos 2001), s. 1-3.

30 Ögel, Türk Mitolojosi, s. 67; Türk Kültürünün Gelişme Çağları, s. 212.

31 Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, s. 212.

32 Tabakoğlu, a.g.e., s. 72.

33 Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, s. 213-214.

34 Çeşitli Türk topluluklarındaki maden işlemeciliği ile ilgili olarak bkz., Bahaeddin Ögel, İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi, Ankara 1984. Mesela adı geçen çalışmanın 121. sayfasında Avar Türklerinin dökümcülük sanatından, 218-220. sayfalarında Kırgız Türklerinin demir ve demirden alet üretmelerinden ve 278-280. sayfalarında da Peçenek Türklerinin maden işlemeciliğinden bahis vardır.

35 Ögel, Türk Mitolojisi, s. 67.

36 Ağar, a.g.e., s. 18. Bu vesile ile yukarıda 5 ve 6 numaralı dipnotların dayandırıldığı kaynaklarda, demirciliğin, Orta Asya’da Türkler tarafından ihdas edilip bütün dünyaya buradan yayılmış olduğu yolunda yer alan bilgiyi hatırlatmakta fayda görüyoruz.

37 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, Ankara, 1965, s. 247, 248, 357.

38 Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı II, Ankara, 1983, s. 339.

39 Faruk Sümer, "Selçuklular Devrinde Türkiye'de Madenler", Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi, S. 4, İstanbul, 1989, s. 160.

40 Sümer, a. g. m., s. 160.

41 Ferit Devellioğlu, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 1986.

42 Sümer, a. g. m., s. 161.

43 Muzaffer Göker, "Türklerde Sanayi", Belleten, c. II, s. 7/8, Ankara, 1938, s. 436. Bu konuda ayrıca bkz., Hamit Zübeyir Koşay, "Maden Tarihine Ait Yeni Belgeler", Reşit Rahmeti Arat İçin, Ankara, 1966, s. 336.

44 Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul, 1980, s. 212.

45 Sabit Yılmaz, "Zengin Olan Maden ve Hammadde Kaynaklarımızın Değerlendirilebilmesi İçin Gerekli Olan Hukukî ve İdarî ve Teşvik Tedbirleri", 2. Türkiye İktisat Tarihi Kongresi Sanayi Komisyonu Tebliğleri VI, Ankara, 1981, s. 275.

46 Cahen, Anadolu'da Türkler, çeviren Yıldız Moran, İstanbul, 1984, s. 164. Sümer, a. g. m., s. 164. Hattâ bugünkü adı Şebin Karahisar diye anılan yerin asıl adı Kara Hisar iken, burada şap üretilmesinden dolayı daha sonraları burasının adı Şapın Kara Hisar'dan bozularak Şebin Karahisar şeklinde söylenir olmuştur. Bu konuda Sümer'in adı geçen makalesine bakılabilir.

47 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 138-139.

48 Tabakoğlu, a.g.e., s. 160,

49 Sümer a.g.e., s. 5; a. g. m., s. 163.

50 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, s. 266. Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, s. 266. Tabakoğlu, a.g.e., s. 160. Cahen, burada belirtilen süreyi daha uzun göstermekte ve XIII. yüzyılın başları ile XV. yüzyılın sonları ara

sında devam ettiğini belirtmektedir. Bu konuda bkz., a.g.e., s. 164.

51 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, s. 266. Sümer, a. g. m., s. 164.

52 Sümer, a. g. m., s. 164. Ayrıca bkz., Akdağ, a.g.e., c. I, s. 31. Melek Delilbaşı, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Batı ile Ticari İlişkilere Genel Bir Bakış", Tarihte Türk Devletleri II, Ankara, 1987, s. 484. Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, Ankara, 2000, s. 139.

53 Akdağ, a.g.e., s. 31.

54 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 179.

55 Sümer, a. g. m., s. 162; a.g.e., s. 6. Bu konuda ayrıca bkz., Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, s. 265. Cahen, a.g.e., s. 165. Tabakoğlu, a.g.e., s. 159-160.

56 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 139, 179.

57 Sümer, a.g.e., s. 6; a. g. m., s. 162.

58 Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, c. I, İstanbul, 1977, s. 31.

59 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, s. 265. Tabakoğlu, a.g.e., s. 159.

60 Cahen, a.g.e., s. 165. Bu konudaki tereddüt, bir başka araştırmada da dile getirilerek, Divriği demir madeninin o dönmede işletildiğine dair kaynaklarda bilgi bulunmadığına değinildikten sonra bir Fransız seyyahın o dönemde Anadolu'da çalıştığını söylediği demir madeninin adı geçen

maden ocağı olabileceği düşüncesi ortaya atılmıştır. Bu konuda bkz., Sümer, a. g. m., s., 162.

61 Cahen, a.g.e., s. 165.

62 Sümer, a. g. m., s. 162.

63 Sümer, a.g.e., s. 5.

64 Sümer, a. g. m., s. 163. Bu konuda ayrıca bkz., Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, s. 265. Ahmet Tabakoğlu, Türk İktisat Tarihi, İstanbul, 1986, s. 160. Sümer, Yabanlu Pazarı, İstanbul, 1985, s. 5-6. Sümer, bu çalışmasında, Selçuklular ile çağdaş bir müellifin verdiği bilgiler doğrultusunda Kayseri Sarız yöresinde varlığından bahsedilen maden ocağının Pınarbaşı civarında Büyük Gümüşgün ve Küçük Gümüşgün köylerinin bulunmasından hareketle bu yörede bulunabileceği yorumunu yapmaktadır. Bkz., s. 6.

65 Sümer, a. g. m., s. 6.

66 Tabakoğlu, a.g.e., s. 156. Ancak, en son yapılan bir çalışmada gümüş, Selçukluların ihraç malları arasında gösterilmektedir. Bkz., Şerafettin Turan, a.g.e., s. 179.

67 Akdağ, a.g.e., c. I, s. 31.

68 Sümer, a.g.m., s. 164; a.g.e., s 7. Ayrıca bkz., Tabakoğlu, a.g.e., s. 160. Şerafettin Turan, a.g.e., s. 139.

69 Sümer, a.g.e., s. 7.

70 Sümer, a.g.e., s. 7.

71 Akdağ, a.g.e., c. I, s. 17.

72 Akdağ, a.g.e., c. I, s. 31.

73 Tabakoğlu, a.g.e., s. 161.

74 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, Ankara, 1984, s. 253-254.

75 Şerafettin Turan, a.g.e., s. 265.

Anadolu Beyliklerinin Sosyo-Ekonomik Tarihine Bir Örnek: Saruhan Beyliği / Yrd. Doç. Dr. Mustafa Korkmaz [s.415-425]

Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Saruhanoğullarının sosyo-ekonomik tarihine girmeden önce, beylik hanedanına dair kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Hârezmşahlara mensup emirlerden birinin torunu olması kuvvetle muhtemel olan Saruhan Bey tarafından 1313'te fethi tamamlanan Manisa ve çevresi, yine onun zamanında hemen hemen bütünüyle Türkleşmiş, yeni sakinlerinin engin medeniyetiyle ma'mûr ve müreffeh bir çehreye bürünmeye başlamıştır. Söz konusu tarihte Saruhanoğulları Beyliği'nin temellerini atan Saruhan Bey, karadaki mücadelelerini Ege Denizi'nde de sürdürmüş, böylece beyliğin sınırlarını Ege Denizi'ne açarak iktisadî ve askerî bakımdan büyük bir gelişme sağlamıştır.1

Saruhan Bey'le beraber başlayan ve bir yüzyıla yakın bir dönem devam eden beylik hanedanına ait bilgileri Mesalikü'l-Ebsâr,2 Düstûr-nâme-i Enverî,3 Câmiu'd-Düvel,4 İbn-i Batuta Seyahat-nâmesi5 Şikârî'nin Karaman Tarihi6 gibi eserlerle bazı kitabeler,7 şer'iye sicilleri8 ve meskûkâta dair eser9 ve kataloglardan10 öğrendiğimiz gibi, XVI. yüzyıla ait vakıf defterlerinden11 de öğreniyoruz.

Buna göre, Saruhan Bey (…-1346), Beyliğin hâkimi olduğu ve merkez Manisa'da oturduğu sırada kardeşlerinden Çuğa Bey'i Demirci'nin, Ali Paşa'yı da Nif'in (Kemal Paşa) idaresine memur etmişti.12 Hâkimiyet sahasını Alaşehir'den İzmir ve Ege kıyılarına kadar uzatan Saruhan Bey'in kurduğu Beyliğin mütekâmil sınırları doğuda Alaşehir'in batısından İzmir

Körfezi’ne, kuzeyde Bergama’dan güneyde Nif, Turgutlu ve Kemaliye’nin güneyine kadar uzanıyor; beylik kuzeyden itibaren Karesi, Germiyan ve Aydın beylikleriyle çevrilmiş bulunuyordu.[13] Çuğa Bey’den sonra Demirci’nin idaresi Saruhan Bey’in oğullarından Devlethan Çelebi’ye intikal etmiştir. Saruhan Bey’den sonra merkez Manisa’nın idaresi ise baba-oğul olarak sırasıyla İlyas Bey (1346-1363?), İshak Bey (1363?-1378) ve Hızırşah Bey (ö. 1410)’in uhdesinde bulunmuştur.

Devlet Han Çelebi’den sonra oğlu Yakub Çelebi’nin Demirci hâkimi olması,[14] bu şehirde Saruhanoğulları’nın Demirci kolunu teşekkül ettirirken, kimin oğlu olduğu tespit edilemeyen Budak Paşa, Gördes’de bulunmuş, daha sonra O’nun yerine oğlu Beğce Bey Gördes hâkimi olmuştur. Ayrıca Budak Paşa’nın diğer oğlu olan İdris’i Kayacık’a göndermesi, Budak Paşa ailesinin hâkimiyet sahasını Gördüs (Gördes), Kayacık şehirleri ve çevresine yaydıklarını da göstermektedir. Aldıkları Çelebi unvanından dolayı, muhtemelen İshak Çelebi’nin oğulları olan Hayreddin Çelebi, Tarhanyat’ta (Menemen) ve Yusuf Çelebi de Gördük’te bulunmuşlardır.[15]

XVI. yüzyıl vakıf defterlerinden istihraç ettiğimiz bu bilgiler Saruhanoğulları Beyliği’ne ait toprakların Uluğ Bey’in reisliği altında Saruhanoğulları ailesi fertleri arasında müşterek olarak idare edildiğini göstermektedir. Son zamanlarda ele geçen üzerinde 814/1411 tarihi ve Saruhan bin İshak yazısı bulunan iki adet bakır sikke, bize İshak Çelebi’nin Saruhan ismini taşıyan ve şimdiye kadar bilinmeyen bir oğlu daha olduğunu, dolayısıyla bağımsızlık alâmeti olan sikkesinden hareketle[16] Çelebi Mehmed’in Saruhanili’ni Osmanlı topraklarına kesin olarak kattığı, muhtemelen 1412-1415 tarihine kadar da hüküm sürdüğü[17] düşünülürse, Saruhanoğulları’nın Batı Anadolu’daki hâkimiyet süresinin yaklaşık bir asırlık bir zaman dilimine tekabül ettiği anlaşılır.

Saruhanoğulları devrinin sosyo-ekonomik tarihini yazabilmek için bugün halihazırda yeterli kaynaklara sahip değiliz. Esasen Anadolu Selçuklularının ve onların varisleri olarak idarî geleneklerini devam ettiren Anadolu beyliklerinin sosyal ve ekonomik hayatlarını ortaya koyan nüfus ve mal sayımlarını hâvi vergi defterlerine, vergi kanun-nâmelerine ve her türlü adlî, hukukî, mülkî, ailevî bilgileri ihtiva eden kadı sicillerine malik oldukları kesin olmakla beraber, zamanımıza kadar kalabilmiş olanlar hemen hemen yok denecek kadar azdır.18

Diğer Anadolu beyliklerinde olduğu gibi, Saruhanoğulları Beyliği'nin sosyo-ekonomik tarihini ortaya koyabilmek için geriye kalan malzeme, çoğu Osmanlı devrinde kaleme alınmış ve düzenlenmiş olan Vekâyi-nâmeler, Tahrir Defterleri, ile epigrafik ve nümizmatik alanlarda yapılan yayınlardan ibaret kalmaktadır. Bu cümleden olarak, Saruhanoğullarının sosyo-ekonomik tarihi, diğerleri ihmal edilmeksizin daha çok Tahrir Defterleri ile vakıf ve vakfiyelerinden çoğunun Osmanlı devrinde ibkâ edilerek yeniden düzenlendiğini gösterir. Vakıf Defterleri, vakfiyeler ve söz konusu vakıfların Osmanlı devri Şer'iye Sicillerine akseden hususlarından faydalanılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

I. Demografik Yapı ve Sosyal

Tabakalaşma

Saruhanili'nin fethini 1313 yılında tamamlayan Saruhan Bey'in maiyeti ile beylik topraklarına iskân edilen Türk unsurun, etnik yapısı, mevcut bilgiler çerçevesinde öncelikle Batı Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması süreci içinde ele alınmalıdır.

Bilindiği üzere Malazgirt Zaferi'ni müteakip, Selçuklu sultanlarının daha çok güvenlik sebebi ile Batı Anadolu uçlarına bir takım Türkmen boylarını yerleştirmeleri kronolojik bakımdan XI. yüzyıla kadar

çıkmakla beraber daha sonraki devirlerde gerek Anadolu’nun diğer bölgeleri, gerekse Anadolu’nun batı bölgelerine yerleştirilen Türk unsurunun Anadolu’ya göçlerinde karşımıza çıkan iki önemli safha, onların geldikleri yerler itibariyle olan menşelerini de ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi XIII. yüzyıl başlarında cereyan edeni olup, Karahıtaylarla, Harezmliler arasındaki mücadelede Fergana’daki şehirlerin harap bir hale gelmesiyle bu bölgeyi kesin olarak terk etmek zorunda kalan ahalinin Anadolu’ya göçüyle aynı devirde Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nun Harezmliler tarafından yıkılmasını müteakip, Anadolu’ya doğru oluşan birçok göç dalgaları ve bunlar arasında özellikle Oğuzların Anadolu’ya yerleşmeleri safhasıdır. Bu safhada çoğunluk Oğuzlara ait olmakla beraber, göçmenler arasında Karluklar, Halaçlar ve diğer bazı Türk kabileleri de vardı.

Daha önemli olan ikinci safha, Moğol istilası öncesi ve sonrasında vuku bulan göçler safhasıdır. Söz konusu istila sırasında Maveraünnehr (Maveraünnehir) dolaylarında yaşayan oldukça kalabalık göçebe ve yarı göçebe Oğuz ve Karluk Türkleri Cengiz’in orduları önünden kaçarak Anadolu’ya sığındılar. Kıpçakların da aynı istilaya maruz kaldıkları, Anadolu’ya doğru göçe mecbur oldukları görülüyor. Kısa bir müddet sonra Harezmşahlar Devleti’nin yıkılışı birçok Harezm Türkü’nün Anadolu Selçuklularına sığınmasını sağladı. En son olarak Horasan, Azerbaycan ve Erran bölgelerinin Moğollar tarafından zabtı yine birçok Türk kabilelerinin Anadolu’yu yurt tutmasına sebep oldu.19

Maveraünnehr, Harezm, Horasan, Azerbaycan ve Erran menşeli olarak gördüğümüz Anadolu’ya göç eden Türk unsuru, burada da Selçuk-İlhanlı Devleti’nin tazyikiyle uçlara doğru yığılıyordu. Bizans topraklarını fethe başlayan bu göçebe Türkmen kitlesinin XIII. yüzyılın ikinci yarısı başlarında Denizli bölgesinde 200 bin, Kastamonu dolaylarında 100 bin,

Kütahya-Karahisar arasında 30 bin çadır teşkil ettiklerine bakılırsa, Batı Anadolu uçlarında oldukça önemli bir Türkmen nüfusu yoğunluğunun oluştuğu anlaşılabilir.20

Batı Anadolu'nun fethiyle görevlendirilen beylere bu arada Saruhanoğulları Beyliği'ni kuran Saruhan Bey'e21 bağlı Türkmenler de muhtemelen yukarıdan beri izahına çalıştığımız Batı Anadolu uçlarına yerleşenler olmalıdır. Nitekim 1371 yılında düzenlenen Revak Sultan Vakfiyesi'nin şahitleri arasında gösterilen Bektaş-ı Horasanî oğlu İbrahim Seydi Dede, Cafer-i Horasanî oğlu Yolageldi Baba, İbrahim Horasani oğlu Arık Dede, Süleyman-ı Horasanî oğlu Karaca Ahmed, İlyas-ı Horasanî oğlu Hâki Baba, Yunus-ı Horasanî oğlu Oklu Horos Dede, Hüsrev-i Horasanî oğlu Sindel Baba22 gibi şahsiyetlerin Saruhanoğullarının kuruluşuna vücut veren Horasan erenlerinin oğullarından oluşları, Saruhaoğulları Beyliği ahalisinin daha çok Horasan Türkmenlerinden müteşekkil oldukları intibaını vermektedir. Diğer taraftan, Osmanlı devri Saruhan Sancağı dahilinde gördüğümüz "Horzum Barze" yörükleri,23 Horzum sözünün Harezm'den gelenleri ifade ettiği hatırlanırsa,24 Saruhanili ahalisi arasında bir takım Harezmli Türklerinin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bunlardan başka Gördüs (Gördes) ve Demirci'ye tâbi Danişmendlü köyleri, yine Gördüs'e tâbi Danişmend Mahmud Köyü, Manisa'ya tâbi Yunt Dağı Nahiyesi, Dazyurt Köyü'ndeki Boynu-yoğunca Ali Danişmend Mezraası25 gibi Danişmend unvanı veya sıfatıyla anılan köy, mezraa ve şahıs isimleri Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıç Arslan'ın Danişmendli Devleti'ni hâkimiyeti altına aldığı 1175-1180 yıllarında hem idarî ve hem de askerî stratejik bir tedbir olmak üzere Danişmendli ilinden Batı Anadolu uç bölgesine, söz konusu hânedanın varisleri olan beylerle beraber

naklettiği bazı Türkmen unsurunun26 Saruhanoğulları devrinde Saruhanili ahalisi arasına bazı bölükler halinde katıldığını ifade etmektedir.

Mevcut bilgiler çerçevesinde Saruhanili'ni yurt tutan Türkmenlerin yani Müslüman Oğuzların daha önceki yurtlarını ve buraya hangi siyasî saikle geldiklerini böylece genel çizgileriyle tespit ettikten sonra, onların demografik durumları ve iskân edilmeleri meselesine geçebiliriz:

Daha önce de belirttiğimiz gibi, beylikler devrinden zamanımıza intikal eden Tahrir Defterlerine sahip olmadığımız için, Saruhanili'nin gerek şehirlerinde gerekse köy ve mezraa gibi kırsal kesimlerinde yaşayan halk zümrelerini etnik ve dinî bakımdan rakamlara dökmek imkânına sahip değiliz. Ancak bazı seyyahların verdikleri bilgilerle, Osmanlı devrinde tutulan Tahrir ve Vakıf Defterlerindeki kayıtlardan hareketle bazı tahminlerde bulunabiliriz. Bu cümleden olarak Osmanlı Tahrir Defterlerinin verileri Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması süreci içinde vukua gelen büyük göçler sonunda Anadolu'daki Türk nüfusunun, büyük iskân merkezlerinde %85-90, köylerde de %100'e yaklaştığını göstermektedir.27 Nitekim bir fikir olmak üzere 1531 yılı hâne bazında hesaplanan rakamlara göre Manisa Kazası'nın kırsal kesiminde yaşayan köylü konar-göçer tâbir edilen yörüklerden müteşekkil Türk nüfusunun %99.63, Hıristiyan nüfusunun ise %0.37 oranında, kazanın merkezi olan Manisa şehrinde de Türk ve Müslüman nüfusun %94.23 ve sadece Yahudilerden müteşekkil olan Gayri müslim nüfusun ise %5.77 oranında bulunmaları ve bu oranın şehirde yaşayan yörük teşekküllerin Türk ve Müslüman nüfusa dahil edilmeksizin hesaplanması28 Ö. Lütfi Barkan'ın XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarında yapılan tahrirlere dayanan verilerini tamamen doğrulaması açısından önemlidir. XV ve XVI. yüzyıllarda tespit edilen söz konusu demografik veriler, Osmanlıların Türkmen beyliklerini hâkimiyetleri altına aldıktan sonra bu bölgelerde özellikle de aradan geçen

121 yıllık zaman dilimi içinde Saruhan Beyliği topraklarında gerçekleştirdikleri iskân faaliyetleri ile nüfusun artışına veya eksilmesine tesir eden her türlü tâbii, sosyal, siyasî ve ekonomik olaylar sonunda oluşmuştur. Söz konusu olaylar manzumesini göz önüne alarak Saruhan Beyliği'nin hiç olmazsa son zamanlarına ait demografik yapısını ortaya koymamız mümkün olmamakla beraber, demografik yapıya tesir eden bazı ip uçlarını değerlendirmemize mani bir durum da söz konusu değildir.

Esasen Bizans'ı idare eden hükümetin İznik'ten İstanbul'a geçtiği yıllarda Avrupa kesimindeki faaliyetlere önem verilerek, Bizans'ın Anadolu'daki sınırlarının savunulması ihmale uğramış, bunun sonucu olarak 1270'den itibaren Anadolu'nun güneybatı ucu bir daha ele geçirilemeyecek şekilde Türkmen yayılışına sahne olmuştur. 1300 yıllarına gelindiğinde Bizans'ın bütün batı eyaletleri Ege kıyılarına kadar Türkmenlerce fethedilmişti.29 Saruhan Bey'in Eski Lidya kıtasında yer alan toprakların fethini tamamladığı 1305-1313 yıllarında30 Bizans teb'ası durumundaki gayrimüslimlerin önemli bir kesimi söz konusu bölgeyi terk etmiş bulunuyordu.31

Saruhanoğullarına ait vakıf kayıtları tarandığında, durumun bu doğrultuda olduğunu destekleyen karinelere de sahibiz. Şöyle ki: Osmanlı devrine intikal eden ve Saruhan beylerinin özellikle şeyh ve dervişlere "vakf-ı evlâdiyet" üzere verdikleri mülkleri gösteren yüzlerce kayıt ve vakıf kurma sebepleri incelendiğinde aralarında sadece bir tanesinde Nif'teki Saru Şeyh köyünde bir çiftlik ile ilgili olarak "kadîmü'l-eyyamdan Saru Şeyh zikrolunan yerin kâfirin kova gelüp ve Saruhan oğlundan vakfiyet-i evlad üzere ellerine hükm ve hüccet virilüp"32 denilmektedir. Muhtemelen Nif ve çevresinin Saruhan Bey tarafından alınmasının hatırasını yansıtan bu belge diğer belgelerle bir arada mütalaa edildiğinde, bize bölgenin fethi sırasında yaygın ve etkili bir direnişin

olmadığını göstermektedir. Saruhan Sancağı'na ait Tahrir Defterleri de, Saruhanili'ndeki gayrimüslimlerle ilgili olarak yukarıda izahına çalıştığımız demografik yapıyı doğrular mahiyettedir. Şöyle ki, fetihten sonra Saruhanili'ni terk etmeyen Yahudi ve Hıristiyanların meskun bulundukları yerleri Tahrir Defterlerindeki kayıtlardan hareketle belirtmek gerekirse sayı itibariyle 10'u geçmediği söylenebilir. Buna göre, Saruhanoğulları'nın merkez ittihaz ettikleri Manisa şehrindeki mukim Gayr-i Müslim cemaat sadece Yahudilerden ibaretti.33

Bunun dışında Manisa şehrine tâbi Kâfirboz ve Çatalkilise köylerinde, Rum ve Ermeni gibi Gayr-i Müslim teb'a Türklerle beraber mukim idiler.34 Türkmenlerle beraber mukim gayrimüslimlerin bulundukları diğer yerleşim birimlerini Güzelhisar, Marmara'ya tâbi Gülnos, Saruhan Beyliği'ne yıllık vergi veren Foça ve Saruhan oğullarına merkezlik yapan önemli şehirlerden Demirci olarak tespit edebiliyoruz.35

Görüldüğü üzere Gayrimüslimlerin Türkmenlerle beraber mukim oldukları yerleşim birimlerinin 7 adeti geçmemesi kırsal kesimde de bir iki köy hariç Gayr-i Müslim unsurunun mukim bulunduğu hiçbir iskân biriminin bulunmaması, Saruhanoğulları Devri'nde fethedilen bölgelerin kesin bir Türkleşmeye uğradığını açıkça ortaya koymaktadır. Saruhanili'ni yurt tutan Türkmenlere gelince, bunları da yerleşik hayat tarzını benimsemiş olan şehir ve köy halkı ile yarı yerleşik konumdaki konar-göçer teşekküller olmak üzere iki kategoride ele almak gerekmektedir.

Esasen daha çok Horasan menşeli olduklarını belirttiğimiz bu zümrelerin göçebe hayat tarzının yanı sıra şehir ve köy hayatını da benimsemiş olmaları yeni bir husus değildir. Sözü edilen Türkmenlerin bir kısmının Moğol istilası sonucu Horasan'a gelmezden önce Maveraünnehr'de İslâmiyet'in yayılmasıyla beraber yerleşik hayata geçerek buralarda köyler ve şehirler kurduklarını XII. Yüzyıla gelindiğinde ise

şehirlerde yüksek bir kültür hayatına ulaştıklarını biliyoruz.36 Şu halde el-Ömeri'nin Mesalikü'l-Ebsar'ında isimlerini zikretmeden belirttiği üzere Saruhan beylerinin 15 kadar şehri olduğu,37 hususunu yadırgamamak gerekir. Bu şehirler içinde merkez Manisa'nın Bizans Devri'nde sur içinde kalan bölümü dışına taşarak oldukça gelişmiş olduğu Saruhanoğulları Devri'nde şehirde kurulan birçok mahalleden isimleri tespit edilebilen 11 adedinin varlığı dahi göstermektedir.38 Bunlardan Eski Hisar,39 Câmi'-i Kebir, Çarşı, Bölicek, Gurhâne mahalleleri 10 Safer 800 yani 2 Kasım 1397 tarihinde düzenlenen Hoşkadem Paşa Vakfiyesi'nde geçmektedir.40 Diğerleri Dere Hamam,41 Zindan,42 Çaprazlar,43 Narlıca,44 Ser-âbâd45 ve Girdeci46 isimlerini taşımakta idi.

İçinde veya köylerinde Saruhanoğullarına ait vakıf eserlerinin bulunmasından hareketle diğer Saruhan şehirlerini Demirci, Adala, Menemen (Tarhanyat), Güzelhisar, Ilıca, Nif, Marmara, Gördüs, Gördük, Akhisar, Mendehorya, Kayacık isimleriyle tespit edebiliyoruz. Bu şehirlerden Demirci, Akhisar, Ilıca, Kayacık, Gördük, Güzelhisar gibi Türkçe isimlerle anılanlar içlerinden Gayr-i Müslimlerin ikamet ettikleri Demirci ve Güzelhisar gibi şehirlerin birer mahalleleri istisna edilirse, muhtemelen fethedildiklerinde çok harap bir durumda olup, Saruhanoğullarına bağlı Türkmenlerce hem fizik planda, hem de demografik yapı itibariyle yeniden kurulmuş olmalıdır.47

Bölgenin fethi sırasında Bizans'tan intikal eden, ancak isimlerinden antik ve Hellenistik devirleri idrak ettikleri anlaşılan şehirler,48 ise Gayr-i Müslim ahalisi tamamen boşalsa bile, muhtemelen isimlerinde olduğu gibi, fizikî planlarında da köklü değişikliklere uğramadılar. Ancak, bu şehirlerde inşa edilen câmi, mescid, medrese gibi Türk-İslam medeniyetinin unsurları etrafında teşekkül eden nüfus ve yerleşme ile yeni semt ve mahalleler

meydana geldi; hatta surlar içinde kalan eski fizikî yapı zamanla küçük bir semt halinde kaldı.49

Saruhanoğulları Devri'nde şehirlerde teşekkül eden yeni fizik unsurlar içinde mesela Hızırşah Bey'in Adala'da inşa ettirdiği câmi, medrese ve imâretten oluşan külliye, Sünbül bin Abdullah'ın Menemen'de inşa ettirdiği câmi ve medrese, Saruhanoğlu Beğce Bey'in Gördes'te inşa ettirdiği câmi, Emet bin Osman'ın Nif'te inşa ettirdiği câmi, yine Köse Bahşi'nin Menemen'de inşa ettirdiği mescid, Marmara'da inşa edilen İçhisar Mescidi,50 gibi fizik unsurlar, kadîm şehirlere Saruhanoğulları zamanında ilâve edilen yeni semt ve mahallelere çekirdek teşkil etmişlerdir.

Yerleşik hayat tarzını benimseyen bir diğer halk kesimi de köy adı verilen iskân yerlerinde oturmaktaydı. Gerek Manisa civarındaki, gerekse Saruhanoğullarının diğer şehirleri civarındaki köylerin büyük kısmının Saruhanoğullarını meydana getiren Türkmenler tarafından kurulduğu söylenebilir. Kurulan köyler arasında Oğuz boylarının isimlerini taşıyanlar bulunduğu gibi, bu boylara mensup obaların zaman içinde siyasî ve iktisadî âmillerin tesiriyle yeni bölünmelere uğramaları sonucu, doğrudan boy ismi yerine yeni teşekkül eden oba ve cemaatlerin51 isimlerini taşıyanlara da oldukça sık rastlanmaktadır. Bunların yanı sıra, isimlerini hayatlarını gazâya adamış, aynı zamanda Türkmenlere dinî telkinde bulunan ve kendilerine İslâm misyonerleri diyebileceğimiz Kolonizatör Türk dervişlerinin52 isimlerini de alan köyler, sıralamada önemli bir yer tutmaktadır. Diğer köyleri tâbiatı tasvir eden isimlerden oluşanlar, kadîm iskân yerleri olup, aynı ya da farklı isimlerle anılanlar, ayrıca folklorik temaları ifade edenler şeklinde tasnif etmek mümkündür. Saruhanoğullarının kurdukları köyleri isimleri bakımından böyle bir

tasnife[53] tâbi tuttuktan sonra, tespit edebildiklerimizi sınıflandırma sırası itibariyle Tablo 1'de olduğu gibi vermemiz mümkündür.[54]

Saruhanili'nde yerleşik hayat tarzını benimsemiş şehirli ve köylülerin yanı sıra bölgeye yayılış ve yoğunlukları bakımından önemli bir halk kesimi de hiç şüphesiz konar-göçer teşekküller idi. Bu teşekküller şehir ve kasabaların çevresindeki eski iskân yerleri olan kışlaklarında küçük çapta ziraat yaptıkları gibi, yazları da koyunlarını otlatmak üzere yaylaklara çıkıyorlardı.[55] Anadolu'ya ilk geldikleri safhada göçebe hayat tarzını sürdüren, bu yüzden Osmanlı kroniklerinde kendilerine "göçmel yörükler" denilen bu zümrenin[56] önemli bir kısmının Anadolu'ya yerleştikten iki yüzyıl sonra göçebelikten tamamen çıkarak, yarı-göçebe yani konar-göçer hayat tarzını benimsedikleri anlaşılıyor.[57]

Bu zümreden Kızılırmak'ın doğusundaki bölgelerde hayatlarını idame ettirenlere "Türkmân", batısındakilere de "Yörük" denilmekte idi. Dolayısıyla Saruhan ili'ni yurt tutanlar da yaygın tabiriyle "Yörükan" (yani yörükler) şeklinde ifade ediliyorlardı.[58] Osmanlı devri Tahrir Defterlerinden hareketle, mesela 165 no'lu ve 1531 tarihli Saruhan Sancağı Mufassal Tahrir Defteri'nden hareket ederek, yörük adıyla anılan konar-göçer oymakların Saruhanoğulları Devri, Saruhanili şehirleri civarlarındaki dağılımları hakkında bir tahminde bulunmak gerekirse, yoğunluk itibariyle en çok Demirci olmak üzere sırasıyla Adala, Manisa, Nif, Gördük, Güzelhisar, Marmara, Ilıca, Gördüs, Mendehorya, Kayacık, Menemen şeklinde en yoğundan en az yoğuna doğru bir sıralama yapmak mümkün olabilir. Bu sıralanışta Demirci'nin kışlak ve yaylak itibariyle en elverişli bölge olduğu, bunu Gediz Nehri ile Manisa Dağı arasındaki kışlak ve yaylakların bulunduğu bölgelerin izlediği söylenebilir.

Başlangıçtan günümüze değin her beşerî cemiyet şartlara göre oluşan karmaşık ve girift tabakalaşmalar ve hiyerarşiler ihtiva etmiştir. Bu

tabakalaşmaların içinde fertlerin ve ailelerin bütünleştikleri görülmektedir. Türk toplumu da bu kaide içinde mütalaa edilmelidir. Türk toplumunun tabakalaşma hususundaki genel anlayışına göre en az iki kalabalık gruba ihtiyaç vardır. Bunlardan birincisi sosyal nizamın muhafaza edilmesi için yüksek devlet görevlilerinin oluşturduğu grup, diğeri ise hizmetlerini yapabilmeleri için bu birincilere gerekli serveti sağlamaya mecbur tutulan gruptur. Esasen, mertebelenmede yani hiyerarşide kimi insanların diğerlerine göre ön plana çıkarılmaları aynı zamanda İslâm teorisine dayanmaktadır. Öyle ise tabakalaşma bir zarurettir. Bununla beraber, İslâmiyet'in bazı prensipleri uygulandığı takdirde, cemiyet içindeki eşitsizlikler bir ölçüde hafifletilebilir.59

Saruhanili'ndeki Türk toplumunu da bu genel çerçeve içinde mütalaa edebiliriz. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, Saruhanoğullarıyla ilgili olarak, Kadı Sicilleri ve Vergi Defterleri gibi önemli kaynaklardan mahrum oluşumuz, diğer sosyal ve ekonomik hususlarda olduğu gibi, toplum yapısının tespit ve tahlilinde de önemli eksikliklere sebep olmaktadır. Bu durumda Saruhanili'ndeki sosyal tabakalaşmanın tespitinde sadece mahdud sayıdaki kitâbe, vakfiye ve diğer vakıf kayıtlarına başvurmak zorunda kalmaktayız. Bahse konu olan bu malzemeden beylik ailesinin fertlerinden bir kısmını tespit etmemiz mümkün olmakla beraber, diğer idarî ve askerî kesimi ve onların unvanlarına göre oluşturdukları hizmet kategorilerinin hiç olmazsa bir kısmını tespit etmek imkânı oldukça sınırlı kalmaktadır.60 Buna rağmen, Tahrir Defterlerinden hareketle, elde edilen bazı bilgiler az da olsa Saruhanili'ndeki sosyal tabakalaşma üzerindeki sisi, bir parça aralamaktadır. Buna göre Manisa çevresindeki Ellici Yörüklerinin Osmanlı devrinde "her elli hâneye bir eşkinci" vermeleri usulünün Saruhanoğulları Devri'ne uzanması meselesi61 reâyâ kesiminden olmalarına rağmen, onların bir askerî teşkilat içinde yer aldıklarını

göstermekte, tek başına dahi bu örnek Saruhanoğulları toplum yapısının keskin hatlarla birbirinden ayrılmadığına da işaret etmektedir.

Nitekim bazı araştırmacıların Aşıkpaşa-zâde'nin tespitinden hareket ederek, ilk Osmanlıların cemiyet yapısını Gâziyân-ı Rum, Ahîyân-ı Rum, Abdalân-ı Rum ve Bacıyân-ı Rum şeklinde aslında aralarında kayda değer fark bulunmayan dört gruba ayırmaları da bu hususu bir bakıma doğruluyor. Onlara göre Gâziyân-ı Rum kahraman, cengâver, Ahîyân-ı Rum zenaatkâr, Abdâlân-ı Rum yaygın dini, Bâcıyân-ı Rum da önemli rol oynayan kadınlar teşkilatı sınıflarıdır.62

Esasen, gazâlara katılan ve çevrelerine dinî telkinlerde bulunan Türk sûfîlerince benimsenmiş bir tasavvuf anlayışının yaygınlığını ve canlılığını daima muhafaza ettiği Beylikler Devri'nin bu karakteristik özellikleri Aşıkpaşa-zâde'nin ilk Osmanlılar ile ilgili olarak tespit ettiği toplum yapısı ve sosyal gruplarda da kendini gösterdiği gibi, bu umdeler diğer beyliklerde de, bu arada Saruhanoğulları Beyliği'nde de geçerliliğini sürdürmüştür.

II. İktisadî Hayat

Saruhanoğulları Beyliği ile İtalyan kolonilerinin tüccarları arasında 1340'da yapılan anlaşma gereğince ihrac ve ithal edilen bazı mallar Saruhanoğulları'nın ziraî ve sınaî alandaki üretimlerini ortaya koyduğu gibi, Saruhanili'nde ziraî faaliyetlerin iklim ile toprağın özelliklerine bağlı olarak çeşitlilik arz ettiğini de göstermektedir. Buna göre Saruhanoğulları İtalyan tüccarlarına buğday, kuru meyve, pirinç, zeytin yağı, kendir, şap, afyon, pamuk, orman ürünleri, halı, koyun, at ve ayrıca köle ihrac ederken, onlardan tekstil ürünleri, şarap ve sabun alıyordu.

Bu ihraç ürünleri içerisinde Saruhan Türkmenlerinin ekonomik hayatında en etkili olanları buğday, pamuk ve halı idi. Özellikle halı ihracında Uşak ve Kula'nın yanı sıra Saruhan şehirlerinden Gördes'in de

önemli bir payı vardı. İhrac mallarının nakliyat ve ulaşımında Gediz Nehri'nden faydalanılması dikkate şâyân bir husustur.63

Saruhanoğulları, İtalyan devletleriyle yaptıkları ticarette, Manisa Darphanesi'nde64 Latince yazılı ve özel olarak kestirdikleri sikkeleri kullanıyorlardı. Bu gümüş sikkeler Anjou Hanedanı prenslerinin Napoli'de bastırdıkları Gigliati (Çilyati) adı verilen sikkelerle tamamen aynı tipte idi. Bu sikkelerin İtalyan tüccarlarıyla yapılan ticarî işlemleri kolaylaştırdığı anlaşılmaktadır.65

Saruhanoğullarının kendi iç piyasalarında tedavül eden sikkelerden zamanımıza kadar gelebilmiş olanları ise İshak Bey, oğlu Orhan, Hızırşah Bey ile 814/1411 tarihli parası bulunan Saruhan bin İshak'a aittir. İshak Bey'in kestirdiği sikkelerden gümüş olanı 776/1374-1375 tarihini taşırken, bakır olanı tarihsizdir. Yine Hızırşah Bey'in kestirdiği gümüş sikkenin de tarihsiz olduğu görülmektedir.66

Saruhan Beyliği'nin topraklarından olan Sart'ta yapılan kazılarda Saruhanoğlu İshak Bey'e ait iki bakır sikke ile I. Murad'a ait sikkenin yan yana bulunması ayrıca yine Sart'ta I. Murad'a ait akçe ve bakır sikkelerin bir kaçının ayrı ayrı yerlerden çıkarılması ve bunların yanı sıra Orhan Bey ile Karesi Hanedanı tarafından 1340'lı yıllarda bastırılan sikkelerin aynı tipte oluşu gibi hususları bir arada değerlendiren Konstantin Zhukov, bu üç beyliğin topraklarında para birliğinin oluştuğu ve yine 1390'da Osmanlı fethi öncesinde Batı Anadolu'nun önemli bir parçasında güçlü ekonomik bağların teşekkül ettiği sonucunu çıkarmıştır.67 Oldukça ilginç olan bu değerlendirme, daha başka delillerle de doğrulanabilirse, Saruhanoğullarının diğer komşu beyliklerle olan ticarî ve ekonomik ilişkilerinin varlığına yeni bir boyut kazandıracaktır.

Gerek karada ve gerekse denizde daimi ve önemli bir askerî güce sahip olan Saruhanoğullarına68 boyun eğen ve daha Saruhan Bey zamanında

aralarında yeminlerle teyid edilen muahede imzalayan Foça'nın Bizans ve Latinlerden oluşan halkı, haraç-güzâr olmayı ve her yıl 500 Bizans Nomisması'na eşit miktarda gümüş parayı vermeyi kabul etmişlerdi. Şehrin beyi olan kimse, her yıl hediyelerle beraber bu parayı Saruhan beyine takdim ederdi.69

Saruhanoğullarının iktisadî işletmeleri arasına daha sonraları Osmanlı devrinde de önemini koruyan Güzelhisar'daki tuzlayı ilâve etmek gerekiyor.70

III. Toprak İdâresi

Anadolu Selçuklularında olduğu gibi,71 onların idarî geleneklerini devam ettiren Anadolu beyliklerinde de arazi tahriri usûlü hiç şüphesiz carî idi.72 Ancak, Anadolu beyliklerinde arazi kayıtlarını havî hiçbir defterin günümüze kadar ele geçmemiş olması, gerek diğer Anadolu beylikleri gerekse Saruhanoğullarına dair arazi tasarrufuyla ilgili hususların öğrenilmesine mâni teşkil ediyorsa da, Osmanlı Tahrir Defterlerindeki Anadolu beyleri ile ilgili nakledilmiş kayıtlar bir parça da olsa bizi bu hususta bilgilendirmektedir.73 Nitekim Osmanlıların bölgeyi fethi sonrası düzenledikleri Tahrir Defterlerinde, Saruhan beylerinin arazi tasarrufları ile ilgili statülerini aynen koruduklarını görüyoruz.

Söz konusu arazi statüsü Selçuklu Devri Anadolusu'nda fethedilen topraklarda Mirî Arazinin versiyonları olarak karşımıza çıkan Ikta (Timar), Vakıf, Mülk gibi üç kategoriden müteşekkildi. Şu halde diğer Anadolu beylikleri gibi, Saruhanoğulları da toprak idaresinde Anadolu Selçuklularının teşkilâtını aynen devam ettirmişlerdir.74

Bu arazilerden Ikta yani Timar Arazisi ihdas etmek, Türk aşiretlerinden teşekkül eden kuvvetlerden bir askerî güç olarak faydalanmak ve onları yabancı sahalarda yerleştirmek gibi pragmatik anlayışın tezahürü olmalıdır.75 Ikta (Timar) kategorisindeki bir arazi, Saruhan beyinin

iradesiyle vakfa da dönüştürülebiliyordu. Bu hususla ilgili bir vakıf kaydında Saruhanoğlu İshak Bey, Özbek isimli sipahinin üzerine kayıtlı olan bir çiftliği dedesi Saruhan Bey'in ruhu için Ahmed Dânişmend isimli birisine vakfedip, eline bu hususta nişan vermişti.76

Arazi rejimi içinde belirli hizmetlerin gördürülmesi için ayrılan vakıf arazinin yaygınlığı dikkat çekmektedir. Bu kabilden araziler herhangi bir vakıf esere tahsis edildiği gibi, "cihet-i hitâbet" (hatiplik ücreti), "âyende ve revendeye hizmet" (gelip-gidenlere hizmet) gibi sayılan vakfedilme sebepleriyle kişiler üzerine de vakfedilmekte idi. Bilhassa bunlardan "ayende ve revendeye hizmet" şartını yerine getirmek üzere tesis edilen aile mülkü hükmündeki evlâtlık vakıflar en yaygın olanıdır. Bununla ilgili olarak birçok örnek vermek mümkün ise de, meselâ bunlardan bir tanesinde Demirci'ye tâbi Borlu Nâhiyesi'nin Tamlaluca Köyü'nde bir çiftlik yeri için, "Hızır Paşa Şeyh Arık nâm dervişe vakf-ı zâviye idüp, âyende ve revendeye hizmet etmek üzere mutasarrıf imiş, ol vech üzre ellerinde merhûm Sultan Mehmed ve Sultan Bâyezid Han'dan nişân-ı şerîfleri vardır; merhûm Sultan Süleyman Han aleyhi'r-rahme ve'l-gufrân berât-ı hümâyûnu ile evlâdlarından Sinan Fakih tasarruf itmiş, hâlâ Musa Fakih nâm kimesne berât-ı pâdişâhîyle mutasarrıftır. Tarih-i berat sene 974." denilmektedir.77

Arazinin bir diğer çeşidi olan mülk arazinin tahsisine gelince meselâ bununla ilgili olarak İshak Bey'in Revak Sultan'a mülk olarak verdiği büyük araziler birkaç köy, mezraa ve çiftlikten oluşuyordu. Revak Sultan'ın Vakıf-nâmesi'nden anlaşıldığına göre söz konusu mülk arazinin, zâviyesine şeyh olanlara ve diğer zâviye hizmetlerine tahsis edilmek üzere vakıf araziye çevrildiği görülmektedir.78

Saruhanoğullarına ait bu kayıtlar aslında tamamı mirî addedilen beylik topraklarının beylerin irâdeleriyle Timar, Vakıf, Mülk gibi üç çeşit halinde

teşkilatlandırıldığını, lüzumu halinde daha çok vakıf olmak üzere bunlar arasında bir dönüşümün yapılabildiğini de göstermektedir.

IV. Vakıflar

Anadolu Selçukluları zamanından beri yeni fethedilen bir şehre Türk-İslâm kimliği kazandırılması için başta câmi olmak üzere diğer dinî yapıların inşa ettirilmesi meselesi, ilk planda ele alınırdı. Bunun gerçekleştirilmesi için sultanlar, ilk olarak ele geçirilen mallardan bir kısmını bu hususa tahsis ederlerdi.79 Daha sonraki safhada şehirlere yerleşen Türk beyleri ve ıkta sahibi askerlerin de aynı amacı gerçekleştirmek faaliyetine katılarak, imkânlarını câmi, medrese, zaviye, hankâh gibi dinî-sosyal ve kültürel eserler yapılmasına hasrettikleri ve bunları besleyen vakıflar vücuda getirdikleri bilinmektedir.80 Şu halde Saruhanoğulları Beyliği'nin kurucusu olan ve "Fâtih-i Vilâyet" lâkabıyla anılan Saruhan Bey'den itibaren, başta Manisa şehri olmak üzere kuruluşları kadim yüzyıllara uzanan diğer Saruhan şehir ve kasabalarında imar ve iskânı gerçekleştirilen yeni bir semtin veya mahallenin çekirdeğinin vakıf eserleriyle teşkil edildiği anlaşılmaktadır.81

Bu cümleden olarak Saruhanoğlu İshak Bey'in Manisa'da 1366-1379 yılları arasında inşa ettirdiği Ulu Câmii, Medrese ve Mevlevihane'den oluşan külliyesi,82 yine Manisa şehrinde Saruhan beylerinden biri tarafından inşa edilen, ancak banisi belirtilmeyen mescidlerden Ser-âbâd Mahallesi Mescidi,83 "Fâtih-i Vilâyet" lâkabıyla anılan Saruhan Bey'in Çarşı Mahallesi'nde inşa ettirdiği mescid,84 Saruhanoğlu İshak Bey'in inşa ettirdiği Eskihisar Mahallesi Mescidi,85 şehrin varlıklı kimselerinden olduğu anlaşılan Hacı İlyas bin Mehmed'in aynı isimle anılan mahallede 764/1363'de inşa ettirdiği Hacı İlyas Bey Mescidi,86 diğer bir varlıklı kimse olan Girdeci İsmail b. İbrahim'in 795/1392-1393'de inşa ettirdiği Girdeci Mescidi,87 banisi meçhul Saruhanlı eseri olan Gûrhane Mahallesi

Mescidi,88 Saruhanoğlu İlyas Bey'in Çarşı Mahallesi'nde inşa ettirdiği mescid,89 Manisa şehrindeki diğer Saruhanlı eserlerinden Gediz Nehri üzerinde Saruhan Bey tarafından inşa ettirilen köprü,90 Saruhanoğlu İshak Bey'in birisi Karaman Kayası yakınlarında kendi adıyla,91 diğeri Nif Çayı üzerinde Koyun Köprüsü adıyla92 inşa ettirdiği iki köprü, Saruhan Bey'in Çaprazlar Mahallesi'nde inşa ettirdiği üç çeşme,93 yine Saruhan beylerinden birinin zevcesi olan Gülgûn Hatun'un Narlıca Mahallesi'nde inşa ettirdiği çeşme,94 Saruhanoğlu İshak Bey evkafının hizmet binalarına gelir getiren mülklerden olup, bundan dolayı muhtemelen İshak Bey tarafından inşa edilmiş olan Çukur Hamam,95 yine Gülgûn Hatun'un Derehamam Mahallesi'nde inşa ettirdiği hamam,96 Manisa dışındaki Saruhanlı eserlerinden Hızırşah Bey'in Adala'da vücuda getirdiği câmi, medrese ve imaretten oluşan külliye,97 Yakub b. Devlet Han b. Saruhan tarafından 810/1407-1408'de Demirci'de inşa ettirilen Eski Câmii,98 Saruhanoğlu Beğce Bey'in Gördes'te inşa ettirdiği câmi,99 bunların yanı sıra Saruhanoğulları devri ricalinden olmaları kuvvetle muhtemel olanlardan Sünbül b. Abdullah'ın Menemen'de 1357-1358'de inşa ettirdiği câmi ve medrese,100 Emet b. Osman'ın Nif'te inşa ettirdiği câmi,101 Köse Bahşi'nin (Yahşi) Menemen'de inşa ettirdiği mescid,102 Marmara'da banisi meçhul Saruhanlı beyi tarafından inşa ettirilen İçhisar Mescidi,103 istisnai olarak kırsal kesimde yer alan ve Saruhanoğlu İshak Bey ile muhtemelen Saruhanlı Beyliği ricalinden olan Kara Şahin'in himmetleriyle vücuda getirilen Palamud Köyü Câmii,104 gibi eserleri ya bir mahalle veya semtin çekirdeğini oluşturacak tarzda inşa ettirilen vakıf eserleri meyanında sayabiliriz.

Bunlara daha çok Saruhanili'nin kırsal kesimlerinde yaygın olmakla beraber, şehir ve kasabalarında az sayıda rastladığımız dinî ve tasavvufî eğitim mekânları olan zâviyeleri de ilâve etmemiz gerekmektedir. Bahse

konu zâviyeler arasında Ahî Hüseyin,[105] Barak Baba,[106] Seydi İbrahim,[107] Gûrhane veya Saruhan Baba,[108] Revak Sultan,[109] Hâki Baba[110] zaviyeleri Manisa şehrinde, Ahî Ahmed Zâviyesi[111] de Menemen (Tarhanyat)'de yer almaktaydı.[112]

Vakıf kurucularının kimlikleri açısından Saruhanoğulları vakıfları incelendiğinde, Saruhan beyleri ve beylik ailesine mensup olanların büyük bir çoğunluk oluşturdukları görülmektedir. Sayıca ehemmiyetsiz olup, ikinci sırayı alanlar ise Saruhan beylerinin mülkleştirme yetkileri çerçevesinde hizmetleri karşılığı, bazı köy ve arazilerin mülkiyet hakkını kendilerine tevcih ettikleri, beylik ricali veya maneviyat büyükleri kabul ettikleri şeyhlerdir. Mesela, beylik içinde büyük bir manevî nüfuza sahip olduğu anlaşılan Şeyh Revak Sultan ile Saruhan Beyliği ricalinden olması kuvvetle muhtemel olan Hoşkadem Paşa'nın kendilerine Saruhan Beyi İshak Çelebi'nin temlik ettiği arazileri vakfettikleri bilinmektedir.[113]

Beylik ailesine mensup hatunlardan biri olan Gülgûn Hatun'un Narlıca Mahallesi'nde yaptırdığı çeşmeler için vakıflar vücuda getirdiği de söylenmelidir.[114]

Mahallelerinde mescid, zâviye ve çeşmeleri, merkezinde câmi, medrese, Mevlevîhane ve hamamı ile bunların yanıbaşlarında yer alan çarşısı, kurulan pazarı, münakaleyi temin eden köprüleriyle zamanının tipik ve en gelişmiş Saruhanlı şehrini temsil eden Manisa, aynı zamanda kendisini şekillendiren kimliği hüviyetindeki bu vakıf müesseselerinin, hangi unsurlardan müteşekkil olduğunu da göstermektedir.

Buna göre, vakıf eserler ve bunlara hasredilen gelir kaynakları açısından Saruhanoğulları vakıflarını, doğrudan doğruya kendilerinden istifade edilen dinî, sosyal ve kültürel vasıflar taşıyan müesseseler ile bu müesseselerin devamlı bir şekilde faaliyet göstermeleri ve oralarda çalışanların

ücretlerinin ödenmesi için tahsis edilen gelir kaynakları şeklinde iki kısımda inceleyebiliriz.115

Kendilerinden faydalanılan müesseseler içinde sayıca birinci sırayı zâviyeler, ikinci sırayı mescidler, üçüncü sırayı da câmi ve külliyeler almaktadır. Sayıları az da olsa, bunlara türbeleri, köprüleri ve çeşmeleri de ilâve edebiliriz. Bahse konu müesseselere gelir sağlayan kaynaklar arasındaki araziler dışında Saruhan beylerinin irsen tevarüs edecek biçimde meydana getirdikleri aile mülkü karakterindeki arazi vakıfları ile “vakf-ı âmm” şeklindeki araziler de vardır.

Söz konusu Saruhanlı vakıf müesseselerinin yıllık gelir dağılımlarını Osmanlı klasik dönemi iktisadî şartları muvacehesinde, nakdî değerler olarak ifade etmek gerekirse, yani Saruhan Sancağı vakıf defterlerinde yer alan Saruhanlı vakıf müesseselerinin, 1531 ve 1575 yılları itibariyle yıllık toplam gelirleri ve her bir vakıf müessesesi arasındaki yıllık dağılımlarını göstermek gerekirse özet olarak Tablo 2’de karşımıza çıkmaktadır.116

Verilen bilgiler ile tablo 2’deki verilerin analizi sonucunda Saruhanoğulları’nın, vücuda getirdikleri vakıf müesseseleriyle ilgili olarak denilebilir ki, beyliğin hüküm sürdüğü dönem boyunca ekseriyeti şeyh ve dervişlere, ya aile mülkü statüsünde veya yine bu zümrenin yararına olmak üzere zâviyelere hasredilen arazi ağırlıklı vakıflar, sayıca şehir ve kasabalardaki mescid, câmi ve külliye şeklindeki müesseselere hasredilen bu kabil vakıflardan bir hayli fazla idi. Bu husus, Saruhanoğulları Dönemi’nde mistik ve manevî cereyanın doruk noktasına ulaşmasının göstergesi olduğu gibi, beylerin şeyh ve dervişlere taraf olanları kendilerine çekerek, siyasî nüfuz ve kuvvetlerini muhafaza etmek peşinde olmalarıyla, ya da arazilerin ihyâ ve imârıyla beraber zirâî ekonominin güçlenmesini sağlamak istemeleriyle ilgili olabilir.

Biri şehir ve kasabaları, diğeri kırsal kesimleri temsil eden bu iki gurup vakıflara kemiyet itibariyle sahip olduğu konum açısından değil de, iktisadî güçleri açısından bakıldığında bir başka ifadeyle bütün Saruhanlı vakıflarının yıllık toplam gelirleri içinde mescid, câmi ve külliyelerin payı ile zâviyeler, âile mülkü evlâtlık vakıflar ve vakf-ı âmm şeklindeki arazilerin payı açısından bakıldığında, birincilerin yaklaşık %57,57, ikincilerin de yaklaşık %38,82'lik paya sahip oldukları görülür. Bunun anlamı şehir ve kasabalarda yaşayanların yararına sunulan dinî, sosyal ve kültürel nitelikli kamu hizmetlerinin kırsal kesimde yaşayanlara sunulan kamu hizmetlerinden daha önemli ve öncelikli olduğunu, yani Saruhanlı beylik ailesinin şehirleşme ve medenîleşmeye doğru başlangıçtan itibaren gittikçe artan bir tempoda aktivite içine girdiklerini göstermektedir.

DİPNOTLAR

1 Saruhanoğulları'nın Manisa ve çevresini fethiyle bölgede cereyan eden siyasî olaylarla ilgili olarak bkz. H. Mustafa Eravcı-Mustafa Korkmaz, Saruhanoğulları ve Osmanlı Klasik Döneminde Manisa'da Yaşayan Kültürel İzleri, Manisa 1999, s. 20 vd.

2 El-Ömerî'ye ait Mesâlikü'l-Ebsar'ın, Saruhanoğulları'na ait 10-11. Fasıllarının tercümesi için bkz. Yaşar Yücel, XIII-XV. Yüzyıllarda Batı Anadolu Tarihi: Çobanoğulları, Candaroğulları Beylikleri, s. 198-199, Ankara 1980.

3 Enverî, Düstûr-nâme, M. H. Yinanç nşr., İstanbul 1928.

4 Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, Camiü'd-Düvel, Nuru Osmaniye Ktb. nr. 3172.

5 İbn-i Batuta, Seyahat-nâme, Şerif Paşa terc., İstanbul 1325.

6 Şikarî, Karaman Tarihi, Mesut Koman nşr., Konya 1946.

7 Bu hususta bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler ve Sâhib, Saruhan, Aydın, Menteşe, İnanç, Hamidoğulları Hakkında Mâlûmat, II, İstanbul 1929.

8 Saruhanoğulları'na ait bilgi ihtiva eden sicil kayıtları hakkında bkz. Ç. Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, I, İstanbul 1940; II, İstan. bul 1946; İ. Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, Hicri 954-1060, I, İstanbul 1946; II, İstanbul 1950.

9 İsmail Galip, Takvim-i Meskûkât-ı Selçukiyye, İstanbul 1309.

10 Ahmet Tevhid, Meskûkât-ı Kadime-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321; İ. Artuk-C. Artuk, İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslamî Sikkeler Kataloğu, İstanbul 1971.

11 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 389 nolu Tapu Defteri (TD), Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, Kuyud-ı Kadime Arşivi, 544 nolu Tapu Defteri (TD).

12 Y. Yücel, aynı eser, s. 198-199.

13 Feridun Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1985, s. 1.

14 Demirci'deki Eski Camiin, 1407-1408'de Yakub Çelebi tarafından inşa ettirilmesi ve bununla ilgili Taş Vakfiyesi, Yakub Çelebi'nin Demirci ve civarındaki hâkimiyetini göstermektedir. Söz konusu vakfiyeyle ilgili olarak bkz. M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 108.

15 M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 94-95.

16 Garo Kürkman, "Sarhan bin İshak Mangırı", Türk Nümismatik Derneği Bülteni, nr. 19, İstanbul 1986, s. 26-28.

17 Feridun Emecen, "Batı Anadolu Türkmen Beylikleri'nin Son Direniş Devirlerinde Saruhanoğulları ve Osmanlılar", Essasys on Ottoman Civilization: CIEPO XII th. Archiv Orientalni, Supplemanta, VIII (1998) s. 119.

18 Bu hususlarla ilgili olarak bkz. Fuat Köprülü, “Anadolu Selçuklu Tarihi’nin Yerli Kaynakları”, Belleten VII-27, Ankara 1943, s. 401; Ahmet Akgündüz, Şer‘iye Sicilleri I, İstanbul 1988, s. 62.

19 Bu hususlarla ilgili olarak geniş bilgi için İ. Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 73-108; Faruk Sümer, “Anadolu’ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?”, Belleten, XIV, Ankara 1960, s. 567-594; aynı yazar, Oğuzlar (Türkmenler), Ankara 1972, 2. bs, s. 121-122; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, Ankara 1969, 2. bs., s. 231-233 gibi araştırmalara bakılabilirse de, söz konusu iki önemli göç safhasının derlitoplu bir değerlendirilmesi için bkz. A. Yaşar Ocak, Babailer İsyanı, İstanbul 1980, s. 36-37.

20 Osman Turan, aynı eser, s. 232.

21 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, Ankara 1969, ikinci basım, s. 84; Osman Turan, aynı eser, s. 230.

22 M. Çağatay Uluçay, Saruhaoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar I, İstanbul 1940, s. 27-28.

23 M. Çağatay Uluçay, aynı eser, s. 159, 170, 172; İbrahim Gökçen, Saruhan’da Yörük ve Türkmenler, İstanbul 1946, s. 24.

24 Faruk Sümer, Oğuzlar, s. 218.

25 Bunlardan Danişmend Mahmud Köyü, Saruhanoğulları Devri’nde kendisine Marmara şehri civarında “vakf-ı evladiyet üzere” bir adet çiftlik vakfedilen ve Saruhanoğlu İshak Bey Devri ümerası veya fakihlerinden olması muhtemel olan Danişmend Mahmud tarafından kurulmuştur. Bu hususla ilgili olarak bkz. TD 544, vrk 77b; TD 398, s. 106; TD 165, s. 226. Diğer Danişmenli Köyü ve Boynu-yoğunca Mezraası için bkz. TD 398, s. 195; M. Çağatay Uluçay, aynı eser, s. 85.

26 Bu hususta bkz. Nejat Kaymaz, “Anadolu Selçukluları’nın İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü”, Tarih Araştırmaları Dergisi, II,

Ankara 1964, s. 123-124.

27 Ö. Lütfi Barkan, “Research on the Ottoman Fiscal Survays”, Studies in the Economic History of the Middle East, Ed. M. A. Cook, London 1970, s. 163-171.

28 1531 yılı tahririne ait söz konusu oranların hesaplanmasında M. Feridun Emecen’in 16. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 155’deki 1531-1535 yılları Manisa Kazası hâne ve mücerred olarak verilen toplam nüfus tablosundan yararlanılmıştır.

29 Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, Çev. Yıldız Moran, İstanbul 1984, s. 300.

30 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 84.

31 P. Wittek, Menteşe Beyliği, s. 42; M. Nicol Donald, The Last Centuries of Byzantium, Cambridge 1993, s. 128-134.

32 TD 398 s. 91; TD 544 varak 124/a.

33 M. Feridun Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, s. 53, 62; aynı yazar, Unutulmuş Bir Cemaat Manisa Yahudileri, İstanbul 1997, s. 27.

34 M. Feridun Emecen, aynı eser, s. 125, 159, 180.

35 TD 165, s179, 183, 351, 565’den alınan Saruhan Sancağı’nın 1531 yılındaki tahririne ait demografik durumu yansıtan bu bilgiler Saruhanoğulları Devri’ne ait bazı hususlarda bilinenlerle beraber mütalaa edilerek yine Saruhanoğulları Devri’nin bilinmeyen demografik yapısı açıklanmaya çalışılmıştır. Metodolojik bir yaklaşım ve mantık yürütme diyebileceğimiz bu hususun bir benzerinin Anadolu beyliklerinin idarî durumlarını ortaya koymak için de uygulanabileceği ile ilgili olarak bkz. M. Feridun Emecen “Beylikten Sancağa Batı Anadolu’da İlk Osmanlı Sancaklarının Kuruluşuna Dair Bazı Mülahazalar”, Belleten CLX/227, Ankara 1996, s. 94.

36 Faruk Sümer, Oğuzlar, s. 37-42; Bu hususta ayrıca bkz. aynı yazar, “Anadolu’ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi”, s. 567-594; Fuat Köprülü’nün tespitine göre de X. Yüzyılda Horasan’da Büyük Selçuklu saltanatının kurulmasıyla başlayan göçlerin Anadolu’ya getirdiği unsur arasında şehir ve köy hayatına geçmiş halk zümreleri mevcuttu: Bkz. Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu, Ankara 1972, s. 99.

37 Mesalikü’l-ebsar’ın Anadolu Beylikleri kısmının tercümesi içinde yer alan 11. Fasıl Manisa Memleketi başlığı altındaki bu bilgi için bkz. Yaşar Yücel, XIII-XV. Yüzyıllar Kuzeybatı Anadolu Tarihi, Çobanoğulları-Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 199.

38 Sözü edilen mahalleler Feridun M. Emecen tarafından da zikredilmiştir. Bkz. XVI. Asırda Manisa Kazası, s. 50-51.

39 Bu mahallede Saruhanoğlu İshak Çelebi’nin inşa ettirdiği mescidin zikredildiği sicil kaydı için bkz. Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar I, s. 168. Bundan başka Saruhan beylerinden birinin zevcesi olan Gülgûn Hatun’a ait Çeşme Vakfı’nın, Karaköy Mahallesi vakıfları arasına kaydedilmeden önce Kale içinde yer alan Eski Hisar Mahallesi vakıfları bulunması bu hususu teyit ediyor. Bkz. M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 159.

40 Bkz. Çağatay Uluçay, aynı eser, s. 32-33.

41 Bkz. Çağatay Uluçay, aynı eser, s. 59 belge 31.

42 Ahi Hüseyin Zâviyesi’nin bulunduğu bu mahalle için bkz. TD. 398, s. 16; TD. 544, vrk 10/b.

43 Bu mahallede Saruhan Bey’in yaptırdığı 3 çeşme ve bunlara yapılan vakıflar olduğu hakkında bkz. Çağatay Uluçay, aynı eser, s. 103 belge no 69.

44 Sözü edilen mahallede Saruhanoğlu'nun zevcesi Gülgün Hatun'un yaptırdığı çeşmeden bahseden belge için bkz. Çağatay Uluçay, aynı eser, s. 96.

45 Bu mahallede Saruhanoğlu İshak Çelebi'nin bir mescid inşa ettirdiği anlaşılmaktadır. Bkz. Çağatay Uluçay, aynı eser, s. 157, belge no 110.

46 Adını Girdece İsmail bin İbrahim'den alan mahallede sözü edilen şahsın inşa ettirdiği mescidin kitâbesi 795/1392-1393 tarihini taşımaktadır. Bkz. İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, H. 954-1060, I, İstanbul 1946, s. 205; ayrıca bkz. Çağatay Uluçay-İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 92-93.

47 Mesela 1531 tarihli Saruhan Sancağı Tapu Defterindeki "Cemaat-i Temürcüler" adıyla anılan konar-göçer oymak, Demirci'nin yeniden kurulmasına vücut vermiş olabilir. Bu hususta bkz. TD. 165, s. 368.

48 Adala, Gördüs, Marmara, Mendehorya, Nif, Menemen gibi şehirlerin antik ve Hellenistik devirleri idrak ettikleri hususuyla ilgili olarak bkz. Bilge Umar, Türkiye'deki Tarihsel Adlar, İstanbul 1993, s. 15, 290, 549, 563, 602.

49 Mesela Nif şehrinin kalenin aşağısında teşekkül ettiği hususunda bkz. Evliya Çelebi, Seyahatnâme, Üçdal Neşriyat, C. IX, İstanbul 1986, s. 31.

50 Bunlarla ilgili olarak Bkz. M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 102-109.

51 Bu hususta bkz. Faruk Sümer, Oğuzlar, s. 213.

52 Ö. Lütfi Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", Vakıflar Dergisi II, 1942, s. 279-386.

53 Saruhanoğulları'nın köyleri ile ilgili olarak yaptığımız bu sınıflandırmanın Osmanlı Türkiyesi için yapılan bir benzeri ile ilgili olarak şu araştırmaya bkz. Bahaeddin Yediyıldız, "Türkiye'de Yer Adı Verme

Usulleri", Türk Yer Adları Sempozyumu, Bildiriler 11-13 Eylül 1984, Ankara, s. 27.

54 Tablodaki bilgilerle ilgili olarak bkz. Mustafa Eravcı, Mustafa Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 81-84.

55 Fuat Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu, s. 93-94; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri iskân Teşebbüsü, İstanbul 1963, s. 12; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 14.

56 Friedrich Giese, Die Altosmanischen Anonymen Chroniken, Braslav 1922, s. 4; Oruç Bey, Tevarih-i Âl-i Osman, Atsız neşri, İstanbul 1972, vrk 4b.

57 Paul Wittek, Menteşe Beyliği, Çev. O. Ş, Gökyay, Ankara 1986, 2 bs., s 12.

58 Faruk Sümer'in bu tasnifi için bkz. "XVI. Asırda, Anadolu, Suriye ve Irak'da yaşayan Türk Aşiretlerine Umumi bir Bakış", İktisat Fakültesi Mecmuası, XI/1-4, İstanbul 1952, s. 511-522; Saruhanili'ndeki Yörükler ve Onların konar-göçer hayat tarzını benimsediklerini 1531 ve 1575 yılları Vakıf Defterlerindeki iki tipik örnekten anlamak mümkündür. Bunlardan ilkinde Saruhan Bey'in, Şeyh Aleyküm Emre Zâviyesi'ne vakfettiği, Adala'ya tâbi İlvadis Köyü'nün yerleşik vakıf reayasından başka, aynı köyün vakfına tâbi olarak bir de "Cemaʻat-i Yörükân" zümresi vardı. Bkz. TD 398, s. 130-131; TD 544, vrk 105a. İkincisinde Saruhanoğlu Hızırşah Bey'in Şeyh Turasan Ece'nin zâviyesine vakfettiği Demirci'ye tâbi Koçak-ini Köyü'nün yine yerleşik vakıf reayasından başka aynı köyün vakfına tâbi olarak kaydedilen bir de "Yörükân Taifesi" vardı ki, bunlar aynı zamanda "konup-göçerli" ibaresiyle vasıflandırılmışlardı. Bkz. TD 398, s. 154.

59 Bahaeddin Yediyıldız, “Türk Vakıf Kurucularının Sosyal Tabakalaşmadaki Yeri”, Osmanlı Araştırmaları III, İstanbul 1982, s. 143-145.

60 Vakıf defterlerinde idarî ve askerî kesimden sadece Kâtip Ali ile Okçu Uruz’un isimleri zikredilmektedir. Bkz. Mustafa Korkmaz, “Evkâf Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Saruhanoğulları Vakıfları”, Manisa Araştırmaları I, Manisa 2001, s. 80.

61 M. Feridun Emecen, Manisa Kazası s. 132.

62 Fuat Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu, s. 146-161; İrene Melikoff, “İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni”, Osmanlı Beyliği (1300-1389), Editör Elizabeth A. Zachariadou, Çev. Gül Çağalıgüven, İsmail Yerguz, Tülin Altınova, İstanbul 1997, s. 154.

63 Batı Anadolu Beylikleri, bu arada Saruhanoğulları ile İtalyan kolonilerinin tüccarları arasında 1340’da yapılan anlaşma gereğince, ihraç ve ithal edilen söz konusu ürün, hayvan ve kölelerle ilgili olarak bkz. Halil İnalcık, An Economic and Social History of the Ottoman Empire (1300-1600), Cambridge 1997, s. 38. Manisa’nın bu devirde özellikle köle ticaretinin merkezlerinden olması ve bu ticaretten oldukça önemli miktarda kazanç sağlanması ile ilgili olarak ayrıca bkz, Elizabeth A. Zachariadou, Trade and Crususade Venetian Crete and the Emirates of Menteşe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, s. 161.

64 Bugün Ulu Câmi’nin güneybatısında mevcut olan iki katlı taş binanın Saruhanoğulları’na ait darphane olduğu rivayet edilmektedir. Bkz. Çağatay Uluçay-İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, s. 91.

65 W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi, Çev. E. Ziya Karal, Ankara 1975, s. 609.

66 Bkz. İsmail Galib, Takvim-i Meskûkât-ı Selçûkiyye, İstanbul 1309, s. 127; Kostantin Zhukov, “Osmanlı, Karesi ve Saruhan Sikkeleri ve

Türk Batı Anadolusu’nda Ortak Para Sorunu, 1340-1390 Osmanlı Beyliği”, s. 259-261. Saruhan bin İshak’a ait mangırla ilgili olarak bkz. G. Kürkman, aynı makale, s. 26-28.

67 Kostantin Zhukov, aynı makale, s. 261.

68 Mesalikü’l-Ebsar’ın 10-11. Fasıllarının Tercümesi’ndeki bu bilgi için bkz. Yaşar Yücel, XIII-XV. Yüzyıllarda Batı Anadolu Tarihi: Çobanoğulları, Candaroğulları Beylikleri, s. 198-199.

69 Dukas, Saruhan beyine verilen bu paranın 15.000 hafif gümüş para olduğunu yazar. Bkz. Bizans Tarihi, Çev. Mirmiroğlu, İstanbul 1956, s. 98. Saruhan Bey’e her yıl Foça halkı tarafından gönderilen hediyelerle ilgili olarak ayrıca bkz. İbn-i Batuta Seyahatnâme, Şerif Paşa Terc., C. I, İstanbul 1325, s. 337. Saruhanoğullarına ödenen yıllık vergi 500 Duka olarak da ifade edilmektedir. Bu hususta bkz. Şerafettin Turan “Sakız’ın Türk Hâkimiyeti Altına Alınması”, Tarih Araştırmaları Dergisi C. IV, Sayı: 6-7, s. 178.

70 Mezkûr tuzladan Karaca Ahmed Zâviyesi Vakfı’na yılda 2 şinik tuz veriliyordu. Bkz. M. Eravcı-M Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 132. Tuzlanın Osmanlı devrindeki önemiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar I, s. 11.

71 Ömer Lütfi Barkan, “Türkiye’de İmparatorluk Devirlerinin Büyük Nüfus ve Arazi Tahrirleri ve Hakana Mahsus İstatistik Defterleri (I)”, İktisat Fakültesi Mecmuası II, İstanbul 1940-1941, s. 28.

72 Fuad Köprülü, “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları”, s. 401.

73 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 239.

74 İ. Hakkı Uzunçarşılı, “XIV ve XV. Asırlarda Anadolu Beyliklerinde Toprak ve Halk İdaresi”, Belleten, Sayı 5-6, Ankara 1938, s. 99; Aynı yazar, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara 1970. s. 147.

75 Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri, İstanbul 1981, s. 108, 112.

76 TD. 398, s. 61; TD. 544, vrk. 43b.

77 TD. 398, s. 156; TD. 544, vrk. 96a. Bu kabilden birçok zâviye vakfı ile ilgili olarak bkz. M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 127-152.

78 Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar I, s. 25-27.

79 Doğan Kuban, “Anadolu Türk Şehri, Tarihî Gelişmesi, Sosyal ve Fizikî Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler”, VD VII, İstanbul 1968, s. 58.

80 Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi I, s. 13-14, İstanbul 1974.

81 Ö. Lütfi Barkan’ın şehirlerin teşekkül ve gelişmesinde vakıf tesislerinin rolünü ele alan “Osmanlı İmparatorluğu’nda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar” (İktisat Fakültesi Mecmuası, XXIII/1-2, İstanbul 1963, s. 239) başlıklı makalesinden istihraç ettiğimiz bazı tespitleri Saruhanoğulları’nın birer külliye hükmünde olan vakıf tesisleriyle bir arada mütalaa ederek böyle bir sonuca ulaşmaktayız.

82 TD. 398, s. 5-10; TD. 544, vrk. 10a-12b.

83 Ç. Uluçay, Vesikalar I, s. 157-158.

84 Ç. Uluçay, Vesikalar I, s. 163.

85 Ç. Uluçay, Vesikalar I, s. 168.

86 TD. 544, vrk. 8b.

87 F. Emecen, Manisa Kazası, s. 90.

88 F. Emecen, Manisa Kazası, s. 87-89.

89 Ç. Uluçay, Vesikalar I, s. 184.

90 Ç. Uluçay, Vesikalar I, s. 191.

91 TD. 544, vrk. 20b.

92 Ç. Uluçay, Vesikalar I, s. 176.

93 Ç. Uluçay, Vesikalar I, s. 103-147.

94 TD. 398, s. 4; TD. 544, vrk. 3b.

95 Ç. Uluçay-İ. Gökçen, Manisa Tarihi, s. 116-117, İstanbul 1939. Mezkur hamamla ilgili olarak ayrıca bkz. M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 160.

96 Ç. Uluçay, Vesikalar I, s. 68; F. Emecen, Manisa Kazası, s. 109.

97 TD. 398, s. 121-124; TD. 544, vrk. 100b-101b.

98 M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 108.

99 TD. 398, s. 180; TD. 544 vrk. 26a.

100 TD. 398, s. 66-67; TD. 544, vrk. 31b.

101 M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 107.

102 TD. 398, s. 70; TD. 544, vrk. 40b.

103 TD. 398, s. 106; TD. 544, vrk. 78a.

104 TD. 398, s. 14; TD. 544, vrk. 26a.

105 TD. 398, s. 16; TD. 544, vrk. 9a.

106 TD. 544, vrk. 17b.

107 İ. Gökçen, Sicillere Göre XVI ve XVII. Asırda Saruhan Zâviye ve Yatırları, s. 41, İstanbul 1946.

108 Ç. Uluçay, Vesikalar I, s. 122; İ. Gökçen, Zâviye ve Yatırlar, s. 85.

109 Ç. Uluçay, Vesikalar I, s. 36; İ. Gökçen, Zâviye ve Yatırlar, s. 36.

110 TD. 544, vrk. 18a.

111 TD. 398, s. 74; TD. 544, vrk. 42a.

112 Zâviyelerin bulundukları şehir ve köylerle ilgili olarak daha fazla bilgi için bkz. M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 127-154; ayrıca bkz. Tablo III.

113 M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 128, 132.

114 M. Eravcı-M. Korkmaz, Saruhanoğulları, s. 159.

115 Vakıfların bu genel karakter için bkz. Bahaeddin Yediyıldız, “XVIII. Asır Vakıflarının İktisadî Boyutu”, VD., S. 18, 1984, s.

116 Bu tablonun hazırlanmasında “Evkâf Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Saruhanoğulları Vakıfları” başlıklı makalemizden yararlanılmıştır. Bkz. Manisa Araştırmaları I, s. 55-86.

KIRKINCI BÖLÜM:

TÜRKİYE SELÇUKLULARI VE BEYLİKLER DÖNEMİNDE DÜŞÜNCE VE BİLİM

A. DÜŞÜNCE

Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce / Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak [s.429-438]

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Gerek Anadolu Selçukluları gerekse Beylikler dönemi, Fuat Köprülü, Paul Wittek, Osman Turan, Claude Cahen ve onları takip eden kuşak tarihçileri tarafından özellikle siyasal tarihleri, kısmen de sosyo-ekonomik yapıları itibariyle, oldukça iyi incelenmiş olmasına rağmen,1 bilim ve düşünce hayatı bakımından bu kadar şanslı olmamıştır. Esasen Anadolu Selçuklu dönemi zaten XIII. yüzyıl başlarına kadar, bir yandan Danişmendliler, Mengücekliler vs. diğer Türk feodal devletleriyle, Bizans'la ve Haçlılar'la mücadeleler, diğer yandan İran ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya yerleşmeye gelen Türkmen nüfusun problemleri ve nihayet, 1243 sonrası Moğol hâkimiyeti döneminin yarattığı siyasal ve toplumsal istikrarsızlıklarla boğuşma sebebiyle, durulmuş, kökleşmiş, istikrarlı bir yapı kazanmış değildi. Devletin I. Alâeddin Keykubad zamanında doruk noktasına eriştiği genellikle kabul edilmekle

beraber, II. Gıyaseddin Keyhusrev döneminde üç beş yıl gibi kısa bir sürede sür'atle istikrarsızlığa doğru kayması ve arkasından Moğol boyunduruğuna girmesi bunu gösterir. Bütün bunlar belirtilen dönemlerde, siyasal, felsefî, dinî alanlarda hareketli ve yüksek bir düşünce hayatının oluşmasını geciktiren, hattâ engelleyen önemli faktörler olarak düşünülmelidir. Bunun tek istisnası bu dönem için tasavvufî düşünce alanıdır. Sebebi de açıktır.

İkinci bir sebep de bu devirlerde meydana getirilen zaten sınırlı sayıdaki eserlerin tamamının bize intikal etmemiş olmasıdır. Bu itibarla gerek Anadolu Selçukluları gerekse Beylikler döneminin düşünce hayatıyla ilgili olarak, tasavvuf alanının dışında, fazla bir şeyler söyleme imkânına bugün için sahip değiliz. O halde burada ağırlıklı olarak ancak tasavvufî düşünceden söz edebileceğiz. Ancak şunu da hemen ekleyelim ki, bu dönemler tasavvuf düşüncesinin bugüne kadar bütün boyutlarıyla incelenip ortaya konulduğunu söyleyebilmekten de bir hayli uzağız. Türkiye'de tarih araştırmalarının hemen her alanında olduğu gibi, tasavvuf tarihi alanında da belirli moda konular, araştırmalara hâkim olmuştur. Bazan siyasal, bazan ideolojik, hattâ turistik veya ticarî sebeplerle öne çıkan bu moda konular, Anadolu Selçukluları dönemi için Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Ahî Evran (bu arada Ahîlik), Beylikler dönemi için de Yunus Emre etrafında odaklanmıştır.2 Bu yüzden Türkiye'de tasavvuf düşüncesi ve tarihi araştırmaları, sistemli bir şekilde yürüyen, problematik konulara eğilen kurumlaşmış araştırmalar olmaktan hayli uzak bulunmaktadır.3

Anadolu Selçukluları DönemiDüşünce Ortamı

Anadolu Selçuklu hükümdarları ve maiyyetlerindeki beyleri, ülkelerinin fikrî ve kültürel alanda gelişmesi için şehirlerini her bakımdan bir cazibe merkezi haline getirmek için çok uğraşmışlardır. Onlar, Türk, Arap ve Fars menşe'li âlimleri, mutasavvıfları, şâir ve edipleri etraflarına toplamak ve

onlara eserler yazdırmak için gerekli her türlü imkânı hazırlıyorlardı. Meselâ, İran'dan ve Arap memleketlerinden birtakım şahsiyetlerin gelip başta Konya olmak üzere, Kayseri, Kırşehir, Tokat, Sivas gibi muhtelif şehirlere yerleştiklerini biliyoruz. Selçuklular devrinde bu bilim adamları arasında Abdülmecid b. İsmail el-Herevî (1142), Muhammed Talekanî (1217), Yusuf b. Said es-Sicistânî (1241-42) ve Ömer el-Ebherî (1265) sayılabilir. Sökmenliler zamanında Ahlat'ta fıkıh âlimi Abdüssamed b. Abdurrahman (1145) çok tanınmıştı. Ayrıca, Anadolu medreselerinden yetişerek muhtelif Arap memleketlerinde yerleşmiş Türk âlimleri de vardı.

Bütün bu sayılanlar ve daha başkaları, Anadolu'da devletin resmen benimseyip himaye ettiği Sünnî düşüncenin gelişip kök salmasında büyük rol oynadılar. Devletin, Büyük Selçuklu geleneğini devam ettirerek Sünnîliği resmen yürürlükte tutması, şüphesiz ki -nadir istisnaları olabilmekle beraber- İlhanlıların Şîîliği kabul ettikleri dönemde dahi şehirli kesimlerde Şîî düşüncenin yerleşmesi için gerekli ortamın oluşmasına imkân tanımamıştı.

Bununla beraber Anadolu'da gerçekten Şîî düşüncenin -belirli bazı çevrelere münhasır da kalsa- mevcut olup olmadığı meselesi, zaman zaman tartışma konusu olan önemli bir meseledir. Claude Cahen gibi bazı araştırmacılar Şîîliğin burada hemen hiç mevcut olmadığı ve gelişmediği fikrindedirler.4 Bu tesbit kanaatimizce şehirli kesimler için genelde doğru görünüyor. Anadolu'da meydana getirilmiş yazılı Şîî literatüre rastlanmaması, bu tespiti gerçekten doğrulamaktadır. Bununla beraber, Anadolu'nun hemen güneyindeki Suriye'de X. yüzyıldan beri çok güçlü bir İsmailî mevcudiyeti ve bunun-özellikle kırsal kesim sözkonusu olduğunda -Anadolu'yu etkileyip etkilemediği meselesini yeniden düşünmek gerekiyor.

Henüz ve yüzeysel biçimde Müslümanlaşmış olan Suriye’deki Türkmen kitlelerinin, Anadolu ile sürekli temasta bulundukları, yaz aylarında buraya yaylamak için geldikleri bugün çok iyi bilindiğine göre, bu etkileri bütünüyle yok saymanın pek mantıklı olmayacağını söyleyebiliriz. Söz konusu kesimler için o dönemde yazılı literatür oluşturmak gibi, iyi teşkilatlanmış yüksek eğitim isteyen bir işin düşünülmesi imkânsıza yakın olduğundan, literatür yokluğu bir gerekçe olmamalıdır. Bir defa XI. yüzyıldan beri Kuzey Suriye ve Güney Doğu Anadolu’da bulunan Türkmenler’in İsmailîler’le uzun zamandır yanyana yaşadıkları bilinmektedir.5 Nitekim XIII. yüzyılın başlarında bunlar arasında bulunmuş Arap seyyahı Cevberî, Hz. Ali’nin ruhunun kendisine geçtiğini söyleyerek halk arasında dolaştığını, buna rağmen hiç yadırganmadığını yazdığı gibi,6 Anadolu’da Moğollar’a karşı girişilen ayaklanmalarda kuvvetli bir mehdîlik inancının hâkimiyeti de dikkat çekicidir.

Tasavvufi Düşüncenin Gelişmesi

XII. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu’nun büyük kısmının fethi tamamlanıp siyâsî ve içtimaî ortamın nisbeten istikrara kavuşmaya başladığı bir sırada, yani yaklaşık XIII. yüzyılın başlarından itibaren, Orta Asya’da başlayan ve batıya doğru gelişen Moğol istilâsı, kitlesel göçlerin Ön Asya’ya ve Anadolu’ya yönelmesine sebep oldu. Bu göç dalgaları arasında çeşitli tasavvuf akımlarına ve tarikatlara mensup şeyhler ve dervişler gelmeye başladı. Mâverâünnehir, Hârezm, Irak vb. mıntıkaların büyük kültür merkezlerinde doğan ve gelişen tarikatlar, yüksek bir tasavvufî düşünce seviyesine erişmişler ve mühim bir yazılı literatür oluşturmuşlardı. Necmeddîn Kübrâ’yı (1221) ve tarikatını, tasavvuf anlayışını buna örnek gösterebiliriz.

Ayrıca, kırsal kesime mensup, daha çok şifahî ve eski inançların hâkimiyetindeki popüler tasavvuf çevrelerine mensup olan sufîler de bu

göçlerle Anadolu’ya geldiler. İşte bu çevrelerin içinde en dikkati çeken güçlü bir tasavvuf düşüncesi, Ahmed-i Yesevî’nin geleneğini yansıtıyordu.

Anadolu Selçukluları zamanında tasavvuf başlıca şu iki büyük düşünce mektebi etrafında toplanmıştı:

1. Irâkîler denilen, zühd ve takvâ anlayışının ağır bastığı ahlâkçı mektep: Kadirî ve Rifâî tarikatları mensuplarıyla, Bağdatlı meşhur Şihabeddin Ömer Sühreverdî’nin (1238) tarikatlarına bağlı olanları bu mektep içinde düşünmek gerekir.

2. Horasanîler terimiyle ifade edilmekle birlikte, Mâverâünnehir ve Hârezm bölgelerinden gelenlerin de dahil olduğu, melâmet (kendini kınama) prensibini be

nimsemiş, daha esnek, estetik yanı ağır basan ve daha çok cezbeye önem veren mektep: Necmeddin Kübrâ ile en tanınmış temsilcileri arasında, Anadolu’ya gelip burada yaşayan Evhadeddin Kirmânî (1237), Mevlânâ Celâleddin’nın babası Bahâeddin Veled (1238), Burhaneddin Tirmizî (1240), Necmeddin Râzî (Dâye) (1256) zikredilebilir. Yesevî tasavvufî düşünce geleneği de bu mektebin popüler kesimini oluşturuyordu.

İşte bu iki ana sûfî düşünce mektebine mensup yüksek tasavvufu temsil eden tarikatlara bağlı şeyhler ve dervişler Ahlat, Erzurum, Bayburt, Sivas, Tokat, Amasya, Kırşehir, Kayseri ve Konya gibi, devrin önemli merkezlerinde ve yakın çevrelerinde faaliyet gösteriyorlardı. Bu iki mektebin sentezi ise, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Mevlânâ Celâleddin Rûmî (1273) tarafından oluşturuldu ki, daha ileri bir tarihte tarikat şeklinde teşkilâtlanarak Mevlevîlik adını alacaktır.

Popüler tasavvuf tarikatlarına gelince bunlar, göçebe ve yarı göçebe olarak Anadolu’ya gelip yerleşmiş bulunan Türkmen toplulukları arasında tutunabildiler. Bu topluluklar, henüz sathî bir şekilde İslâmlaşmış olduklarından, şehirlerde yerleşmiş, medreselerle temas halindeki ahali gibi

Müslümanlığı tam özümseyebilmiş değillerdi. Buna daha ziyade yaşadıkları kırsal hayat tarzının sebebiyet verdiği muhakkaktır. Zaten bu insanlar için tarikatlar, soyut birtakım mistik amaçlar ve zevkler peşinde koşmaktan çok, bir sosyal hayat tarzı olmaktan öteye anlam taşımamaktaydı. Nitekim Bektaşîlik bunun tipik bir örneğini teşkil eder. Bu insanların pek çoğu Yesevîlik, Vefâîlik, Kalenderîlik ve Haydarîlik gibi, mahallî inanç ve geleneklerle kolayca uyuşabilen (senkretist) tarikatlara mensuptu. Bu uyuşma süreci sonunda, daha ziyade hurafe denilen inançların ağırlık kazandığı, evliyâ ile ilgili menkabe ve efsanelere dayanan bir çeşit "halk islâmlığı"nın geliştiğini söyleyebiliriz.

Necmeddin Kübrâ ve Kübrevîlik

Zamanının en büyük mutasavvıflarından olan Necmeddin Kübrâ, Hârezm sâhasında yetişmiş, hem din bilimlerinde, hem de tasavvuf konusuda devrinde şöhret yapmış bir şahsiyettir. Hârezmşahlar tarafından gördüğü yakın ilgi ve himaye sayesinde geniş bir çevreye hitap edebilmiş, ömrünün son yıllarını geçirdiği Semerkand'da, 1221 yılında Moğollar tarafından öldürülmüştür.7 Aslında çok sayıda olduğu rivayet edilen eserlerinden ancak bir kaç tanesi bize kadar gelebilmiştir.8 Necmeddin Kübrâ'nın tasavvuf anlayışı, oldukça sade, ahlâkî ve estetik bir yapı arz eder.

Kübrevîlik Anadolu'ya Moğol istilâsıyla birlikte girmiştir. Bu büyük tarikatı buraya getirenler, Necmeddin Kübrâ'nın yanında yetişmiş olan Sâdeddin Hamevî, Seyfeddin Bâherzî, Baba Kemal-i Hocendî gibi halifelerdir. Bunlar, Moğollar'ın önünden kendi müridleriyle Anadolu'ya sığınmışlardır. Aralarında özellikle, Şeyh Necmeddin Râzî (Dâye) ile, Mevlânâ Celâleddin'nın babası Bahaeddin Veled'i ayrıca anmak gerekir. Zira Anadolu'da Kübrevîlik asıl bunlar vasıtasıyla yayılmıştır.9

Necmeddin Râzî (1256), önce Kayseri'ye gelip burada I. Alâeddin Keykubad ile görüşmüş, sonra Sivas'a giderek orada meşhur eseri Mirsâdü'l-İbad'ı yazmıştır, ki dönemin önemli tasavvuf eserlerinden biridir ve Türkçeye de çevrilmiştir. Bir ara Konya'ya gelip Mevlânâ Celâleddin ve Sadreddin Konevî ile de temas eden Necmeddin Râzî, Anadolu'da hatırı sayılır bir müridler çevresi edindikten sonra Bağdat'a giderek ölünceye kadar orada yaşamıştır.10

Bahaeddin Veled (1236) ise önce Karaman'a yerleşmiş, oradan Konya'ya gelmiş ve hayatını burada sürdürmüştür. Aynı zamanda hatırı sayılır bir âlim olan Bahaeddin Veled, burada epeyce ilgi uyandırmış ve pek çok mürid edinmiştir.11 Bahaeddin Veled'in, oğlu Celâleddin Muhammed üzerinde bilhassa tasavvufî terbiye itibariyle bir hayli etkili olduğunu söylemek gerekir. Mevlânâ Celâleddin'nin, ölümüne kadar babasının kitabı Maârif'i elinden eksik etmediğini biliyoruz.12 Bu, Mevlânâ Celâleddin'nın tasavvuf sisteminde, sanıldığı gibi, sadece Şems-i Tebrizî'nin değil, babası ve onun halifesi kanalıyla Kübrevîlik tesirinin bulunduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Mevlevî kaynaklarında da bu hususu ortaya koyan açık ifadeler vardır. Onun ölümünden sonra ise, kendisiyle beraber Belh'ten Anadolu'ya gelen halifesi Burhaneddin Muhakkık Tirmizî de, Mevlânâ Celâleddin'in yetişmesinde en az Mevlânâ Celâleddin'in babası kadar katkı sahibidir. Burhaneddin Muhakkık Tirmizî'nin de geniş bir çevre edindiği anlaşılıyor. Kendisinin tasavvufî düşünceleri, Makalât-ı Seyyid Burhâneddin isimli eserde toplanmıştır.13 Kübrevîlik, Anadolu'nun önemli merkezlerinde etkili olmuş, büyük şehirlerde açılan zâviyeler yıllarca faaliyetlerine devam etmişlerdir.

Şihâbeddin Sühreverdî ve Sühreverdîlik

Tarikatın asıl kurucusu, Ebu’n-Necib Sühreverdî (1167)’dir. Fakat yayıcısı ve bu arada onu Anadolu’ya sokan, yeğeni meşhur Ebû Hafs Şihabeddin Ömer Sühreverdî (1234)’dir.14 Bu zatın Irak’ta yaşamış olmasına rağmen, bu tarikat da tıpkı Kübrevîlik gibi Horasan mektebinin estetikçi ve hoşgörülü bütün özelliklerini aksettirir. Bu Şihabeddin Sühreverdî’nin, 1191’de Şam’da idam edilmiş olup, İşrâkî felsefesinin kurucusu öteki Şihabeddin Sühreverdî ile karıştırılmaması gerekir.

Şihabeddin Sühreverdî’nin önemi, amcası Ebu’n-Necîb Sühreverdî’nin halifesi olarak Sühreverdîlik tarikatını Anadolu da dahil Orta Doğu mıntıkasına yayıp geliştirmekle birlikte, Abbasî halifesi en-Nâsır li-Dînillah’ın (1180-1224) emriyle Fütüvvet teşkilâtını fikren ve amelî olarak işler hale sokup bunu hilâfet kurumuna bağlamasından ileri gelmektedir. O bu maksatla Anadolu Selçuklu Devleti nezdine elçi olarak gelmiş ve 1215 yılında sultan I. İzzeddin Keykâvus’u fütüvvet teşkilâtına dahil etmişti. Şihâbeddin Sühreverdî’nin bu ziyareti, Anadolu’da Sühreverdîlik tarikatının daha da yayılmasına vesile oldu.

Kendisinin yazdığı eserler arasında bilhassa Avârifü’l-Maârif büyük bir şöhret kazandı ve Anadolu’da da en çok okunan tasavvuf eserleri arasına girdi.15 Dolayısıyla hem zamanında hem de daha sonraki yazılan tasavvuf eserleri üzerinde güçlü bir etki hâsıl etti. Tarikatın XIV. yüzyıldan sonra pek fazla varlığını sürdüremediği ve giderek diğer tarikatlar arasında kaybolduğu anlaşılmaktadır. Bunda, Halvetîlik, Nakşibendîlik ve benzeri, XIV. yüzyılın sonlarından itibaren giderek Anadolu’da güçlenen diğer tarikatların elbette büyük payı vardır.

Şihabeddîn Sühreverdî-i Maktul ve İşrâkîye mektebi

XII. yüzyılın İranlı büyük mutasavvıfı Şihabeddin Sühreverdî (1191), tasavvuf tarihinin en ilginç simalarından biri olarak kabul edilir. Şihabeddin Sühreverdî, I. Kılıçarslan zamanında Selçuklu Anadolu’suna gelmiştir.

Fakat çok fazla kalmamış ve Haleb’e yerleşmiş, burada büyücülük suçundan idam edilmiştir. Bu yüzden Sühreverdî-i Maktul diye bilinir.16

Onun antik İran mistik düşüncesinden ilham alarak geliştirdiği, temelinde eski antik İran mistik anlayışının nûr kavramı bulunan teozofik işrak (kalbe doğuş ve aydınlanma) teorisi, özellikle yüksek bürokrasi ve münevver çevrelerde belli ölçüde bir yankı bulmuşsa da, felsefî karakterinin ağır basması dolayısıyla fazla yayılma imkânı bulamamıştır. Nitekim Muhyiddin Arabî’nin Anadolu’ya gelişi, muhtemelen Şihabeddin Sühreverdî’nin İşrâkîlik mektebinin sonu olmuş olmalıdır.

Muhyiddin Arabî ve Vahdet-i Vücud Düşüncesi

1164’te Endülüs’te Müreysiye’de doğmuş ve 38 yaşına kadar orada yaşadıktan sonra pek çok İslâm kültür merkezini dolaşıp Anadolu’ya gelmiş olan Muhyiddin Arabî, hiç şüphe yok ki bütün asırlar boyunca İslâm tasavvuf tarihinin en meşhur ve en etkili şahsiyetidir. O zamana kadar gelişmekte olan tasavvufun Vücûdîye, yahut başka bir deyişle, Vahdet-i Vücud mektebi, onunla en yüksek mertebesine ulaşmıştır. Muhyiddin Arabî, 1223 yılına kadar, Anadolu Selçuklu Devleti’nin merkezi Konya’da kaldıktan sonra, Eyyubî şehzâdesi Melik Eşref’in dâveti üzerine Şam’a yerleşmiş ve 1241 yılında ölünceye kadar da burada yaşamıştır. Muhyiddin Arabî bir kısım eserlerini de burada yazmıştır.17

İlk defa sistemsiz bir tarzda Bâyezîd-i Bistâmî (874) ve Cüneyd-i Bağdadî (910) gibi mutasavvıfların ve özellikle de Hallac-ı Mansur’un (922) tasavvuf düşüncelerinde kendisini göstermeye başlayan Vücûdiye yahut Vahdet-i Vücud telakkisi, Muhyiddin Arabî sayesinde (o bu terimi hiç kullanmamıştır) en sistemli ve olgun seviyesine erişti. Roger Delaudrière’in isabetle belirttiği gibi, çoğu zaman yanlış olarak Panteizm ile karıştırılan Vahdet-i Vücud telâkkisi aslında çok karışık ve izahı kolay olmayan bir düşünce olmakla beraber, kabaca, “kâinattaki her şeyin, tek yaratıcı olan

Allah’ın tecellisi olduğu, gerçek varlığın O olması dolayısıyla bütün varlıkların hakikatte O’nun varlığından başka bir şey olmadığı” şeklinde özetlenebilir. Muhyiddin Arabî’nin, felsefe, kelâm, fıkıh, hadis, tefsir, edebiyat ve zamanının bazı gizli bilimlerine olan vukûfu sâyesinde çok geniş bir terkibe ulaştırdığı bu sistem, o kadar etkili oldu ki, sâde zamanının tasavvuf anlayışlarını değil, günümüze kadar hemen bütün İslâm dünyasında tasavvuf telâkkilerini etkiledi.

İşte bu yüzdendir ki, Fusûsü’l-Hikem, el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye vb. sayıları yüzün üzerindeki eser ve risâlelerinin yanında, sonradan kendisine izâfe edilen eserler de ortaya çıktı.18 Daha kendi zamanından itibaren, eserlerindeki ifadelerin muğlak ve zor anlaşılır olması sebebiyle Muhyiddin Arabî İslâm ûlemâsı ve bir kısım muhafazakâr mutasavvıflar tarafından zendeka ve ilhad (dinsizlik) ile itham olunmuş ve hattâ eş-Şeyhu’l-Ekfer (En kâfir Şeyh) diye anılmışsa da, genellikle eş-Şeyhu’l-Ekber (En büyük Şeyh) unvanını korumasını bilmiş ve her kesimden halk arasında büyük bir saygıya mazhar olmuştur.

Muhyiddin Arabî’ye Anadolu’da asıl prestij sağlayan ve eserlerini, yazdığı şerhlerle anlaşılır hale getirerek yayılmasını temin eden, evlatlığı ve halifesi ünlü mutasavvıf Sadreddin Konevî olmuştur.19 Onun sayesinde Muhyiddin Arabî’nin fikirleri Selçuklu dönemi Anadolu’sunda Sünnî ve heterodoks eğilimli bütün kesimleri etkilemiş, gerek yüksek zümreler, gerekse halk tabakaları arasında geniş bir taraftarlar kitlesi toplamıştır.

Sadreddin Konevî ile birlikte daha başkaları da Vahdet-i Vücud mektebini Anadolu’da temsil etmişlerdir ki, en tanınmışlarından olarak Müeyyededdin Cendî, Sâdeddin Ferganî ve nihayet Afîfeddin Tilemsânî’yi sayabiliriz. Bunlar ve yetiştirdikleri öğrenciler, Konya, Sivas ve Erzincan gibi devrin önemli kültür merkezlerinde zâviyeler açıp şeyhlerinin eserlerini şerhederek ve kendileri eserler yazarak Vahdet-i Vücud mektebini

yaydılar. Bunun sonunda, bütün Orta Doğu sahası bu mektebin nüfuz bölgesi haline geldi ve buralardan da başka yerlere geçti. Fakat bizce asıl önemli olan, Muhyiddin Arabî'nin fikirlerinin sâdece yüksek zümre tasavvufunu etkilemekle kalmayıp, diğer yandan da halk tasavvufunu etkilemeyi başarmasıdır. Onun düşünceleri ayrıca Osmanlı devri boyunca çeşitli tasavvuf çevrelerine hâkim olarak bir takım sosyal hareketlere sebebiyet vermiştir ki, bunun en tipik örneği, XVI. yüzyıldaki Melâmî hareketi olup Osmanlı sosyal tarihi bakımından da önemlidir.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî veTasavvuf Anlayışı

Muhyiddin Arabî'den sonra Anadolu'da geniş bir akis uyandıran mektep, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin (1273) senkretik mektebidir. Mevlânâ Celâleddin, hakkında bugüne kadar en çok söz söylenen, pek çok yayın yapılan dünyaca ünlü, belli bir kaç mutasavvıftan biridir.

Necmeddin Kübrâ'nın tarikatına ve dolayısıyla Horasan tasavvuf mektebine mensup babası Sultanu'l-Ulemâ Bahâeddin Veled ile, daha çocuk yaştayken Moğol istilâsı önünden kaçıp Anadolu'ya gelen Mevlânâ Celâleddin, Şam ve Halep gibi zamanın önemli kültür merkezlerinde sağlam bir tahsil yapmıştır. Şer'i bilimlerde, özellikle fıkıh sâhasında ihtisas sahibi olmuş, bir taraftan babasından tasavvuf terbiyesi alırken, diğer yandan ilmî seviyesini yükseltmiştir. Onun bu yetişme tarzının, kendi tasavvuf anlayışını oluştururken muhakkak ki büyük tesiri olmuş, Sünnî İslâm anlayışına genelde sağlam bir tarzda sadık kalan bir tasavvufî sistem geliştirmiştir.20

İlk zamanlarda Konya'da müderrislik yaparken, Şems-i Tebrîzî adında, Horasan Melâmetiyesi'ne mensup, coşkulu bir Kalenderî şeyhinin etkisiyle ve hiç şüphesiz babasının verdiği tasavvuf terbiyesinin de katkısıyla, Mevlânâ Celâleddin kendisini engin bir mistik hayata verdi. Ancak bu olayda, onun yaratılışından gelen kuvvetli mistik eğilimi asla ihmal

etmemelidir. Aksi halde babasının ve Şems-i Tebrîzî'nin etkilerinin o kadar büyük yankı bulması söz konusu olamazdı. Nitekim Mevlânâ Celâleddin'daki yaratılıştan gelen bu güçlü mistik eğilimin ne ölçüde köklü olduğu, tanınmış Mevlevî kaynağı Ahmed Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifîn'inde bütün safhalarıyla görülebilmektedir.

Şems-i Tebrîzî vasıtasıyla olduğu kadar, babası Bahâeddin Veled kanalıyla da Horasan'ın estetikçi ve coşkucu tasavvuf anlayışıyla kendini olgunlaştıran Mevlânâ Celâleddin'nin, diğer yandan Muhyiddin Arabî'nin görüşlerinin de kuvvetle etkisinde kaldığı muhakkaktır. O bu iki mektebi, kendine has üslûbu, yorumu ve yaratıcı kabiliyetiyle sağlam bir senteze ulaştırmış, bununla da kalmayarak inandıklarını fiilen yaşamıştır. Bu engin fikriyatı ve samîmi yaşayışı dolayısıyla Mevlânâ Celâleddin, bir yandan Müslim, gayrimüslim, çeşitli kesimlerden halk tabakalarını etkilerken, bir yandan da zamanın hükümdarı başta olmak üzere, yüksek idarî çevreleri ve aydın zümereleri yanına çekebilmiştir.

Aynı zamanda, Sadreddin Konevî gibi o devrin tanınmış mutasavıflarıyla da kuvvetli dostluklar kurduğu görülür. Böylece giderek çevresi genişlemiş, başka bir ifadeyle, tasavvuf anlayışı bütün Selçuklu Anadolu'sunda yaygın hale gelmiş, yalnız yüksek tabaka mensuplarının değil, farklı İslâm anlayışına sahip halk kesimlerinin de takdis ettiği bir velî mertebesine yükselmiştir.

Mevlânâ Celâleddin'nin tasavvufî anlayışını ve düşüncelerini ortaya koyan Mesnevî, Divan-ı Kebir, Fihi mâ Fîh, Rubaiyat vb. eserleri Farsça yazılmış olmalarına rağmen, sanıldığının tersine, o devirde yüksek tabakalara mahsus kalmamış, Türkmen çevrelerine de geniş ölçüde nüfuz etmiştir. Aynı dönemde yaşayan bir başka ünlü Türkmen sûfîsi Hacı Bektaş-ı Velî'nin de, Mevlânâ Celâleddin ile yakın ilişki içinde olduğunu biliyoruz. Hattâ Anadolu'da Türkçe'nin müdâfîliğini yapan XIV. yüzyılın ünlü

Türkmen mutasavvıfı Âşık Paşa, Garîbnâme adlı eserinde Mevlânâ Celâleddin'den çok faydalanmıştır ve onu takdirle anar. Mevlânâ Celâleddin'den etkilendiğini açıkça söyleyen bir Türkmen şeyhi de, Beylikler döneminde Yunus Emre'dir. Hattâ Yunus Emre, ondan büyük bir hayranlıkla bahseder.

Mevlânâ Celâleddin'nın, 1256'lardan sonra Anadolu'da fiilî duruma geçen Moğol hâkimiyeti döneminde Moğol idarî çevrelerine yakınlığı, bazı araştırmacıları kendisinin Moğol yanlısı ve Türkmenler'in aleyhtarı olduğu şeklinde düşünmeye sevketmiştir. Ama yakından bakıldığında Mevlânâ Celâleddin'nin Moğol idarî çevreleriyle yakınlığının, onları belli ölçüde sınırlı hareket etmeye zorladığı görülür. Nitekim bu hâkimiyet döneminde Mevlânâ Celâleddin'nin müridlerinin çoğalması, bir bakıma, sosyal ve iktisadî sarsıntılar arasında kendisinin bir teselli kaynağı olarak görüldüğünü ispat eder. Mevlânâ Celâleddin Farsça yazdığı için de bazen eleştiri konusu olmuştur. Ama onun, Fars kültürünün eski ve köklü, büyük bir merkezi olan Belh şehrinde doğduğu ve çocukluğunu geçirdiği, ayrıca devlet kesiminin ve aydın tabakanın Farsça konuştuğu büyük bir başkentte, Konya'da yaşadığı unutulmamalıdır.

Hayatta iken düşünce ve görüşlerini bir tarikat halinde teşkilatlamamış olan Mevlânâ Celâleddin'nin 1273'te ölümünden sonra ve özellikle oğlu Sultan Veled'in halife olmasıyla, Mevlevîlik bir tarikat haline dönüşmeye başladı. Bu tarikat Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra, Beylikler ve özellikle Osmanlı döneminde gelişerek devletçe resmen desteklenen bir duruma geldi.

Hacı Bektaş-ı Velî

Selçuklu Anadolusu'nun bir başka mühim sûfî şahsiyeti de, XVI. yüzyılda kurulacak olan Bektaşîlik tarikatına adını veren Hacı Bektaş-ı

Velî'dir (1271). Şöhretinin sağlığında fazla yayılmadığını kabul etmek gerekiyor. Zira devrinin hemen hiç bir kaynağında iz bırakmamıştır. Hacı Bektaş'a bugünkü şöhretini kazandıran, XVI. yüzyılda kurulan Bektaşîlik olmuştur.

Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya gelmeden önceki hayatı, yani, memleketi, doğumu, ailesi, ve nasıl bir yetişme sürecinden geçtiği hakkında Vilâyetnâme'deki menkabevî bilgileri saymazsak, tarihen müsbet bir şey söyleyecek durumda değiliz. Ancak Horasan Erenleri diye bilinen Kalenderîyye akımına mensup cezbeci sûfîlerden biri, dolayısıyla Horasan Melâmetiyye mektebinden olduğuna muhakkak nazarıyla bakılabilir. Bu sebeple, XIII. yüzyılda Cengiz istîlâsı önünden vukû bulan derviş göçleri arasında aynı mektebe mensup Yesevî veya daha kuvvetli bir ihtimalle Haydarî dervişlerinden biri olarak Anadolu'ya gelmiş olmalıdır.21

Bütün benzeri Türkmen şeyhlerinde olduğu gibi, muhtemelen Hacı Bektaş da kendine bağlı bir Türkmen aşiretinin başında bulunuyordu. Genellikle bu oymaklar-Dede Ğarkın'a bağlı Ğarkın veya Karkın oymağında olduğu gibi-başlarındaki şeyhin adıyla anılıyordu. Hacı Bektaş'ın durumu da böyle olmalıdır. Nitekim Osmanlı tahrir defterlerine dayalı yeni bir araştırma, Hacı Bektaş-ı Velî'ye bağlı bir Bektaşlu oymağının bulunduğunu ortaya koymaktadır.22

Hacı Bektaş-ı Velî Anadolu'da yeni bir sûfî çevreye intisap etmiş görünüyor. Bu çevre, Yesevîlik ve Haydarîliğe çok benzeyen ve XIII. yüzyılda Anadolu'da önce ünlü Türkmen şeyhi Dede Ğarkın, sonra da onun halifesi Baba İlyas-ı Horasânî tarafından temsil edilen Vefâîlik tarikatı çevresidir. Bu çevrenin temsil ettiği cezbeci tasavvuf düşünce geleneği, bugüne kadar tahmin edilenin çok ötesinde, kırsal kesimin büyük bir çoğunluğuna hâkim bulunuyordu. Yeni araştırmalar bunu yavaş yavaş ortaya çıkarmaktadır.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin tasavvuf düşüncesi, yaşadığı çevre icabı, hiç şüphesiz İslâm fıkhının sıkı kurallarıyla sınırlandırılan Ortodoks bir anlayış değil, Horasan Melâmetiyyesi''nin kuru zühd (asetizm) karşıtı cezbeci (ekstatik) karakterini yansıtan bir düşünceydi. Bundan da öte, bu İslâm anlayışı, İslâm sûfîliğinin yapısından kaynaklanan geniş bir hoşgörüye dayanan, mühtedîleri birdenbire eski kültür çevrelerinden koparmadan, bu kültürden gelen eski inançlarını da kendi içerisinde değerlendiren bağdaştırmacı (senkretik), yeni bir İslâm anlayışıydı.

Onun bu yönteminin, Anadolu'nun Müslim ve gayrimüslim toplumları arasında önemli bir yakınlaşma ortamının doğmasına yol açtığını söyleyebiliriz. O kadar ki, bölge Hıristiyanlarının da ona büyük bir yakınlık duyduğunu ve kendisini Aziz Haralambos adıyla takdis ettiklerini biliyoruz. Öyle görünüyor ki, zaman zaman bazı Moğol idarî otoritelerine karşı çıkmak durumunda kalmış olsa da, Hacı Bektaş-ı Velî, Sulucakaraöyük'teki mütevazi zâviyesinde bu şekilde ömrünü tamamlamış olmalıdır (1271).23

Buraya kadar kısaca anlatmaya çalıştığımız şu genel çerçeve, Anadolu Selçuklu döneminde, esas itibariyle Anadolu dışından gelen ve daha çok Fars, kısmen de Arap ve Türk kökenli, büyük mutasavvıflar tarafından Konya, Kırşehir, Sivas, Kayseri ve Tokat gibi, Selçuklu Anadolu'sunun önemli merkezlerinde çok zengin bir düşünce ortamının yaratıldığını gösteriyor. Bu ortam hem Beylikler döneminin, hem de ileride Osmanlı İmparatorluğu'nun tasavvufî düşünce temelini oluşturacaktır. Ama şunu hemen söyleyelim ki, bu büyük sûfîlerin XIII. yüzyılda yarattığı bu renkli ve hareketli, velûd tasavvufî düşünce, aynı orijinalliği Osmanlı döneminde sürdüremiyecek, ama tasavvuf edebiyatı musikîsi, hat sanatı ve mimarîsi bakımından belki bütün tasavvuf tarihinin zirvesini oluşturacaktır.

Beylikler DönemiDüşünce Ortamı

Beylikler dönemi, Anadolu'da Sünnîliğin tam anlamıyla hâkim olduğu ve sonraki yüzyıllarda, bir daha dönülmemek üzere devlet politikasının temelini teşkil ettiği bir devirdir. Anadolu beyliklerinin hemen tamamı siyaset ve idarelerinde bunu belirgin olarak göstermişlerdir.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında, yani İlhanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra İran geniş çaplı bir takım dînî hareketlere sahne olmuştur. Olcayto'nun ölümünden sonra İran'da yeniden güçlenen Sünnîlikle, Şîî çevreler arasında yeni bir mücadele devri başladı. Serbedarlar zamanında şiddetle süren ve tesirlerini Hurûfîliğin çıkışına kadar götüren Şeyh Hasan Cevrî'nin başlattığı Şîî hareketini önemli bir misal olarak burada zikretmeliyiz.

XIV. yüzyılın sonlarındaki bu Şîî hareketler, Timur devrinde Seyyid Kıvameddin hareketiyle yeni boyutlar kazandı. Mûtedil Şîîliğe ses çıkarmayan Timur, aşırı eğilimlere müsaade etmiyordu. Bu sebeple takibata uğrayan şeyhler uzak mıntıkalara çekilmeyi tercih ediyorlardı. Şahruh zamanı ise (1405-1447), yepyeni bir akımın, Hurûfîliğin ortaya çıktığı bir devir oldu. Beylikler dönemi Anadolu'sundaki dînî eğilimler içinde bizce en fazla dikkate alınması gereken akım, bugüne kadar önemi yeterince vurgulanmayan Hurûfîlik'tir. Kalenderîlik, Bektaşîlik, Melâmîlik gibi büyük tasavvuf çevrelerindeki güçlü etkisi itibariyle, Anadolu ve Rumeli'de sanıldığından da yaygın olduğuna şüphe bulunmayan Hurûfîlik, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir dinî akımdır.24

1394 yılında idam edilen Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin, geniş çapta eski İran dinlerinin kalıntılarını, Hıristiyanlık, Kabbalizm ve Neoplatonizm'e ait inanç ve telâkkileri İslâmî bir cilâ altında yorumlamak suretiyle, merkezi Esterâbâd olmak üzere İran'da kurduğu Hurûfîlik, bir çeşit senkretik mistik bir mezhep, hattâ bir din olarak olarak görülüyor. Kabbalistik etkilerle

harflere bir takım gizli anlamlar yükleyerek sistemini bu temele dayandırdığı için, kurduğu yeni mezhep veya din, Hurûfîlik olarak adlandırılır. Timur İmparatorluğu'nun en güçlü döneminde ortaya çıkan Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin faaliyetleri yasaklanıp kendisi idam edilince, taraftarları müthiş bir takibata uğradılar. Hurûfîler'in önemli liderlerinden Ahmed Lûr'un 1427'de Şahruh'a karşı giriştiği suikast hareketinden sonra, müridlerinden pek çoğu yakalanıp öldürülmüş, cesetleri yakılmıştı. 1467 yılında ise Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı bizzat Fazlullah'ın kızının başını çektiği bir isyan hareketi şiddetle bastırılmış ve kendisi beş yüz kadar taraftarı ile yakalanıp idam edilerek cesetleri yakılmıştı.

Bütün bu hareketlerin sebep olduğu göz açtırmayan takibat ve katliam sonunda Hurûfîler'in büyük çoğunluğuyla Anadolu topraklarına sığındıkları çok iyi biliniyor. Özellikle Sivas, Eskişehir, Akçahisar, Tire ve daha bazı Orta ve Batı Anadolu'nun şehir ve kasabaları, kısa zamanda, hüviyetlerini çok iyi gizleyen Hurûfî propagandacılarla doldu. Buradan Rumeli topraklarına geçerek Arnavutluk'ta, Filibe, Varna vb. önemli Balkan şehirlerinde faaliyetlerini sürdürdüler. Bunlar kendilerini bir takım sûfî cemaat ve tarikatlara intisap ederek gizlemeyi ve aynı zamanda inançlarını yaymayı başardılar.

Hurûfîliğin Anadolu'da, Mîr Şerif ve özellikle büyük Âzerî şâiri İmâdeddîn Nesîmî (1408) tarafından yayıldığı görülüyor. Özellikle Mîr Şerif ve kardeşinin Anadolu'ya Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin eserleri başta olmak üzere pek çok Hurûfî kitapları getirdiği, Fazlullah'ın önde gelen halifelerinden İmâdeddîn Nesîmî'nin ise çok geniş boyutlu bir propaganda yürüttüğü, hattâ bir ara Ankara'ya gelerek Hacı Bayram-ı Velî ile de görüşmeye çalıştığı çok iyi biliniyor. Bu durumda, Anadolu'da pek çok yer dolaşan ve uzun zaman kalan İmâdeddîn Nesîmî'nin, bu arada birçok halife yetiştirdiği muhakkaktır.25

Hurûfîlik önce Anadolu'da daha sonra Osmanlı döneminde de Balkanlar'da tasavvufî düşünce üzerinde bugüne kadar sanılandan çok daha yaygın ve etkili oldu. Bununla beraber, Sünnîliğe dayalı yönetim geleneği ve bunun Türkmen beyliklerince de kuvvetle sürdürülmesi, Hurûfî, hem de Şîî düşünce için Anadolu'da nihâî başarı yolunu kapatmıştır.

Her ne kadar zaman zaman Beylikler devrinde, Anadolu'yu kucaklamış bulunan Ahîlik teşkilatının Şîî etkilere mâruz bulunduğu iddia edilmişse de, bunun için ileri sürülen-bazı fütüvvetnâmelerde Oniki İmam'ın ve özellikle Hz. Ali'nin isimlerinin zikredilmesi gibi-deliller yeterli değildir. Aslında Ahîlik'te Hz. Ali'nin sık vurgulanması, fütüvvet kavramı dolayısıyla çok tabiidir. Ama Ahîlik'te Hz. Ali'ye verilen bu üstün mevkiin, Şîî tesirlere yorulması zordur. Çünkü Sünnîlik'te de Hz. Ali'nin çok yüceltildiği bilinmeyen bir husus değildir. Zira, kahraman, fedâkâr ve cömert bir kişiliğe sahip olması itibariyle bir Hz. Ali sempatisi ve tutkunluğu ise hemen hemen bütün Sünnî çevrelerde vardır. Özet olarak söylemek gerekirse, Beylikler devri Anadolu'sunda hâkim tasavvufî düşüncenin Sünnîlik etrafında toplandığı, Şîî tesirlerin ise çok sınırlı ve zayıf olduğu-ileride aksini gösterecek belgeler çıkmadığı müddetçe-kabul edilebilir.

Tarîkatlar ve Tasavvufî DüşünceMevlevî Düşüncesinin Gelişmesi

Mevlevîlik, Mevlânâ Celâleddin'in vefatından sonraki yıllarda, sırayla yerine geçen Çelebi Hüsâmeddin (1238), kendi oğlu Sultan Veled (1312) ve torunu Ulu Ârif Çelebi (1320) zamanlarında gelişmeye başladı ve bir tarikat halini alarak âyin ve erkânı, teşkilâtı, kılık ve kıyâfeti tesbit edildi. Ancak Mevlevîliğin bu teşekkül dönemine ait bilgiler, zamanına ait olmayıp, daha sonraki Mevlevî kaynakları tarafından verildiği için dikkatle kullanılmak zorundadır. Bununla beraber, A. Gölpınarlı'nın araştırmaları, Mevlevîliğin gelişim tarihini de belli ölçüde meydana koymuş bulunmaktadır.26

Bugüne kadar elde edilen sonuçlara bakılırsa, Mevlevîlik asıl XIV. yüzyılda Ulu Ârif Çelebi'nin şahsî gayretleri, İlhanlı yöneticileri ve Anadolu'nun muhtelif yerlerinde teşekkül eden Türkmen beyliklerinin idare çevreleriyle olan ilişkileri sâyesinde hemen bütün Anadolu'ya yayılmış, Moğol başkenti Sultaniye'ye kadar gitmiştir. Özellikle XIV. yüzyılda yalnız büyük kültür merkezlerinde tekkeler açan ve mahallî otoritelerin, yahut aydın çevrelerin ilgisini çeken Mevlevîlik, XV. yüzyıldan itibaren köylere kadar bile ulaşmıştır.

Konya'daki Mevlânâ Celâleddin Dergâhı'ndan yönetilen Mevlevî tekkeleri, bu merkeziyetçilik siyaseti sâyesinde -bazı Mevlevî şeyhlerinde zaman zaman beliren Kalenderî ve Bektaşî eğilimlere rağmen- genelde Mevlânâ Celâleddin yaşarken temeli atılan Sünnî çizgiyi korumuşlardır. Bu sâyede, mevcut siyâsî ve içtimâî nizamın bozulmasına yol açacak hareketlere girmemeyi ve daima merkezî yönetimlerin yanında yer almayı tercih etmişlerdir. Mevlevîliğin bütün tarihi boyunca güdülen bu politika, Beylikler döneminde muhtelif beyliklerin arazilerinde zengin vakıflar elde ederek tarikatın iktisaden de güçlenmesine ve bunun tabii bir sonucu olarak, sağlam ve güçlü bir tarîkat olarak Osmanlı İmparatorluk dönemine intikaline imkân hazırladı. Mevlevîliğin bu husûsiyeti, bütün bir tarihi boyunca kendini daima belli etmiştir. Bununla beraber, Mevlevîlik Mevlânâ zamanındaki o engin tasavvufî düşüncü boyutunu geliştirerek devam ettirmekten çok, tıpkı diğer tarikatlar gibi, âyin ve erkân boyutunu öne çıkaran, etkileyici sema meclisleriyle, düşünce boyutundan çok, estetik ritüelleriyle insanları etkilemiştir.

Beylikler dönemi Anadolu'sunda Mevlevîliğin ne ölçüde gelişip yayıldığını anlamak için, başlangıçta merkez dergâhın dışında sâdece Konya'da beş tekkenin bulunduğu, Kırşehir, Amasya, Tokat, Erzincan, Bayburt merkez olmak üzere doğuda; Niğde, Karaman, Akşehir, Ilgın ve

Denizli gibi batı bölgelerinde tekkelerin açıldığını söylemek yeterlidir. Ayrıca, pek az bir zaman sonra da, Kütahya ve Karahisar'da birer zâviye kurulmuştur. Bütün bu ilerlemeler, Kadirîlik, Rifâîlik gibi diğer tarikatların faaleyitlerine rağmen, yarım yüzyıl gibi nisbeten kısa bir zaman içinde kaydedilmiştir.

Yunus Emre

Beylikler dönemi Anadolu'sunun Türkmen çevrelerine hâkim olan popüler tasavvuf düşüncesi açısından damgasını vuran, üstelik bununla da kalmayıp daha sonraki yüzyıllarda da geniş ölçüde tesirini sürdüren önemli bir tasavvufî düşünce adamı, Yunus Emre'dir (1310).

Yunus Emre, yukarıda adları geçen şahsiyetlere nazaran sosyo-ekonomik ve kültürel bakımdan hayli faklı bir çevreye, yani daha çok, yarı göçebe Türkmen boylarının oluşturduğu kırsal kesime mensup bir sûfîdir. Ona tam anlamıyla bir Türkmen mutasavvıfı denebilir. Horasan Melâmetiyyesi'nin tasavvuf telakkilerini özümsemiş ve bunları terennüm eden kalender-meşrep bir sûfî olduğu için sürekli gezip dolaşması, değişik yerlerde yaşaması sebebiyle, doğup öldüğü ve yetiştiği yer hakkında uzun münakaşalar yapılmış olan bu büyük Türkmen şeyhi, Anadolu'da bir bakıma Ahmed-i Yesevî (1167) tasavvuf düşüncesinin takipçisi sayılabilir. Gerçi fiilen Yesevîlik ile bir bağlantısı bilinmemektedir, ama, gerek kullandığı nazım biçimi gerekse tasavvufî telâkkileri itibariyle Ahmed-i Yesevî geleneğinin bir devamı gibi görülmemesi için de sebep yoktur. Fuat Köprülü'nün Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar isimli ünlü eserinin, münhasıran bu ikisine tahsis edilmesi, bu sebeptendi.27

XV. yüzyılın ortalarından sonra teşekküle başlamış ve XVI. yüzyılda kurulmuş olan Bektaşî tarikatı geleneği, Yunus Emre'yi Hacı Bektaş-ı Velî'ye mürid yapmak suretiyle kendine bağlamakla birlikte, bugün için böyle bir bağın tarihen isbatı imkân dahilinde değildir. Ancak, çağdaş

olmaları itibariyle bu iki şahsiyetin görüşmesi mümkündür. Kronolojik olarak Yunus Emre'nin gençlik çağı, Hacı Bektaş'ın yaşlılık dönemine rastlar. Ayrıca aynı sosyal yapıya sahip, yani yarı göçebe Türkmen çevrelerinin içinden gelen bu iki Türkmen şeyhinin tasavvufî telâkkileri itibariyle, Ahmed-i Yesevî geleneğinde birleştikleri de düşünülürse, yakınlık arzetmeleri kadar tabii bir şey olamaz. Ancak bu, Yunus Emre'nin Bektaşî tarikatına mensup olduğunu göstermez. Zira, XVI. yüzyılda kurulan bu tarikatla, 1310'larda vefat ettiği iyi bilinen Yunus Emre'nin bir ilişkisi olamaz. Bununla beraber, Bektaşîliğin Hacı Bektaş zamanında mevcut olduğu yanılgısı, dolayısıyla Bektaşîliğin Hacı Bektaş ile bir tutulması gibi anakronik bir hatanın da katkısıyla, Yunus Emre Bektaşîlerce hep kendilerinden olarak görülmüştür. Halbuki aksine onda geniş ölçüde Mevlânâ Celâleddin etkisi sezilir. Nitekim o bunu divanında da belirtmiştir. Buna karşılık divanında Hacı Bektaş'ın adı hiç geçmez.

Aslında Yunus Emre'yi Bektaşî geleneği içinde mütâlâa etmekten ziyade, Bektaşî sûfîliği ve edebî geleneği üzerinde Yunus Emre tesirlerini söz konusu etmek gerçeğe daha uygundur. Nitekim Yunus Emre'nin özellikle kuvvetli ve sade bir anlatıma sahip olması, üslûbunun samimiyeti, onu Anadolu'daki Sünnî, heterodoks bütün tasavvuf çevrelerinde müessir kılmış, her iki kesimde de gerek ifade biçimi ve üslûbu bakımından, gerekse fikrî yönden Yunus Emre tarzında yazıp söyleyen pek çok sûfî şâir yetişmiştir. Bu tesir Anadolu'da hâlâ devam etmektedir. İşte kanaatimizce Yunus Emre'yi önemli kılan da budur.

Yunus Emre'nin Divan ve Risâletü'n-Nushiyye adıyla bilinen eserleri günümüze kadar geldiği gibi,28 kuvvetli tesiri ve uyandırdığı hayranlık sebebiyle daha sonraki şâirlerin kendisini taklit yollu yazılan eserleri de mevcuttur. Mevlânâ Celâleddin hakkında olduğu gibi, Yunus Emre'nin tasavvufî düşüncesi etrafında da günümüze kadar pek çok spekülasyon

yapılmıştır. Aslında, esas itibariyle bir yandan Ahmed-i Yesevî geleneğine bağlı olmakla beraber, Yunus Emre, Vahdet-i Vücud mektebine de bağlıdır ve bu mektebi kolay anlaşılır bir biçimde terennüm ederek halk seviyesine indirebilmesi bakımından da Anadolu tasavvufî düşünce tarihinde büyük bir rol oynamıştır. Bu itibarla onu sâdece kendi çerçevesinde değerlendirmek, söz konusu bağlantı ve tesirleri hesaba katmamak yanlış olur.

Ahîlik ve Fütüvvet Düşüncesi

Anadolu'da Ahîliğin en iyi bilindiği dönem, hiç şüphesiz ünlü Mağrip'li seyyah İbn Battuta sâyesinde, Beylikler zamanıdır. İbn Battuta, Osmanlı Beyliği de dahil, 1330'lu yıllarda Anadolu'nun pekçok yerini gezmiş ve çoğunlukla Ahî zâviyelerinde misafir olmuştur. Seyyah Erzurum'dan İzmir'e, Sinop'tan Antalya'ya kadar birçok şehir, kasaba ve köyde yirminin üstünde Ahî zâviyesi görmüş, buralarda Ahîler ile tanışıp sohbet etmiş, âyinlerini seyretmiş ve bu sâyede bize gerçekten çok değerli bilgiler bırakmıştır.

Daha önce de belirtildiği üzere, yalnızca bir meslek teşekkülü olarak değerlendirilmesi hatalı olan Ahîliğin tarihinde Beylikler döneminin önemli bir yeri vardır. Çünkü Anadolu'da Selçuklu ve İlhanlı hâkimiyetinin ortadan kalkmasıyla merkezî otoritenin parçalanması, pek çok yerde yönetimin Ahîler eline geçmesiyle sonuçlandı. Ankara'daki Ahîler yönetimi bunun iyi bir örneği olmakla beraber, bu tek değildi. Bazı beyliklerde, Ankara'daki gibi müstakil olmasa bile, Ahîler'in bulundukları yerin yönetimde önemli ölçüde nüfuz ve katkıları bulunduğu bir gerçektir. Bunun tipik bir misalini Osmanlı Beyliği'nde de görmekteyiz. Demek ki Beylikler dönemi, Ahîliğin aynı zamanda belli ölçüde siyasî bir nitelik kazandığı önemli bir devreyi de temsil etmektedir.

Bugün elde mevcut bazı belgeler, meselâ vakfiyeler, özellikle bunların şâhitler kısmı, XIV. ve XV. yüzyıllarda Ahîliğin artık köylere kadar nüfuz

ettiğini açıkça göstermektedir. Ancak XIII. yüzyılın başlarında Anadolu'da ilk ortaya çıktığı sıralarda büyük ölçüde tasavvufî telakkilerin etkisini taşıyan Ahîliğin bu dönemde, iyice teşkilatlanmış bir esnaf zümresi mâhiyetini göstermekle beraber tasavvufla ilişkisini hâlâ kuvvetle devam ettirdiği görülebilmektedir.

Ahîlik, esas itibariyle kökü Zerdüşt öncesi İran'ındaki sosyal protestolardan kaynaklanan genç erkek teşkilatlarıyla bağlantılı olarak Fars kültürünün hâkim olduğu çevrelerde filizlenmiş bir teşkilattır.

Bu eski Fars geleneği, İslâmî dönemde Horasan tasavvuf anlayışıyla birleşerek, esasını "diğerkâmlık, paylaşma, ihtiyacı olanlara yardım etme"nin (mürüvvet) oluşturduğu fütüvvet düşüncesini doğurdu. Ahilik işte bu düşünce temelinde, İslâm ortaçağında hemen bütün sosyal hareketlerin merkezinde rol alan esnaf tabakası arasında önce İran'da teşekkül etti. XIII. yüzyılda bu, Anadolu'da da yoğun bir şekilde gelişti.29 Selçuklu devrinde iyice gelişen Ahîlik teşkilatı, Beylikler döneminde köylere kadar nüfuz etmek suretiyle, önemli bir toplumsal ve ekonomik güç haline gelmişti. Fevkalade pragmatik bir bakış açısına sahip olan ilk Osmanlı yöneticileri de, beyliğin teşekkül döneminde onun bu gücünden yararlanma becerisi gösterdiler.

DİPNOTLAR

1 Bütün bu konular için bk. Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul 1971; Claude Cahen, La Turquie Pré-ottomane, Varia Turcica: VII, İstanbul-Paris 1988 (Türkçesi: Osmanlılar'dan Önce Anadolu, çev., Erol Üyepazarcı, Tarih Vakfı Yurt yay., İstanbul 2000).

2 Çeşitli vesilelerle Türkiye'de gerçekleştirilen sempozyum ve benzeri akademik veya popüler toplantılar, araştırıcıların münhasıran bu sayılan isimlere yönelmelerine sebebiyet vermiştir. İlginçtir ki, Türkiye'de bu saydığımız tasavvufî şahsiyetler üzerinde dahi yıllardan beri yayın yapılmasına rağmen, bilimsel anlamda ciddi ve doyurucu, iyi hazırlanmış biyografik ve monografik çalışmalara rastlamak henüz mümkün değildir. Zira bu tür araştırmalar, akademisyen olsalar da genellikle alanın amatörlerince gerçekleştirildiğinden, hem kaynaklara inemeyen, metotsuz çalışmalar olmaktan kurtulamamakta, hem de tabiatıyla tezli ve apolojetik olduklarından, ideolojik, basit ve yüzeysel çalışmalardan ibaret kalmaktadır.

3 Bir örnek vermek gerekirse, hakkında birçok makale ve kitap çıkmış olmasına rağmen, Yunus Emre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik hakkında bile bugün, (bazı görüşleri eleştirilebilir olsa da) F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın kitapları dışında bir tek bilimsel, ciddî monografi yoktur. Oysa Anadolu Selçuklu dönemi tasavvuf düşüncesinin oluşmasına büyük katkılar sağlayan Muhyiddin-i Arabî, Fahreddîn-i Irâkî, Evhadeddîn-i Kirmânî ve benzeri büyük sûfîlere ve bunların temsil ettikleri akımlara dair neredeyse tek bir monografi dahi bulmak mümkün değildir. Türkiye'deki Selçuklu dönemi tasavvuf tarihi araştırmalarının eleştirel bir değerlendirilmesi için bk. A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Anadolu Selçukluları din ve tasavvuf tarihi araştırıcılığı hakkında bazı düşünceler", Türk Sûfîliğine Bakışlar, İletişim yay., İstanbul 1996, ss. 23-30.

4 Claude Cahen, "Le problème de Shiisme en Asie mineure pré-Ottoman", le Shiisme Imamite, Paris 1970, s. 129 vd.

5 Msl, bk. Ferhad Daftary, İsmaililer: Tarih ve Kuram, çev. Ercümend Özkaya, Raslantı yay., Ankara 2001, s. 394.

6 Bk. Abdürrahim b. Ömer el-Cevberî, el-Muhtâr fî Keşfi'l-Esrâr ve Hetki'l-Estâr, Süleymaniye (Karaçelebizâde). Ktp., nr. 255; krş. Cahen, La

Turquie Pré-ottomane, s. 219.

7 Necmeddin Kübrâ'ya dair bk. Lâmiî Çelebi, Terceme-i Nefehâtü'l-Üns, İstanbul 1270, ss. 475-479; Takiyeddin Sübkî, Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ, Beyrut, tarihsiz, V, 11; E. Berthels, "Necmeddin Kübrâ", İA; Mustafa Kara, Tasavvufî Hayat, Necmeddin Kübra, Dergâh yay., İstanbul 1980, ss. 11-27.

8 Kara'nın zikredilen eserinde Necmeddin Kübrâ'nın bize kadar gelebilen Usûlü Aşere, Risâle ile'l-Hâim ve Fevâihu'l-Cemal isimli üç risalesinin çevirisi yer almaktadır).

9 Kübrevîliğe dair şuna bk. Harîrîzâde Kemaleddin, Tibyânü Vesâili'l-Hakâik, Süleymaniye (İbahim Efendi) Ktp., nr. 432, III, 79-85; Henri Corbin, L'Homme de Lumière dans le Soufisme İranien, Paris 1971, 2. basım, ss. 95-147; Marijan Molé, "Les Kubrawis entre Sunnisme et Shiisme aux VIIIe et IXe siècle de l'Hégire", REI., XXIX (1961), ss. 61-142; E. G. Browne, A Literary History of Persia, Cambridge 1956, II, 491-494.

10 Bk. Lâmiî Çelebi, s. 491.

11 Bk. a.g.e., ss. 513-515; Ayrıca Menâkıb-ı Sipehsâlâr, Menâkıbu'l-Ârifîn (Ahmed Eflâkî) gibi Mevlevî kaynakları ile A. Gölpınarlı'nın Mevlânâ Celâleddin isimli eserinde (İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959, ss. 34-43) geniş bilgi vardır.

12 Bk. Eflâkî, Menâkib a'l-Ârifîn, nşr. Tahsin Yazıcı, TTK yay., Ankara 1959, I, 176.

13 Buna dair bk. Lâmiî Çelebi, s. 515 ve önceki dipnotta zikredilen eserler. Söz konusu eserin bir nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Kitaplığında 5435 numarada bulunmaktadır.

14 Şihabeddin Sühreverdî ve Sühreverdîlik için bk. Lâmiî Çelebi, ss. 526-527; Helmuth Ritter, "Die vier Suhravardi", Der Islam, XXV (1938),

ss. 36-38; S. Van den Bergh, “al-Suhravardi” EI 1.

15 Bk. Kitabu Avârifi’l-Maârif, Beyrut 1983, 3. bs. Türkçe çevirisi: Avârifu’l-Maârif, Tasavvufun Esasları, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz (Mustafa Uzun), Erkam yay., İstanbul 1989.

16 Şihabeddin Sühreverdî-i Maktul’e dair özellikle bk. Lâmiî Çelebi, ss. 658-659; Henry Corbin, En Islam Iranien: Aspects Spriritueles et Philosophiques II, Sohravardî et les Platoniciens de Perse, Gallimard, Paris 1971; aynı yazar, Sohravardî, L’Archange Empourpré, Fayard, Paris 1976.

17 Muhyiddin Arabî’nin hayatı ve eserleri bugüne kadar çeşitli dillerde pekçok incelemenin konusu olmuştur. Bu husustaki kaynaklar ve modern çalışmalar için bk. Ahmed Ateş, “Muhyiddin Arabî”, İA; Ahmet Ateş, “ Ibn al-Arabî”, EI2. Ayrıca Muhyiddin Arabî ve tasavvufî sisteminin temeli olan Vahdet-i Vücud düşüncesi hakkında şunlara özellikle bakılmalıdır: Osman Yahia, Histoire et Classification de l’Oeuvre d’Ibn Arabî: Etude Critique, Institut Français de Damas, 1964, 2 cilt; H. Corbin, L’Imagination Créatrice dans le Soufisme d’Ibn Arabî, Flammarion, Paris 1958, 2. bs.; A. E. Afifi, Muhiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi, çev. Mehmet Dağ, AÜİF. yay., Ankara 1975; Nihat Keklik, Muhyiddin İbnü’l-Arabî, İstanbul 1966; Michel Chodkiewicz, Le Sceau des Saints: Prophétie et Sainteté dans la Doctrine d’Ibn Arabî, Gallimard, Paris 1986; William C. Chittik, Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge, State University of New York Press, Albany 1989. Özellikle Türk tasavvufu üzerinde Muhyiddin Arabî’nin tesiri şurada bahiskonusu edilmiştir: H. Ziya Ülken, “Ecole vudjudite et son influence dans la pensée turque”, WZKM, 62 (1969), ss. 193-208.

18 Muhyiddin Arabî’nin eserleri için O. Yahia’nın yukarıda zikredilen eserine bk.

19 Sadreddîn-i Konevî, Muhyiddîn-i Arabî'yi anlamak için bir kapı sayılabilir. Onun hayatı ve eserlerine dair bk. Lâmiî Çelebi, ss. 632-634; William C. Chittik, "Sadr al-Dîn Qûnawî on the oneness of being", IFQ, 21 (1981), ss. 171-184 (Burada geniş bir bibliyografya vardır).

20 Mevlânâ Celâleddin'in, bugüne kadar üzerinde en çok yazı yazılan bir mutasavvıftır. Bu yazıların bibliyoğrafyası bile birkaç cilt tutmaktadır (bk. Mehmet Önder-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, Mevlânâ Bibliyografyası, İş Bankası yay., Ankara 19, 74 2 cilt.). Fakat bütün bu yazılanlar, yukarıda zikredilen iki temel Mevlevî menâkıbnâmesi başta olmak üzere, Sâkıb Dede'nin Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyan'ıyla diğer Mevlevî kaynaklarına ve tabiatıyla bizzat bu büyük sufînin eserlerine dayanmaktadır. Bunlara ilâveten şu modern biyografilere de bakılmalıdır: A. Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959; Bedîuzzeman Firûzanfer, Zindegânî-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Tehran 1354 hş (Türkçesi: Mevlâna Celaleddin, çev. F. Nafiz Uzluk, MEB yay., İstanbul 1990); Eva de Vitray Meyerovitch, Mystique et Poésie en Islam: Döalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches Tourneurs, Desclée de Brouver, Paris 1972. 2e ed. Ayrıca, Türkiye'de Mevlânâ üzerine yapılan spekülasyonların eleştirisine dair şunlara bakılabilir: A. Yaşar Ocak, "Mevlânâ dönemi Anadolu'sunda tasavvuf akımları ve Mevlânâ", Türk Sûfîlğine Bakışlar, ss. 88-97; aynı yazar, "Bir 13. yüzyıl mutasavvıfı ve sufisi olarak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", a.g.e., ss. 137-147.

21 Bu mesele geniş olarak tarafımızdan şurada delilleriyle gösterilmeye çalışılmıştır: Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler, TTK yay., Ankara 1999, 2. bs., ss. 199-209.

22 Irène Beldiceanu-Steinherr, "Les Bektaşi à la lumière des recensements ottomans", WZKM, 81 (1991), ss. 21-79.

23 Hacı Bektaş hakkında bugüne kadar yayımlanan pek çok araştırma içinde temel bir nitelik arzeden şu esere bk. Irène Mélikoff, Hadji Bektach: Un Mythe et ses Avatares, Genèse et Evolution du Soufisme Populaire en Turquie, Leiden (E. J. Brill) 1998 (Türkçesi: Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe, çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 1998).

24 Bu konuda bk. A. Bausani, "Hurufîya", EI2; A. Gölpınarlı, "Fadl Allah Hurûfî", EI 2; aynı yazar, Hurûfilik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973, ss. 16-31; özellikle bk. Norris, H. T.: "The Hurûfî Legacy of Fadlullâh of Astarâbâd", The Legacy of Medieval Persian Sufism, ed. Leonard Lewisohn, London-New York 1992, ss. 87-98.

25 Nesimî'nin tasavvuf anlayışı büyük ölçüde Divan'ında yansıtılmaktadır. Bu divan, Nesimî'nin diğer eserleriyle birlikte üç cilt halinde Azerbaycan'da yayımlanmıştır (İmâdeddîn Nesîmî, Eserleri, nşr. Hamid Araslı, Bakü 1973). Türkiye' de ise Divan'ı yayımlanmıştır (bk. Nesîmî Divanı, nşr. Hüseyin Ayan, Akçağ yay., Ankara 1990. Bunun baş tarafında Nesimî'nin hayatı ayrı bir bölüm olarak yer almaktadır).

26 Bk. Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İstanbul 1953.

27 Bk. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, DİB yay., Ankara 1976, 3. bs., ss. 183-357. Köprülü'den sonra Yunus Emre'ye dair tabiatıyla daha çok Türkiye'de yayın yapılmış olmakla beraber, bunların çoğu ideolojik ve spekülatif yayınlardır. Bunlar içinde kanaatimizce, sistemsiz olmasına rağmen bilimsel yaklaşımı koruyabilen, özellikle de onu yaşadığı dönem içinde değerlendiren yine de A. Gölpınarlı'nın eseridir: Yunus Emre ve Tasavvuf, Remzi Kitabevi, İstanbul 1961. Yunus Emre etrafındaki bu ideolojik spekülasyonların eleştirisine dair bk. A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Yunus Emre araştırmaları üzerinde genel bir değerlendirme ve Yunus Emre Problemi", Türk Sufiliğine Bakışlar, ss. 98-108; aynı yazar, "Türkiye'de

kültürel-ideolojik eğilimler ve bir 13. -14. yüzyıl halk sufisi olarak Yunus Emre'nin kimliği", a.g.e., ss. 109-121.

28 Yunus Emre'nin Divan'ı bugüne kadar birçok kere yayımlanmış olmakla beraber, henüz bazı problemler ihtiva etmektedir. Bu itibarla burada herhangi birini tercih etmek söz konusu olmayacaktır. Fakat bu eserin, yalnız şekil açısından değil, ciddî bir muhteva kritiğine de dayalı bilimsel bir neşrine ihtiyac olduğu, Yunus Emre üzerine bugüne kadar yapılan sınırsız ideolojik spekülasyonlara bir ölçüde engel olması bakımından da muhakkaktır.

29 Ahîliğin başlangıçta özellikle geniş ölçüde tasavvufa dayalı fütüvvet düşüncesiyle ilgili bulunduğu muhakkak olmakla beraber, onun bu cephesini görmek istemeyen eğilimler de olmuştur. Türkiye'de Ahîlik etrafında oluşan bu ideolojik, apolojetik ve spekülatif yaklaşımlarla yapılan araştırmaların eleştirisine dair bk. A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Ahîlik araştırmalarına eleştirel bir bakış", a.g.e., ss. 169-190.

Anadolu Selçuklularında Hoşgörü Ortamı / Doç. Dr. Ahmet Sevgi [s.439-449]

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

A. Hoşgörünün Tarifi

Eskilerin kullandığı "tesâmüh" veya "müsâmaha" kelimesi karşılığında kullanılmış; bu iki kelime Türkçeye Arapçadan geçmiştir. Asrımızda hoşgörü müsâmaha karşılığında Fransızca asıllı "tolerance" kelimesi de kullanılmaya başlamıştır. Hoşgörü anlamına gelen müsamaha, Arapçada, bir hususta unf (şiddet), şuûbet (sertlik) göstermeyip, yumuşak ve kolaylıkla muamele etmek, anlayışlı davranmak, mızrak saplamada, vuruşmada ve yarışta yumuşaklık, uysallık kolaylık göstermektir.1 Türkçede ki hoşgörü terimi "hoş görmek" deyiminden türemiştir. Hoşgörü -müsâmaha- görmemezliğe gelme, göz yumma, tahammül etme, katlanma anlamlarına da kullanılmaktadır.2 Müsâmaha kelimesinin mastarı (s-m-h) harflerinden meydana gelmiş "semih" kökünden teşekkül etmiş; semih kelimesi, cömertlik, eli açıklık, yumuşak davranma anlamına gelir. Ayrıca müsâmaha kelimesi müsâhale karşılığında da kullanılmıştır. Müsâhale "sehl" kökünden gelir. Sehl ise düz, kolay ve toprağı yumuşak yer anlamlarına kullanılır.3

Fransızlar "hoşgörü" karşılığında (Facilite a pardonner les fautes d'autri) deyimini kullanırlar. Bu deyim Türkçeye "Başkalarının kusurlarını bağışlama ve hatalarını anlayışla karşılama yeteneği" olarak tercüme edebiliriz. Zira hiçbir kusurun toplumsal suç niteliği yoktur. Yine Fransızlar hoşgörü karşılığında "indülgence"4 kelimesini de kullanmışlar. Bu kelimenin anlamı da "bağışlayıcılık"tır. Böylece hoşgörünün temel özelliği, eleştiriler, inançlar ve düşünceler karşısında tahammüllü olmak ve kişisel kusurları bağışlama yeteneğini geliştirmektir ve kişisel bir erdemdir.

Özellikle peygamberler, veliler ve insanlığa hizmet etmiş üstün insanların önemli vasıflarından biridir. Hoşgörüsüzlük ise, bizden farklı düşünen, inanan ya da davrananlara "tahammülsüzlük"5 şeklinde tanımlanabilir. Toplumda farklı düşüncelerin ve farklı bakış açılarının olması toplum için fikir zenginliğidir. Fikirler bu sayede tenkide uğrar ve olgunlaşır, doğru fikirler ortaya çıkar.

Voltaire (ö. 1778) hoşgörüyü, "insanlığın en güzel yönü" olarak belirtir. İnsanın doğuştan gelen birçok kusurları ve zaafları olabilir. Kişi vardır makam hırsı ile kıvranır. Bazıları da bu hırs ve arzularını alt ederek, tutkularını yenerek dengeleyebilir.6

Hoşgörü, şöyle de tarif edilmiştir. "Başkalarının inançlarına ve görüşlerine, gelenek ve göreneklerine yaşam biçimlerine saygılı olmak, onları hoş görmek, ayıplamamak, suçlamamak.7

Hoşgörü, gönül ve sevgi işidir. Allah daima bizim gönlümüze bakar. Gönlünde insanlara karşı sevgi taşıyan kimse, bütün insanları sever, onları kırmak istemez ve onların davranışlarını hoşgörü ile karşılar. Yunus Emre bu sevgiyi şöyle dile getirmiştir:

Gönül Çalab' un tahtı
Gönüle Çalab baktı
İki cihan bedbahtı
Kim gönül yıkar-ise

Anadolu'da bu çağda yaşayan Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Nasreddin Hoca ve Mevlana Celaleddin-i Rûmi burada sevgi ve hoşgörü ortamını hazırlamışlardır. Daha çok Orta Çağ'da, dini inançlar konusunda müsamaha ve hoşgörü kelimesi kullanılmaya başlamışsa da şimdi hoşgörü kelimesi birçok sahada kullanılmaktadır.

Batı'da tolerans deyince genelde din hürriyeti ve dinler arasında çatışma ve savaşlar akla gelmektedir. Protestanlarla Katolikler arasında uzun yıllar

devam eden, çatışmalar, savaşlar, elem ve acılar, hoşgörüsüzlükler hatırlanır. Katolikliğe karşı çıkan Sır Thomas More (1477-

1535), Utopia'sında, dini hoşgörüyü savunmuş ve insanın kendi inançlarında hür olmasını istemiştir.8 Nicolaus Cusanus (1401-1454) da Batı'da dini inançları eleştiri ve yorumlamaya başlamıştır.9

Avrupa'da 17. asırda Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) denilen kanlı mezhep kavgalarından sonra Voltaire ve Locke (ö. 1804) gibi yazarlar dini tolerans'tan bahsedip, hoşgörüsüzlüğü eleştirmeye başlamışlardır.

Türkler kendi dini inançlarına uymasa da, başka ülkelerin, örf ve adetlerine saygı göstererek, hoşgörüye geniş yer vermişlerdir. Atalarımız, dini inançlar ile "örf ve âdetler" sahasında bilinçli bir tolerans politikası izlemişlerdir. Bazen bu tolerans azınlıklar tarafından suistimal edilmiştir. Fakat ecdadımız çeşitli milletler ve dinler arasında denge kurarak, siyasi, kültürel ve dini "tolerans" sağlamışlardır.10

Hürriyetin en büyük düşmanı taassuptur. Hoşgörünün bulunmadığı yerde taassup bulunur. Taassup ise bir inanca, bir fikre, körü körüne bağlanma halidir. Bir inanca sıkı sıkıya bağlanma gereklerini yapma taassupla vasıflandırılamaz. Bu kelime bizde çok defa yanlış kullanılmaktadır. Meselâ İslam'ın bütün gereklerini yapan kişiye mutaassıp denir ki, bu yanlıştır. Taassupta, bir fikre sıkı sıkıya bağlanma yanında bir de saldırganlık vardır. Mutaassıp kişi kendisinin iştirak etmediği fikri ve kanaatleri hoş görmez, onları şiddet yoluyla yok etmeye hazır bir durumda bulunur. Taassup yalnız dinde değil, bütün fikri alanlarda görülen bir ruh hastalığıdır.

Hoşgörü, başka inanç ve kanaatlere saygılı olmak, farklı ifadelerden rahatsız olmama halidir. İfadesi kolay olan bu hâlin kazanılması zordur; köklü bir eğitim ve belli bir medenîlik seviyesi ister. Kendi inanç ve kanaatine sıkı sıkıya bağlı olan bir kişi pekâlâ hoşgörü sahibi olabilir.

Farklı inanç ve kanaat sahibine saygı duyma, onu hoş görme: Böyle bir davranış, insanların yetişme tarzlarının farklılığından doğan bilgi seviyelerinin değişik oluşuna ve her insanın anlayış ve kavrayışının aynı olmadığını kabullenmekle olur.11

İdareyi maslahatçılık ve yağcılık anlamına gelen "müdâhene", iyi karşılanmamış, yumuşak davranmak ve hoş geçinmek, "müdârât" iyi karşılanmıştır.

Lokman Hekim: "Şer ancak şer ile söndürülür" diyen yalan söylemiştir. Bu sözün doğrusu "Şer ancak hayır ile söndürülür" sözüdür. Nitekim ateş de ateş ile değil, su ile söndürülür.12

Haksızlıklar karşısında ses çıkarmamak zulme tepki göstermemek hoşgörü değil, zillet ve aşağılıktır.

B. Devir

XI. yüzyılın başından XIII. yüzyılın sonuna kadar Anadolu Selçuklu Devleti devam etmiş, bilhassa I. Alaaddin Keykubâd' ın saltanatı esnasında (1220-1237) siyasi, askeri, sosyal, kültürel fikri ve ekonomik sahalarda en yüksek seviyeye ulaşmıştır.13 Keykubâd'ın ölümünden sonra yerine geçen, şahsi meziyetlere sahip olmayan II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in, Selçuklu tahtına (1237-1247) oturması ile durum birden bire değişmiş, ilerleme devri duraklamaya yüz tutmuştu. Bu devir esnâsında meydana gelen olaylar, Moğol akınları, iç isyanlar, kardeşler arasında saltanat kavgaları, Selçuklu saltanatını sarsmış, Anadolu Selçuklu Devleti'nin siyasi, sosyal, kültürel ve fikri yapısında derin etkiler bırakmıştı.

Selçuklu ordusunun Moğollar tarafından 1243 tarihinde Kösedağı mevkiinde yenilgiye uğratılması, Selçuklu Devleti'nin merkezilik siyasetini sarsıp, Moğollara bağlı, haraç veren tâbi bir beylik haline getirmişti.14 Halk, Moğol akınları, işkence ve zulmünden, kıtlık, yoksulluk ve ağır vergilerden dolayı korku ve ümitsizliğe düşmüş, sığınacak yer aramış, bu

yüzden de tasavvuf şeyhlerine ve bilginlere aşırı derecede bağlılık göstermişti. Anadolu toprakları Selçuklu hâkimiyeti altına girdiği zaman, çeşitli milletlere mensup halk, düşünce bakımından kozmopolit bir yapıya sahip olup, taassuptan uzak ve çeşitli fikri cereyanların yayılmasına müsâit bir ortam vardı. Zira çeşitli fikrî akımlara sahip, âlimler, tarikat şeyhleri kendi hoşgörü düşüncelerini halka yayıyorlar, İslam'ın hoşgörü ortamını hazırlıyorlardı. Bu âlim insanlar halka ümit veriyorlar, onların sıkıntı ve güvensizliklerini gideriyorlardı. Anadolu Selçuklu Devri âlimlerinden Necmeddin Dâye (ö. M. 1256), Anadolu'ya gelince, Mirsat El-İbâd adlı eserinde, "Moğolların, fitne, fesat ve haksız yere adam öldürmelerle şehirleri harap ettiklerini, Hemedan'dan bazı âlim ve dervişlerle Erbil yoluyla Anadolu'ya geldiklerini, Selçuklu sultanlarının bu bölgeleri adâlet ve iyiliklerle ma'mür ettiklerini ve Anadolu şehirlerinden Kayseri'ye yerleştiklerini"15 kaydeder.

Daha önce Haçlı orduları, Kudüs'u fethetmek ve İslam'ı ortadan kaldırmak amacı ile Anadolu şehirlerini yakıp-yıkıp, halkı zulûm, kital ve yağma yaparak Kudüs'e kadar ulaşmışlardı. İmparatorun kızı Anna'nın ifadesine göre Bizanslılar "Türklere o kadar zalim davrandılar ki beşikteki çocukları da kaynar kazanlara attılar".16 Halk, Haçlı ordularının yağma ve işkencelerinden yeni kurtulmuştu ki, doğudan daha büyük tehlike olan Moğol tehlikesi baş gösterdi. Moğolların amaçları ülkeleri fethederek, zulûm, kital ve yağma yapmaktı. Moğollar Anadolu'da Kayseri, Sivas gibi şehirleri yağmalamış ve Müslüman halkı kılıçtan geçirmişlerdi. Anadolu Sel

çuklu Devleti görünüşte ayakta kalmışsa da gerçekte çökmüştü. Babailer isyan çıkarmış, halk Baba İlyas'ın halifesi olan Baba İshak'ın etrafında toplanmış, düzene kafa tutmuşlardı. Selçuklu Devleti, Frenklerden

yardım alarak ayaklanmayı bastırmış, Baba İshak da yakalanarak idam edilmişti. (H. 638/M. 1240)

Yunus Emre Anadolu'da düzen kalmadığını şöyle belirtmiştir:

Beyler azdı yolundan bilmez yoksul halinden

Çıktı zahmet gölünden nefs gölüne dalmıştır17

…………………………….

Gitti beyler mürveti binmişler birer atı

Yediği yoksul eti içtiği kan olısar18

Moğolların Anadolu'yu istilasından sonra 1308'de Selçuklu Devleti son bulmuş, merkezi otoritenin yıkılması ile, Anadolu Türk Beylikleri Dönemi başlamıştır.

Yunus Emre, gerek yaşantısıyla gerek eserleriyle Ahmet Yesevi'den sonra Anadolu'da Türk'ün, İslam'la kaynaşmasını sağlamıştır. Yalın ve sade bir dille tasavvufi düşüncesinin yayılmasını sağlamış, hoşgörü ve sevgi ortamının hazırlanmasında büyük rol oynamıştır.

Şeyh Ebû Said'le başlayan, hâkim Senâî (ö. 1151) ve Feridüddin-i Attar (ö. 1220) ile gelişen sufîlik cereyanı, XIII. yüzyılda Anadolu'da pek yaygın bir hale gelmişti. Moğol istilası önünden kaçıp gelen, Fahrüddûn-i Irakî (ö. 1289), Necmüddin Daye (ö. 1253) ve Evhâdüddîn-i Kırmanî (ö. 1237) gibi tanınmış şâir ve şeyhlerin Anadolu'ya sığınmaları ve Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabi (ö. 1240), Üvey Oğlu Sadruddin-i Konevi (ö. 1247) gibi şâir ve âlimlerin çalışmalarıyla, fikri hoşgörü ortamı hazırlanmıştır.

Anadolu'da Sünni tarikatlardan başka Babâîler, Kalenderîler, Haydarîler, Melâmîlerin varlığı bunların görüşlerini benimseyen kimselerin olduğunu da gösterir.

İnsan sevgisi ile dolu olan, tasavvuf ehli, ırk ve renk farkı gözetmeksizin bütün insanlara, aynı sevgi ve hoşgörü ile bakmıştır.

Mevlâna Celaleddin-i Rûmî'nin Müslüman olmayan kişilere gösterdiği saygı, insanı şaşırtmaktadır.19

Haçlı seferlerinde sayısız Müslümanın kanını döken, şehirler yakıp-yıkan Hıristiyanlara ve onların papazlarına karşı Mevlânâ'nın gösterdiği müsamaha-hoşgörü, gerçekten onun sonsuz insan sevgisini ve hoşgörüsünü göstermektedir. Mevlânâ'nın inanmış bir Müslüman olarak "Pergel gibi bir ayağımla şeriat üstünde sağlamca durduğum halde diğer ayağımla yetmiş iki milleti dolaşıyorum"20 diyerek, İslam dininin müsamahâ anlayışını dile getirmektedir. Mevlânâ'nın yaşadığı XIII. yüzyıl, Selçuklu Devleti'nin dinî, siyasî, içtimaî ve ekonomik bakımdan yapı değiştirdiği bir asırdır. Ülkede, savaş, kıtal ve yağmalara rağmen Müslümanlarla, gayrimüslimler arasında içtimai ve ekonomik siyasi ilişkiler kesilmeden devam etmiştir. Bu ilişkiler arasında birçok gayrimüslimin din değiştirerek (ihtida olarak) İslam'ı kabul ettiklerini görüyoruz.

Türkler Anadolu'ya geldikleri zaman yerli halkı imha etme (asimilasyon) siyaseti gütmemişler, baskı ile din değiştirmeye zorlamamışlardır. Anadolu'da halen birçok gayrimüslimin dinlerini, kültürlerini ve ibadet yerlerini muhafaza etmeleri, bunun en açık delilidir. İslam dinin de inanç bakımından, zorlama yoktur. Gayrimüslimlerin, Müslüman olması uzun yıllar neticesinde olmuştur. Din değiştirme yani ihtida olayı psikolojik meseledir. İnsan psikolojisini ve ruhi yapısını iyi bilen gönül erleri, mutasavvıftır, İslamî yaşayış ve davranışlarıyla, halka İslamı güzel sunmasını bilmişler ve bu sahada başarılı olmuşlardır.21

Anadolu Müslüman ve Hıristiyan kavimleri arasında bir köprü vazifesi görerek, dünya ticaret yollarına açılması, ileri ve zengin bir ülke haline gelmesi, Selçuklu fethinin en önemli sonuçlarından biri olmuştur. Selçukluların geniş bir dinî müsâmaha ve hürriyet bahşetmeleri, bazı Hıristiyanları kendilerine bağlamış ve Bizans'a karşı nefretlerini artırmıştır.

Bizanslı tarihçi Niketos da, Sultan I. Keyhüsrev’in Rumlara getirdiği âdil idare hakkında şunları yazar: “Bu kadar iyi muamele, esirlere vatanlarını unutturdu. Birçok yerlerin halkı onun memleketine göç etti”.22 II. İzzettin Kılıçarslan’ın (1155-1192) Malatya Patriği Süryani Mihael’e yazdığı bir mektubunda onun duaları neticesinde, Bizans’a karşı zaferler kazandığını belirtmiştir.

II. Gıyaseddün Keyhüsrev’in zevcesi Gürcü Melikesi’nin Selçuk sarayında, bir papaza ve özel bir kiliseye İslam’a girinceye kadar sahip olması, sultanının ne kadar, din hürriyetine değer verdiğini göstermektedir. Hatta sultanların huzurunda çeşitli dinlere mensup alimler dinî ve felsefî sohbetler ve münakaşalar23 yapıyorlardı. Gerçekten Müslüman Türklerle Hıristiyan yerliler arasında müşterek ziyaretgahlar, müşterek hayat ve kültür teşekkül etmişti. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Yunus Emre gibi geniş bir insanlık görüşü ile meydana gelmiş düşünür ve mutasavvıflar, bu içtimai muhitin eserleriydi. Bu yüce insanlar toplumun ictimai yapısını gösteriyordu.

C. İslâm ve Hoşgörü

İslam dini doğduğu zaman, Müslümanlar Mekkeli müşriklerden zulüm ve işkence görünce, Hz. Muhammed (s. a. v.) zulüm gören bu Müslümanları Habeş Kralı Hıristiyan Necaşi’nin ülkesine gitmelerine müsaade etmişti. Necaşi de ülkesine gelmiş olan bu Müslümanları korumuş ve onların orada kalmasına izin vermişti. Hz. Muhammed (s. a. v.), Necâşi öldüğü zaman, gıyabında Medine’de cenaze namazını kıldırmıştı.24

Kur’an-ı Kerim’de ve hadis-i şeriflerde Hz. İsa (a.s.) öğülmüş ve O’nun Peygamberliği bütün Müslümanlar tarafından kabul edilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de kitabî dinler, bâtıl dinlerden daha üstün tutulmuştur.25 Yine Kur’an, dini yolların farklı olduğunu ve hidâyete ermenin de, Allah’ın dilemesine bağlı olduğunu belirtmiştir: “Sizden her biriniz şeriat (din), bir

yol belirledik. Allah isteseydi, hepinizi bir tek ümmet yapardı, fakat sizi verdikleriyle sınamak ister”.26

Cenâb-ı Hak, inanç yönünden insanı serbest bıraktığını belirtir: “Allah isteseydi bütün insanları hidâyet yoluna (İslam’a) girdirirdi”.27

Hz. Muhammed (s.a.v.), davranışı ve güzel ahlakı ile herkese örnek olmuştur. Hz. Muhammed’e (s.a.v.) on yıl hizmet etmiş Enes (r. a.), O’nun güzel davranışını şöyle değerlendirmiştir: “Resûlüllah (s.a.v.) on yıl hizmet ettim. Bir kere bile canı sıkılıp, öf, niçin bunu böyle yaptın, neden şunu şöyle yapmadın, diye beni azarlamadı”28 buyurmuştur.

Hz. Muhammed’in (s.a.v.) yüksek ahlâkı Müslümanlar tarafından örnek alınmıştır. Zaten Hz. Muhammed (s.a.v.), “Ben ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim”.29 buyurmuştur.

Hz. Muhammed’in (s.a.v.) üstün ahlâkı ümmetini etkilemiş ve bu sayede Müslümanlar güzel ahlâka sahip olmuşlardır.

Peygamberimize ve eshabına her türlü işkence ve zulmü lâyık gören Mekkelilere karşı, Mekke’nin fethi günü, Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz Yusuf’ın (a.s.) kardeşlerine: “Bugün size geçmişten dolayı azarlama yok”30 ayetini okuyarak, hepsini affetmişti.

O, bütün insanlara eşit davranmış, zengin-fakir, asil-köle farkı gözetmemiştir. Mekkenin fethi sırasında, Fatma adlı soylu bir âileden bir kadın hırsızlık yapmıştı. Bazı kimseler aracılık yaparak, Peygamberimizden affını istemişlerdi. Resûl-i Ekrem: “Sizden önceki ümmetlerin helâk edilmeleri ancak şu sebepledir: Onlar, içlerinden zengin ve soylu bir kimse hırsızlık yaptığı zaman onu bırakırlar, fakir ve zayıf kimse çaldığında ise ona cezâ verirlerdi. Allah’ a yemin ederim ki, Muhammed’in (s. a. v.) kızı Fatma da çalmış olsaydı muhakkak elini keser, cezâsız bırakmazdım”31 buyurdu.

Hz. Muhammed (s.a.v.) doğruluktan ayrılmaz, şu olay O’nun doğruluğunu gösteren âlametlerden biridir. O, yakın akrabalarını İslâm’a davet etmek için Safâ tepesine toplar: “Size şu dağın arkasında düşman atlılarının bulunduğunu söylersem, bana inanır mısınız? dediği zaman: Hepimiz inanırız. Çünkü sen yalan söylemezsin”32 diye cevap vermişlerdi.

Resülallah son derece cömertti eline geçeni muhtaçlara dağıtırdı: “Ben ancak dağıtıcıyım, veren Allah’tır”33 buyururdu.

Müslümanlar tarafından Peygamber’in ahlakı örnek olarak alınmıştı. Cenab-ı Hak, Peygamberinin ahlakını methetmiş Kur’an-ı Kerim’de “Şüphesiz sen en üstün bir ahlak üzeresin”34 buyurulmuştur.

Hz. Peygamber iş ve davranışlarında Kur’an’ın emir ve nehiylerine uymuştur.

Peygamberimizin Hanımı Hz. Âişe’den (r.a.)’ dan ahlakı sorulunca, Hz. Âişe: “Siz Kur’ân-ı Kerim okumuyor musunuz? O’nun ahlakı Kur’ân’dan ibarettir”35 diye cevap vermişti.

Cenâb-ı Hak, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ahlakını methetmiş ve örnek alınmasını istemiştir: “Sizin için Allah Resûlü’nde en güzel örnek vardır”. 36

Hz. Muhammed (s.a.v.) nazik tabiatlı, insanlara karşı sert ve kaba davranmaz, ağzından sert ve çirkin söz çıkmaz, yumuşak huylu bir insandı. Kur’ân, O’nun bu ahlâkını şöyle belirtir: “Allah’ın rahmeti eseri olarak, sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı kalpli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi”.37

Ashabında beğenmediği fiil ve davranışlar gördüğü zaman “içinizden bazı kimseler, şöyle şöyle yapıyorlar.”şeklinde eleştirir, kim olduklarını belli etmeden, yanlış ve hataları düzeltirdi. “Kimsenin sözünü kesmez, konuşması bitinceye kadar dinlerdi. Tartışmayı sevmez, sözü gereğinden çok uzatmazdı. Kendini ilgilendirmeyen şeylerle meşgul olmaz; kimsenin

gizli hallerini araştırmazdı. Allah'a hürmetsizlik olmadıkça şahsına yapılan kötülükleri, ne kadar büyük olursa olsun, bağışlar, eline imkan geçince öç almayı düşünmezdi".38

Mü'min, kendisine yapılan zulme karşı koyarken adaletten ayrılmadığı gibi, zulmeden düşmana da körü körüne boyun eğmemelidir. İslam'da köle edinmek iyi karşılanmamış, Kur'ân'da doğrudan doğruya köleliğin mübah olduğuna dair sarih bir hüküm de yoktur.39 Hz. Muhammed (s.a.v.) de, hayatı boyunca hiçbir insana köle muamelesi yapmamıştır, yalnız kölelik müessesesi "mukabele bi'l misl" olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte İslam, köle azat etmeyi en makbul amellerden saymıştır.

İslamiyet'te harp, bütün insanlara rahmet, adâlet ve eşitliği ulaştırmak amacıyla yapılmıştır. Zulüm, haksızlık, fitne ve kötülük karşısında seyirci kalmak İslam'ın iyiliği emir, kötülüğü nehiy prensibine aykırıdır. İslam'da harbin gayesi Allah'ın adının yüceltilmesi ve Allah'ın adının hâkim olmasına içindir.40 Hz. Muhammed'de (s. a. v.) ısrarla cihât üzerinde durmuş, O'nun, "Müşriklerle mallarınız, bedenleriniz ve dillerinizle cihât ediniz".41 Hadisi, cihâdın yalnız kılıçla değil, iş, söz, mal ile de yapılabileceğini açıklamıştır. İslam'da cihad bir vasıtadır. Asıl gaye Allah'ın adının yüceltilmesidir (ilâ'yı kelimetullah).42 Selçuklu sultanları da, İslam'ın hâmisi sıfatıyla iç ve dış düşmanlarla mücâdeleden geri kalmamışlardır.

Müslüman hükümdarlar, zulüm gören gayrimüslimlere adâlet ve hak hukuk kapılarını açarak onlara ümit vermişlerdir. Anlaşma yaptıkları hasımlarına karşı ahde vefa göstermişlerdir. Gustane Lebon: "Tarih, Müslümanlardan daha merhametli bir fatih tanımaz"43 demiştir.

İslam'da cihat davetinin temelinde fazilet ve adâlet görülür. Zulme karşı aynı şekilde karşılık verilmesi esastır. Cenâb-ı Hak: "Size harp açanlarla

Allah yolunda, siz de döğüşün. Aşırı gitmeyin. Şüphesiz ki Allah aşırı gidenleri sevmez”.44

İslam, insanlığı aşağılık kabul etmeyen bir müsamaha anlayışı getirdi. Bu müsamaha anlayışı şerre teslim olma ve kötülüklere imkan verme şeklinde değil. Kur’an-ı Kerim’de: “Ne iyilik ne de kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel (haslet ne ise) onunla önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse bile sanki yakın dostun olmuştur”.45

Düşmanda olsa bile ceza işlemi, hak ölçüleri dahilinde olmalı ve aşırı gidilmemelidir.

Kişi din edinmede ve seçmede hür olmalı ve dinde zorlama yapılmamalıdır. Kur’an-ı Kerim’ de: “Dinde zorlama yoktur. Hakikat iman ile küfür apaçık meydana çıkmıştır”.46

İslam, mü’mine inancı konusunda işkence ve baskı yapmayı fitne olarak kabul etmiş, fitne ise “katl” den47 daha fena olduğu açıklanmıştır.

İslam, kişinin düşünce ve inanç hürriyetini teminat altına almış ve ikamet edeceği yer hususunda da serbest bırakmıştır.

Cenâb-ı Hak, gerçek hoşgörülü mü’minlerin vasıflarını şöyle belirtmiştir: “Bunlar, bollukta ve darlıkta verirler, öfkelerini kontrol ederler, insanların kusurlarını affederler. Allah iyi davrananları sever”,48 “O Rahman’ın kullarıdır ki, yeryüzünde alçak gönüllü yürürler; câhiller onlara söz attığı vakit “selametle” derler”.49 “Sen hatırlat, öğüt ver. Sen sadece hatırlatıcı ve öğüt vericisin. İnsanlara başka yol ile hâkimiyet kuracak değilsin”.50

İslam’da insanlar arası münasebetlerin temeli adâlet olup ve bütün insanlar adâlet önünde eşittir. İnsanların mükafât ve cezası yaptıkları işlere göredir. Kur’ân, düşmanlara bile adâletle davranmayı emreder: “…Bir kavme olan kininiz, sizi adâlet yapmamanıza sevk etmesin. Adâlet yapın ki o, takvaya çok yakın olandır”.51

İslam'da adalete son derece riayet edilir ki, harp hali olsun, sulh hali olsun, insanlar arasında şaşmaz adâlet ölçüsü uygulanır. Hakların kaybolmasına göz yumulup, bu sahada müsamaha gösterilmez. Adaletin uygulanmadığı yerde Hak'ın yüceltilmesi imkansızdır. Neticede zayıfların gördüğü zulme "dur" diyecek bir adâlet mekanizması yani devlet olmalıdır.

Hz. Muhammed (s. a. v.), mü'minlere şöyle emirler vermiştir: "Kabul ettiğiniz bütün taahhütlere sadık kalınız. Düşmana karşı bile olsa sözünüzden caymayınız ve kimseyi aldatmayınız. Ölülere eza etmeyiniz. Çocukları, kadınları, ihtiyarları ve din adamlarını vurmayınız. Mukaddes sayılan eşyayı, bahçe ve tarla mahsullerini yok etmeyiniz"52

XIII. Asırda Hoşgörü

Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'nun sosyal yapısı, idarecileri etkilemiş, çeşitli kültürlerin, milletlerin ve dinlerin bulunması, Anadolu'da taassuptan uzak yönetimi hazırlamıştır. Henüz Anadolu Selçuklu Devleti kurulmadan önce, Büyük Selçuklu Sultanı Melihşah (ö. 1092) Devri'nde dinler ve mezhepler üstü bir siyaset takip etmiştir. Ermeni tarihçisi Mateos, Melihşah' ın Hıristiyanlara pek iyi davrandığı için, şehir ve kasabalarda bulunan Hıristiyanlardan birçoğunun onun idaresi altına, kendi istekleri ile girdiklerini belirtir. Bizans idarecilerinin halka zulümleri sebebiyle, Anadolu' da Türkleri kurtarıcı olarak kabul etmişlerdir. Hatta Anadolu'da bulunan Ermeniler ve Süryaniler, Türk taraftarı oldukları için İmparator Alexs, İstanbul'daki kiliselerini yıkmış ve papazlarını kovmuştu.53 Yakubî ve Ermeni kiliseleri mensupları, Bizans hâkimiyetinin sükûtune sevinmişler ve Türklerin hâkimiyetini tercih etmişlerdi.54

Türk uyruğuna giren gayrimüslimler, din, dil ve örf ve adetlerini korudukları için, Selçuklular idâresine güven duymuşlar. Tarihçi Claude Cahen, Türk idâresinde, ırk ve dini kavgalar olmadığından, Müslümanlarla Hıristiyanlar birbirleriyle yakın ve dostane ilişkiler kurduklarını belirtir.55

Anadolu’da XIII. asırda, Yunus Emre hoşgörü, sevgi, barış, saygı ve insana değer veren şiirler söylemiştir. Halbuki bu asırda Avrupa’da Protestanlarla Katolikler arasında uzun müddet devam eden dini savaşlar, kıtaller ve işkenceler akla gelir. Katolik Sir Thomas More (1477-1535), meşhur Utopia’sında dini hoşgörüyü savunmuş, Utopus, Muzaffer olunca ilk işi, din özgürlüğünü başlatmak olmuştur. Buna göre her insan istediği dini seçmede hür olmalı ve çeşitli dinlere mensup insanlar bir arada serbest olarak yaşamalıdır.56

Yunus’un hoşgörüsü kötülüklere göz yumma şeklinde değil, sevgi, barış ve dostluğa dayanır;

Ben gelmedim dava için
Benim işim sevi için
Gönüller dost evi için
Gönüller yapmaya geldim.57

Yunus’ta sevgi ve hoşgörünün iç içe olduğunu “Yaratılmışı hoş gördük, Yaradan’dan ötürü”, veya “Yaratılmışı severiz, Yaradan’dan ötürü” mısraları ile belirtir.

Yunus insanlar arasında ırk ve din ayrılığına da yer vermez, O’na göre bütün insanlar, insanlığın birer üyesidir.

Cümle yaratılmışa birlik ile bakmayan
Hakka müderris ise hakikatte asıldır.58

İnsan ne kadar bilgili ve kültürlü olsa da, bütün yaratılmışlara bir nazarla bakmasını bilmelidir.

Yetmiş iki millete birlik ile bakmayan
Şer’in evliyasıysa hakikatte asidır.59

Yunus Emre, yaşantısıyla, Ahmet Yesevi’den sonra Türk’ün İslamlıkla derinlemesine kaynaşmasını sağlamış, sade bir dille Anadolu’da tasvvufî düşünceyi ve hoşgörü ve sevgiyi ikame etmiştir.

Ayrıca bu asırda Anadolu'da büyük nüfuza sahip olan, tarikatı ve şöhreti her tararfa yayılmış Hacı Bektaş Veli'nin halk üzerindeki etkisini unutmamak gerekir, O da sevgi, barış ve hoşgörü ortamını hazırlamıştır.

İbn Batuta Anadolu gezisi sırasında Germiyan Bey'i Mehmet Bey'i ziyaretinde, sarayındaki Yahudi Hekime, hâfızlardan daha fazla saygı gösterildiğini görünce Bey'in bu davranışını beğenmez. Bu bilgiden de anlaşılıyor ki, Anadolu Beğliği sarayında, Yahudi hekim serbestçe doktorluk yapabilmektedir.

II. Kılıçarslan, İslâmi içtihad müessesesini çalıştırmak istediği zaman, Musul Suriye Atabeği olan Nureddin Muhammed, Sultan'ı imanını yenilemeye davet etmiş; O da, ülkesinde taassub gösteren insanlara, Atabeğ'in ülkesine gitmesini tavsiye etmiştir.60

Diğer ülkelerde tekfir edilen Muhyiddin Arabi, Konya'da fikir hürriyetine kavuşup, saygı görüyordu. Evlatlığı olan Sadreddin Konevî'de, O'nun eserlerini şerhedip, fikirlerini yayarak, pek çok taraftar topluyordu.61 Muhyiddin Arabi bilgisiz insanların başkalarını küçümseyeceğini ve bilginin insana hoşgörü duygusunu kazandıracağını, başkalarına hoşgörü ile bakmanın en üstün fazilet olduğunu bildirip, "herkesi gelişigüzel tekfir etmeyin"62 diye tavsiyede bulunuyordu.

Anadolu Selçuklu sultanları yüksek İslam-Türk terbiyesi ile yetişmiş, taassuptan uzak, münevver insanlardı. Sultanların bazıları Arapça, çoğunluğu Farsça bilip, bu dilde şiirler yazabiliyorlardı.63 Sultan I. Alâaddin Keykubâd, bilgili ve kültürlü bir sultan olduğu gibi, çeşitli sanatlarda mahâreti olduğu rivâyet edilmektedir.64

Bu devir âlimlerinden Necmeddin Daye (ö. 1256), kendisine düşmanlık besleyenlere karşı hoşgörüyle şöyle seslenir:

"Düşmanımız bahtiyar olsun

Dünyada ömür boyu mutlu olsun

Kim ki bizim yolumuza diken koyarsa

Bizim dikenimiz onun yolunda gülistan olsun.65

Anadolu’da Moğol işgalinin te’siri çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Moğolların çeşitli mezhep ve tarikatlara karşı ilgisiz kalışları, birçok tarikat şeyhlerine propaganda imkanını sağlamıştı.66 Türkler, İslamiyet’i kabul ettikten sonra, düşünce ve temayüllerine uygun gelen tasavvufî tarikatlara girmişlerdi.

İşte böyle bir ortamda, Anadolu’da hoşgörü ve fikir hürriyeti gelişmişti. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmi, Farsça gazellerini semâ esnasında okuyor ve her sınıf halktan insanlar dinleyip, zevk duyuyordu.67 Mevlânâ her sınıf insanla ünsiyet kurduğundan devrinde eleştiriye uğramış, O da bu eleştiriye karşı, “Mansûr’umuz hallaç değil miydi, Buhârâlı Ebûbekir bez dokumaz mıydı, bir başka kamil camcı68 değil miydi,69 diyerek san’atların manevi ve fikri sahada ilerlemeye engel olmadığını belirtmişti”. Yine Mevlânâ, devrinde her sınıf halkla konuşur, tanışır, onlarla sohbet eder, ırk, renk ve din farkına bakmaz ve dostluklar kurar. O’nun gayrimüslimlerle ünsiyetine dair birçok rivayetler70 de vardır. Haçlıların kılıcı Müslümanların kanı ile boyanmış olduğu bu asırda Mevlânâ’nın evinde Hıristiyan usta serbestçe çalışır;71 O, sevgi ve muhabbetin her türlü aybı örteceğini72 ve “başkalarında kusur bulan kimsenin kendi içindeki kötülüğü aksettirmiş olacağını ve insan iyilik aradı mı, kötülük kalmayacağını”73 belirtir.

İnsanlar arasında gelişen dostluk, sevgi ve hoşgörü sayesinde, dini ve insani müsâmaha da gelişmişti. Selçuklular genellikle Sünniliğin dört mezhebinden Hanefi ve kısmen de Şafi’i mezhebine mensuptular. Hanefilerin itikatta İmamı Ebû Mansûr Mâturidi (ö. H. 944),74 insanda irâde-i cüz’iyyeyi vaz’etmek sureti ile akla, Türk örf ve âdetlerine yer verdiğinden, Türkler arasında, bu itikâdi mezhep daha fazla yayılmıştı.75

İbn Batuta, Anadolu gezisi esnasında, müşahedelerine dayanarak, Müslüman halkın çoğunluğunun hanefi mezhebine mensup olduğunu, aralarında kadeci, râfizi, mu'tezile, hârici ve ehl-i bid'at bulunmadığını belirtir.76

Anadolu'da, tasavvuf şeyhleri, manevi birlik, sevgi ve hoşgörü ortamı hazırladıkları gibi, Ahi teşkilatlarının kurulması ile de san'at ve kültürün gelişmesinde, büyük

katkıları olmuştur. Ahi Teşkilatı (Futüvve), çok eski kaynaklara giden ve birçok ahlak kaidelerini bünyesinde taşıyordu.77 Anadolu'da, daha çok tasavvufi ve iktisadi bir esnaf teşekkülü mahiyetinde ahilik teşkilatı pek fazla gelişmişti. Her mesleğin en usta hürmete layık pirine "Ahi" adı veriliyordu.78

Ahi teşkilâtına mensup olan her futûvvet ehli, dünyadan el çekmeyen, doğru, çalışkan ve yalnız ihvane değil, bütün insanlara karşı yardımlaşmayı şiâr edinmiş kimselerdi.79 XIII. asrın sonlarına doğru, devlet otoritesinin sarsıldığı zamanlarda, Ahi Teşkilatları gücünü göstermiş, şehir hayatında fa'al rol oynamışlardı.80

İlk devirlerde Anadolu'ya gelen Türk sûfisi sadece şeyh veya postnişin değil, aynı zamanda alp-eren gazi, emir ve ahidir. Türk Sûfisi vasıtasıyla gelişen tasavvuf akımları, fütüvvet ehliyle de halk sınıflarına yayılmıştı.81

Herkes çalışma ve gayretine göre dünya ve âhiret kazancı te'min edineceğini İslam âlimleri ve tasavvuf şeyhleri halka anlatmış. Bu arada cüz'i iradeyi inkar ederek, her türlü işi kendilerine mübah görerek zevk-ü safâya dalan bazı sapık fikirli insanlarda vardı. Mevlânâ bu sapık fikirli insanları eleştirir; iki iş arasında tereddüt etmeyi,82 suçluya kızmayı, kişinin fiilinde ihtiyaç ve iradesinin olduğuna delil gösterip,83 çalışıp ve her türlü tedbiri aldıktan sonra tevekkül etmeyi,84 hürriyeti her şeyin üstünde tutup, cenâze gibi kimsenin sırtına yük olmamayı,85 bir iş veya bir san'atla

meşgul olmayı, etrafındakilere tavsiye etmiştir.[86] Böylece çalışma ve gayreti teşvik etmiş, tembelliği, ataleti, miskinliği yermiştir. Gerçek sûfiler, kendileri çalışıp, gayret gösterdiği gibi etrafındaki insanlara da çalışmayı tavsiye etmiştir. Yunus Emre:

Düriş kazan yi yidür
Bir gönül ele getür.
Yüz Kâbe'den yiğrektür
Bir gönül ziyareti[87]

Gönül elde etmek için çalışıp kazanarak insanlara dağıtmak, iyilik ve ihsanda bulunmak, kimseye muhtaç olmamak gerekir. Tarikat ehli kimseler zulûm karşısında direnmişler, zalim Moğollar arasında kalarak onları İslam'a ısındırarak, zulümlerini en aşağı seviyeye indirmişlerdir. Bizzat Şeyh Necmeddin Kubra, Harezm'de Moğollarla savaşarak şehit (1221) düşmüştür.

Selçukluların ilk devirlerinde Anadolu'ya yerleşen alimler, dervişler, köylere isimlerini vermişler, elinin emeği ve alnının teriyle toprağı işleyerek, yerleşmişler, bağ, bahçe yetiştirip, zaviyeler açarak, garbe doğru ilerleyerek, toprak işleri ile uğraşmışlar.[88] Şeyh Edebali (ö. 1326) çevresindekilere; "Toprağa bağlanın, suyu israf etmeyin, ilim sahiplerini gözetin, ağaç dikin[89]" diye tavsiyelerde bulunuyordu.

İlk devirlerde tekke ve zaviyeler cemiyet hayatında büyük rol oynamış, buralarda tebliğ ve irşâda ehliyetli elemanlar yetişmiş, yetiştirdiği elemanlar cemiyet içerisinde önemli görevler yapmışlardı.[90] Başlangıçta tekke ve tarikat mensupları, birlikten mahrum halk kitlelerini aynı idealler etrafında toplayarak, merkezi otoritenin te'sisinde önemli rol oynamışlardır.

Avrupa'da Orta Çağ taassubu hüküm sürerken Konya'da II. Kılıçarslan (1115-1192) huzurunda Müslüman ve Hıristiyan alimler arasında felsefi münakaşalar yaptırıyordu.[91]

Anadolu’da hoşgörü ortamı hazırdı. Sevgi ve hoşgörünün her türlü ayıbı örteceğini; Mevlânâ bu devirde şöyle açıklar; “ Hoş görme gözü, her türlü ayıba karşı kördür. Hoşgörmezlik, bütün kötülükleri meydana çıkarır”. Mevlânâ bu açıklamasının devamında şöyle der: “ Bir şeye olan sevgin, seni kör ve sağır yapar”;92 “Göz ayıpları görmeye başlayınca, sevginin azaldığını bil. Görmüyor musunuz ki, merhametli bir anne kendi sevgili çocuğunun hiçbir şeyinden iğrenmez ve çekinmez”.93

Bu misallerden anlaşıldığı üzere sevgi azaldıkça hatalar meydana çıkar. Zira anne çocuğunun her türlü hareketini sevgi ile karşılar. Çünkü anne çocuğunu sever, sevgi ise her türlü kusurlara karşı kör ve sağırdır.

Mevlânâ’ya göre insanlara hoşgörülü davranmak için onların huy ve mizaçlarını da bilmek gerekir. O bu konuyu açıklamak üzere, itriyatçılar çarşısından geçerken ıtr ve misk kokusundan bayılan bir debbağın hikâyesini anlatarak açıklar; “Bir debbağ ıtriyatçılar çarşısından geçerken güzel kokuların etkisi ile bayılıp düştü. Halk başına toplanarak ayılması için kimi gül suyu kimi tütsü yapıyordu. Bu sırada debbağın kardeşine, kardeşinin ıtriyatçılar çarşısında bayıldığını haber verdiler. Kardeşi hemen koşarak debbağın yanına geldi. Gizlice yanına aldığı köpek pisliğini, gizlice kardeşine koklattı. Debbağ bu pis kokunun etkisi ile ayıldı. Halk acaba ne okudu ki debbağ birdenbire ayıldı, diye hayrette kaldılar”.94

Mevlânâ bu hikayesinde herkesin her şeye aynı tepkiyi göstermeyeceğini anlatmak istemiştir. İşte biz karşımızdaki insanları etkilemek için onların huy ve mizaçlarını bilmemiz gerekir. Her insan âleme kendi görüş açısından bakar. Mavi gözlük camı takan kimse güneşi mavi görür, yeşil gözlük camı takan kimse ise yeşil, beyaz cam da eşyayı daha net gösterir. Mevlana bu konuyu açıklamak üzere şu kıssayı anlatır: Ebu Cehil, Hz. Muhammed’i (s. a. v.) görünce, “Beni Haşim’den ne çirkin bir çehre zuhur etti” dedi. Hz. Muhammed (s. a. v.) O’na dedi ki: “Haddini

tecâvüz ettinse de doğru söyledim". Sonra Hz. Ebu Bekr (571-634) Hz. Muhammed (s. a. v.) görüp; "Ey güneş, sen ne doğudansın, ne batıdansın latif bir surette parla! Âlemi nurlandır". dedi. Hz. Muhammed (s. a. v.) dedi ki: "Ey aziz! Ey değersiz dünyadan kurtuldun, doğru söyledin".95 Bu kıssaya göre iyilik ve kötülük değerlendirmesi izafidir. İnsan daima kendi görüş açısından baktığından, görüş aynasında kendi iç alemini seyreder. Hz. Muhammed (s. a. v.) bu yüzden de, dost ve düşmana, her ikisine de hak verir. Çünkü her ikisi de kendi içini aksettirmiştir.

Bazı tasavvuf ehli müsamaha anlayışına daha da ileri götürerek kendilerine yapılan ağır hakaretleri hoşgörüyle karşılayarak iyi yönde tevil etmişlerdir. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmi'nin çağdaşı Evhaduddin Hamid b. Ebi el-Fahr Kırmani96 bir yerde oturuyordu. Bazı kötü ve Hak'tan uzak insanlar şeyhe hakaret ettiler. O'na, "Ey köpek! Ey eşek adam!" dediler. Şeyh buyurdu ki: "Her bir kötü söz için bir dinar altın versinler". Şeyhin müritleri: "Bu adam dövmeyi ve eziyeti hak etmiştir". Dediler. Evhaduddin buyurdu ki: "Siz bilmiyorsunuz. O, beni medhetmektedir, beni övüyor ve takdir ediyor" dedi. Müritleri "nasıl övüyor?" dediler. Şeyh: "O'nun köpek demesi yani, vefalı, efendisinin kapısının muhâfızı, eşşek demesi de yani, sabırlı ve azık taşıyan demek istiyor. Bunların hepsi benim vasıflarımı övmedir, hakaret değildir" buyurdu.97 Bu olayda şeyh kendisine yapılan hakareti soğuk kanlılıkla karşılıyor, kötü sözlerini iyiye yorumluyor.

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmi devrinde her sınıf insanla konuşur, tanışır, onlarla sohbet eder, ırk ve din ayrılıklarına önem vermez ve onlarla dostluklar kurardı. O'nun Hıristiyanlarla ünsiyetine dair birçok rivayetler de98 vardır. Bahaddin Bahri'den99 rivayet edilir ki: "Bir gün bir Rum usta Mevlânâ'nın evinde ocak yapıyordu. Dostları şaka yollu Rum usta'ya: "Niçin Müslüman olmuyorsun? Dinlerin en iyisi İslam Dinidir" dediler. O da: "Elli seneye yakındır ki, İsâ dinindeyim, dinimi terk etmek için ondan

korkuyorum ve utanıyorum” dedi. Ansızın Mevlânâ Hazretleri kapıdan içeri girdi ve “İmanın sırrı korkudur. Her kim Tanrı’dan korkmuşsa o Hıristiyan da olsa din sahibidir, dinsiz değildir” buyurdu ve tekrar dışarı çıktı. O zaman Hıristiyan usta imana gelerek, Müslüman oldu. İslam yoluna girip, halis mürid oldu.100

Mevlânâ’nın geniş müsamaha ve hoşgörüsü sayesinde Hıristiyan Usta hiçbir baskı olmadan Müslüman oluyor. Hıristiyanken dininden dolayı da onu kimse hakir görmüyordu. Müslümanlar arasında yaygın şöyle bir kanaat var. Kafiri hor görmek doğru olmaz, insanın sonunun ne olacağı belli olmaz. Mevlâna’ya devrinin âlimleri: “Amellere, neticelerine göre hükmolunur”. Hadisinin sırrını sordular. Mevlâna, bu hadisin varit olmasının sebebini şöyle anlatır: Hz. Peygamber devrinde günah ve kötülükleri ile tanınmış bir genç vardı; bu genç ansızın öldü. Akrabası, gencin yaptıklarından son derece utanç duyduklarından onu geceleyin gömdüler. Sabahleyin Cebrâil-i Emin gelip Muhammed-i Emin’e “git namaz kıl” diye haber verdi. Hz. Muhammed Mustafa (s. a. v.) hayretle bunun hikmetini sordu. Cebrâil tekrar Tanrı’nın huzuruna gidip geldi ve Yüce Tanrı, o genç son nefesinde, “Tanrı’dan başka Tanrı olmadığına, Hz. Muhammed’in O’nun kulu ve elçisi olduğuna şehâdet ederim” diyerek şehâdet kelimesini getirdi ve günahlarına tövbe etti. Ben de o anda, ona acıdım ve onun günahlarını bağışladım” buyurdu, dedi. Bunun üzerine Peygamber Hazretleri sevinçle: “Amellere sonuçlarına göre hükm olunur” buyurdu.101 Yine Mevlânâ Mesnevisinde: “Hiçbir kâfire hor bakmayın, zira o, Müslüman olarak ölebilir. Ömrünün sonundan ne haberin var ki, ondan tamamiyle yüzünü çeviriyorsun”:102 “Tanrı; beni çağırdı mı, suçluda olsan, putperest te olsan ben yine icâbet ederim”. buyurdu.103

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmi ve halefleri türlü din ve mezheplere mensup müritleri etrafına toplayıp, birleştiriyor ve yükseltiyorlardı. Moğol istilası

esnasında hükümetsiz kalan Malatya'da Müslüman ve Hıristiyan Halk, Süryani Patriğin idaresinde müşterek bir idare kurmuş ve iki cemaat birbirlerine sadakat yemini yapmıştı.104

Anadolu, Müslüman ve Hıristiyan kesimleri arasında bir köprü vazifesi görerek, dünya ticaret yollarına açılmasını, ileri ve zengin bir ülke olmasını sağlamıştır.

Selçukluların geniş bir dini hoşgörü ve hürriyet sağlaması, bir kısım gayrimüslimleri kendilerine bağlamış ve Bizans'a karşı da nefretlerini artırmıştır. II. Kılıçarslan dostu II. Malatya Patriği Süryani Mihael'e yazdığı mektubunda duaları sayesinde Bizans'a karşı zaferler kazandığını belirtmiştir.105

Bu devirde Müslüman-Türkler ile Hıristiyan yerliler arasında müşterek ziyaretgahlar ve müşterek kültür husule gelmişti. Halen onların torunları olan yerli azınlıklar birçok bölgelerde sakin bir hayat sürmektedirler. Atina'da paskalya şenlikleri süresince hiçbir Yahudi sokağa çıkmaya cesaret edememektedir.106 Daha sonraki devirlerde de Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş ülkesinde yalnız değişik dinlere değil, değişik milletlere mensup kişiler barış ve hoşgörü içinde yanyana yaşamışlardır.

Jean Henzi Abdolonyme Ubicini (1818-1884) Hıristiyanların din hürriyetini şöyle belirtir: "Katoliklik İstanbul ve İzmir'de, Paris ve Lyon'dakinden daha hürdür. Ayinleri ve töreleri kısıtlayan hiçbir kanun yoktur.107

Yine aynı yazar Ubicini eserine enteresan gördüğü şu olayı da kayıt eder: "Bir Yahudi, Peygamber'e (Hz.

Muhammed'e) hakaret ettiği iddiasıyla Musul valisinin huzuruna çıkarılır, vali "bu sözleri söyleyen kişinin o anda çarpılmaması imkansızdır!" diye haykırır. Ben bu adamın suçlu olduğuna inanmıyorum.

Allah’ın cezalandırmadığı kişiye ben el süremem”108 der. Yazar bu olayı en güzel hoşgörü örneği olarak gösterir.

Mevlânâ’nın yerli gayrimüslim halk üzerinde etkisini anlamak için, O’nun cenaze törenine iştirak edenlerin ifadelerine bakmak yeterlidir. Cenaze törenine katılan gayrimüslimleri, Müslüman cemaat katılmalarını engellemek istediği zaman, onların karşı cevapları söyle olur: “Siz Müslümanlar Mevlânâ’yı bu devirde Hz. Muhammed’in (s. a. v.) temsilcisi kabul ediyorsanız biz de O’nu Hz. Musa’nın (a. s.)’, Hz. İsa’nın (a. s.) temsilcisi olarak biliyoruz”109 diyerek törene sonuna kadar iştirak etmişlerdi.

Ubicini, “Hiçbir şey dine üstün gelemez… Osmanlı’yı hiçbir şey dininden ayıramayacağından, kimseyi de kendi dininden etmeyi düşünmez”.110 Yukardaki bu ifade Müslüman-Türk halkının dinlere ne kadar hoşgörü ile baktığının en büyük delilidir.

Türkler bir gayrimüslimi beğenir ve hoşuna giderse “Allah sonunu hayırlı etsin”, “Yani Allah sana Müslüman olma lütfünü bahşetsin anlamına gelen bir temennide bulunabilirler. Fakat bu kadarla yetinir; daha ileriye gitmek İslam âdetlerine aykırıdır”.111

Ubicini eserinde “Tarihe Bir göz atın. On beşinci yüzyılda İspanya ve Portekiz’den atılan binlerce Yahudi Türkiye’ye sığınmıştı”. İşte bu atılan milletlerin torunları beş yüz yıldan beridir bu ülkede sakin ve refah içerisinde bir hayat sürmektedirler.

Hıristiyanların Haçlı seferlerinde Müslümanlara, hatta kendi dinlerinden olanlara bile hunharca davrandıkları halde Hz. Muhammed (s. a. v.), kumandanlarına, din adamlarını öldürmeyi yasakladı. Hz. Ömer (r.a.) Kudüs’ü aldığında Hıristiyanlara hiç fena davranmadı. Ama Haçlılar bu mukaddes şehre hâkim olunca bütün Müslümanları öldürdükleri gibi, Yahudileri de ateşte yaktılar.112

1096-1270 yılları arasında, Müslümanlara karşı devam eden Haçlı seferleri sonucu pek çok kan döküldü ve milyonlarca insanın canına kıyıldı. Nice ülkeler yakıldı ve yıkıldı. Dinî, siyasî, sosyal, kültürel, iktisâdi birçok olaylara neden oldu. Bu seferler sırasında Hıristiyanlar, Müslümanları yakından tanıdılar ve savaşan Müslümanları, merhametli, iyiliksever, misafirperver olduklarını gördüler. Müslümanların, papazların bahsettikleri gibi kan dökücü, merhametsiz kimseler olmadıklarını müşahede ettiler. Fakat Haçlı seferleri neticesinde, Müslüman Türkler, Bizanslılar ve Yahudiler büyük zarar gördüler. Yüz binlerce Müslüman, Anadolu, Mısır, Suriye ve özellikle Kudüs'te kılıçtan geçirilip, birçok şehir ve kasabalar yağmalanarak, yakılıp yıkıldı. Kadınlar ve çocuklar bile hunharca öldürüldü. İstanbul'un zenginliğine hayran kalan Haçlı sürüleri şehri yağmalayıp, bilhassa Ortodoks ahaliye pek fazla ziyan verdiler. Haçlı zulmü İstanbul'da o kadar arttı ki, Bizans, İmparatorluk tahtını İznik'e taşıdı.113 Haçlı Seferleri neticesinde Hıristiyanlar, Müslümanlardan sanat, teknik alanda birçok yenilikler ve keşifler öğrendiler. Bu sayede Avrupa'da Rönesans'ın temelleri atıldı.

Batılıların geçen asırlardan beri, günümüze kadar İslam ülkelerine uyguladıkları yayılmacılık ve sömürgecilik hareketleri devam etmektedir. İslam dinine saldırmaları ve Müslümanları dinlerinden uzaklaştırmak için yaptıkları misyonerlik faaliyetleri halen İslam ülkelerinde sürmektedir.

DİPNOTLAR

1 Kamus tercümesi, İstanbul, 1304, I, 904; İsmail b. Hammad el-Cevheri, el-Sıhah, Kahire, 1956, I, 376; İbn Mensur, Lisân el Arab, Beyrut, 1968, II, 490.

2 Nihat Keklik, Filozofların Özellikleri (Felsefeye Giriş,) İstanbul, 1983, s. 146-147.

3 Serdar Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, İstanbul, 1995, s. 405.

4 Vecihi Timuroğlu, Nasreddin Hoca'nın İnsanlaşmış Hoşgörüsü (Yunus Emre, Nasreddin Hoca, Hacı Bektaş Veli Düşüncesinde Hoşgörü, Haz. Şevket Özdemir, Ankara, 1995) s. 136.

5 Seyfullah Korkmaz, Hoşgörü, İslam ve Türkler (Türk Kültürü Aylık Dergi, Ankara, Şubat 2000, Sayı 442), s. 103.

6 Vecihi Timuroğlu, a.g.e, s. 136-137.

7 Talat Tekin, Bir Hoşgörü Havarisi; Yunus Emre (Yunus Emre, Nasreddin Hoca, Hacı Bektaş Veli Düşüncesinde Hoşgörü,), s. 40.

8 Mehmet Fuat, Yunus Emre' de Hoşgörü (Yunus Emre, N. Hacı, H. B. Veli Düşüncesinde Hoşgörü), s. 68-69.

9 Vecihi Timuroğlu, Nasreddin Hocanın İnsanlaşmış Hoşgörüsü, a.g.e, s. 135.

10 Nihat Keklik, Türklerde Ahlak ve Dünya Görüşü, İstanbul, 2001, s. 111-112 (belgeler için bk. no: 318-376, s. 112-126).

11 Necati Öner, İnsan Hürriyeti, İstanbul. 1982, s. 119-122.

12 Abdürrahmân Şarânî, Tenbihül-Mu'ğterrin, trc. Ömer Temizel, İslam Büyüklerinin Örnek Ahlakı ve Hikmetli Sözleri, İstanbul, 1970, s. 339.

13 İbn Bibi, Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi (Muhtasar Selçuknâme) trc. M. Nuri Gençosman, Ankara, 1941, s. 186; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1971, s. 382-402.

14 İbn Bibi, ayn. esr. s. 214-219; M. Fuat Köprülü "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu, Ankara, 1972, s. 74-75; Ahmet b. Mahmüd, Selçuk-nâme, nşr. Erdoğan Merçil, İstanbul, 1977, II, 154.

15 Abd el-Rahmân Câmi, Netahât el-Uns, trc. Kamil Candoğan-Sefer Malak, İstanbul, 1971, s. 499; H. Ahmet Sevgi, Seyyid Burhaneddin Muhakkık-i Tirmizî, Kayseri, s. 8-11.

16 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, istanbul, 1969, s. 220.

17 Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre Divanı, İstanbul, 1943, s. 301.

18 Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre Divanı, s. 288.

19 Fürüzanfer, Mevlânâ Celâleddin, trc. Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul, 1963, s. 191.

20 Fürüzanfer, a.g.e., 1963, s. IV (önsöz).

21 Seyfettin Erşahin, Mevlânâ'nın İslamlaştırma Faaliyetleri, (Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler. Haz. Vedat Genç, İstanbul. MEB. 1997), s. 152-153.

22 Osman Turan, T. C. hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, a.g.e., s. 115.

23 Osman Turan, Selçuklular ve İslamiyet, İstanbul, 1971, s. 62-65; Hacı Ahmet Sevgi, Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler, Ankara, 1994, s. 17-25.

24 Kâmil Miras, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, İstanbul, 1928-1948, IV, 303-304.

25 K. Bakara 2/59 62-64.

26 K. Maide 5/48.

27 K. Ra'd 13/31.

28 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Bûhâri, Câmiu's-Sahîh, İstanbul, h. 1315, VII, 82.

29 İsmâil b. Muhammed Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, Beyrut, h. 1351, I, 211.

30 K. Yusuf Suresi 12/19.

31 el-Buhârî, Câmiu's-Sahih, . IV, 97; VIII, 33.

32 Tecrid-i Sarih Tercemesi, . I, 26.

33 el-Buhârî, Câmiu's-Sahih, . I, 26.

34 K. Kalem Suresi 68/4.

35 Ebû'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc, el-Camiu's-Sahih (nşr. M. Fuad Abdülbaki), Kahire, 1954-1955, I, 514.

36 K. Ahzâb Suresi 33/2.

37 K. Al-i İmrân Suresi 3/21.

38 İrfan Yücel, Peygamberimizin Hayatı, Ankara, 1996 (7. baskı), s. 265.

39 M. Ebû Zehra, İslam'da Beşeri Münasebetler, trc. Hüseyin Algül-Osman Şekerci, İstanbul thz. S. 67-68.

40 Osman Çetin, Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı, İstanbul, 1981, s. 75-81.

41 Celâleddin Suyûti, Camiu's-Sağir, Kahire, thz. I. 148.

42 Mehmet Şeker, Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi İslamlaşması, İstanbul, 1973, s. 134-149.

43 M. Ebû Zehra, İslam'da Beşeri Münasebetler, S. 57.

44 K. Bakara Suresi 2/190-194.

45 K. Fussilat Suresi 41/34.

46 K. Bakara Suresi 2/256.

47 K. Bakara Suresi 2/217.

48 K. Al-i İmrân Suresi 3/134.

49 K. Furkân Suresi 25/63.

50 K. A'lâ Suresi 88/21-22.

51 K. Mâide Suresi 5/8.

52 Ahmet Gürkan, İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi, Ankara, ths. s. 386.

53 Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1971, s. 141.

54 Steven Runcıman, Haçlı Seferleri Tarihi, trc. F. Işıltan, Ankara, 1986, I, 58; Süleyman Kocabaş, Tarihte Âdil Türk İdaresi, İstanbul, 1944, s 30-37.

55 Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, trc. Yıldız Moran, İstanbul, 1979, s. 203-214.

56 Memet Fuat, Yunus Emre’de Hoşgörü (Yunus Emre, Nasreddin Hoca ve Hacı Bektaş Veli Düşüncesinde Hoşgörü, Haz. Şevket Özdemir, Ankara, 1955) s. 69.

57 Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre Divanı, s. 213.

58 Abdülbaki Gölpınarlı, ayn. eser. s. 298.

59 Abdülbaki Gölpınarlı, ayn. eser. s. 321.

60 Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Ankara, 1967, s. 189-190; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 231-232.

61 Nihat Keklik, Sadreddin Konevi’nin Felsefesinde Allah Kâinat ve İnsan, İstanbul, 1967 (önsöz), XIV-XIX.

62 Nihat Keklik, Muhyiddin Arabi Hayatı ve Çevresi, İstanbul, 1966, s. 13-15.

63 Aydın Taneri, Osmanlı Devletinin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi, Ankara, 1978, s. 25-26; Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 196.

64 İbn Bibi, Anadolu Selçuklu Tarihi, ayn. esr. s. 91. H. Ahmet Sevgi, Seyyid Burhaneddin Muhakkık-i Tirmizî, s. 2-4.

65 Süleyman Ateş, İslam Tasavvufu, Ankara, 1976, s. 230.

66 Abdülkadir İnan, Şamanizm, Ankara, 1974, s 204-207.

67 Ahmed Eflâki, Menâkıb, I, 1 45-146, 488-489.

68 Burada meşhur mutasavvıflardan olan Ebû Amr el-züccâci kasdedilmiş olup, asıl adı Muhammed b. İbrahim (Bk. Abdurrahman el-Câmi, Nefahatü’l-uns, s. 151.).

69 Menâkıb, ayn. esr. I, 151.

70 Menakıb, bk. Bir papaza selam gönderir (I, 136-137); Ermeni kasabına saygı ile eğilir (I, 153); bir rahibe otuzüç defa saygı ile

eğilir (I, 360-361); karşılaştığı papaza “sen mi yaşlısın sakalın mı? “ diye sorar (I, 139); asılacak Ermeni gencine şefaat eder (I, 273-277).

71 Menakıb, I, 476-477.

72 Ayn. esr. I, 314.

73 Mevlânâ Celaleddin-i Rûmi, K. Fihi Mâfih, nşr. Bed el-Zamân Furûzânfer, Tahran, 1348 hş. S. 201.

74 Muhammed Ebu Zehra, Ebu Hanife, Kahire, 1947, s. 12-21; M. Tancı, Ebu Mansur el-Mâturidî, İFD. Ankara, 1958, sayı, I-II, s. 1-112.

75 H. Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul, 1946, s. 68, 92-95; A. Vehbi Ecer, Türk Bilgini Mâturidi, Ankara, 1978, s. 98-110.

76 İbn Batuta Seyahatnamesi’nden Seçmeler, s. 4-5.

77 Fatâ: Delikanlı, yiğit, eli açık, gözü pek, iyi huylu, anlamlarına gelen bu kelimeden, futûvva kelimesi türemiştir. Kur’an’da, XXI {el-Anbiyâ; 60. âyetinde Hz. İbrahim (A. S.), Allah’ın birliğine inanıp, putları kırmak suretiyle azgın Nemrut’a karşı yiğitlik ve mertlik gösterdiğinden bu anlamlarda kullanılmıştır (bk. Risâyil-i Civânmardân Muştamil Ber Haft Futûvvatnâma, nşr. Murtaza Sarraf, Tahran, 1973, s. 59-65; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Ankara, 1974, s. 5; Sabahattin Güllülü, Ahi Birlikleri, İstanbul, 1977, s. 94-108, Mithat Gürata, Unutulan Âdetlerimiz ve Loncalar, Ankara, 1975, s. 73-83).

78 Selçuklular, İA. X, 402; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadi ve İçtimâi Tarihi, I, 17-18; Sabahattin Güllülü, Ahi Birlikleri, s. 110-117.

79 A. Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, ayn. esr. s. 150-151; Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, İst 1981, s. 188-191.

80 M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu, s. 117-118.

81 M. Şeker; Anadolu’nun Türkleşmesi, İstanbul, 1973, s. 130-133.

82 Mevlânâ Celaleddin-i Rûmi, Mesnevi-i Ma’nevi, nşr. R. N. Nicholson, London, 1925-1933, III, 546/3287-8; V, 978/3023-7.

83 Mesnevi-i Ma’nevi, V, 978/3039-3040.

84 Mesnevi-i Ma’nevi, I, 46/929-932; H. Ahmet Sevgi, Mevlânâ’nın Mesnevi’sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler, Ankara, 1994, s. 26-44.

85 Ayn. esr., VI, 1058-9/324, 328-5; Krş. H. Ahmet Sevgi, Mevlânâ’nın Mesnevi’sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler, Ankara, 1994, s. 26-32.

86 Menâkıb, ayn. esr. I. 244-245.

87 Yunus Emre Divanı, haz. Faruk K. Timurtaş, istanbul, 1972, s. 152.

88 Ömer Lütfi Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, Vakıflar Dergisi, İstanbul, 1974, sayı II, s. 285.

89 İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul, 1984, s. 7-8.

90 Osman Turan, Selçuklular ve İslamiyet, s. 18.

91 Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, İstanbul, 1968, s. 219; A. Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Traihine Giriş, İstanbul, 1946, I, 203-204.

92 Ahmed el-Kalaş, Keşf el-Hafâ, Haleb, I, 410-411.

93 Menakıb el-Arifin, I, 314; aynı konu için bk. Mevlânâ Şems al-Din Muhammed b. Ali, Makâlât-ı Şems-i Tebrizi Guftarı Arif-i Buzrug, nşr. Ahmet Hoşnuvis İmâd, Tahran, hş. 1349, s. 38.

94 Mesnevi-i Ma’nevi, IV, 639-640.

95 Mesnevi-i Ma’nevi, I, 117-118.

96 Evhaduddin Hamid b. Ebi el-Fahr Kırmani, Menakıb-ı Ehval el-Din, be tashih ve havâşi Bedi’el-zaman Furuzanfer, Tahran, hş. 1347, s. 9-64 (Mukaddime-i Musahhih).

97 Evhaduddin, Menâkıb, s. 19.

98 H. Ahmet Sevgi, Mevlânâ'nın Mesnevisi'nde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler, s. 21-23.

99 Bahaeddin Bahri, Mevlânâ'nın Mesnevisi'nden başka şiirlerini yazdığı için Katibü'l-Esrâr diye anılan kimsedir. Ahmet Eflakî'nin ravilerindendir.

100 Menakıb el-Arifin, I, 486-487.

101 Menâkıb El-Arifin, I, 527-528.

102 Mesnevi-i Ma'nevi, VI, 1162/2451-2.

103 Aynı Eser, III, 425-765; (şu ayete işaret vardır: bk. K. Mü'min, 40/60.).

104 Osman Turan, Selçuklular ve İslamiyet, İstanbul, 1971. s. 63.

105 Osman Turan, Selçuklular ve İslamiyet, s. 62.

106 F. H. A. Ubucini, 1855'de Türkiye, İstanbul, 1977, II, 88.

107 Ubucini, 1855'de Türkiye, II, 88.

108 Ubucini, ayn. esr, II, 88-89.

109 Ahmed Eflâki, Menâkıbu'l Arifin, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara, 1961, II, 591-593.

110 Ubucini, 1855'de Türkiye, s. 87.

111 Ubucini, aynı eser., 87-88; Jean Thevenot, 1655-1656'da Türkiye, trc. Nuray Yıldız, İstanbul, 1978, s. 143-144.

112 Haydar Bammat, Visage de l'İslâm, trc. Osman Fehmi Giritli, İslamın Çehresi, İstanbul, 1975, s. 60.

113 Yeni Rehber Ansiklopedisi (Türkiye Gazetesi), İstanbul, 1993, VIII, 209-210.

Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar / Yrd. Doç. Dr. Necmettin Bardakçı [s.450-461]

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

1. Türkler ve Tasavvuf

İslâm coğrafyasında IX. yüzyılda sistemini kuran tasavvuf, X. yüzyılda Türkistan'ın çeşitli şehirlerinde kendisini hissettirmeye başlamıştır. Mâverâünnehir'de güçlenen İslâm kültür ve medeniyeti, hem Müslüman Türklerin fetihleri, hem de ticaret kafilelerine katılan âlim ve şeyhlerin seyahatleri sayesinde sınırlarını genişleterek göçebe Türkmenler arasına nüfuz etmiştir. Kendi milletine mensup insanların Müslüman olması diğer Türk kabilelerinin de İslâmiyet'e girmesini kolaylaştırmıştır. Orduların yapamadığı dini yayılmayı ticaret kervanları ile beraber seyahat eden Buhârâ ve Semerkand Medreselerinde yetişen dervişler ve din adamları yapmıştır.

Bir yönüyle Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisi olarak görünen tasavvuf, gayri müslim Türkleri hayatî bir esneklikle etki alanına çekmiştir. Şehirlerde yaşayan Türkler arasında Hanefî mezhebi ağırlıklı bir dini anlayış yaygın olduğu için, gelişen sûfî düşünceler de dinî kurallara samimi bir şekilde uygunluk arz etmiştir. Kırsal kesimde ise ilâhîler ve şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, kendilerine cennet ve saâdet yollarını gösteren dervişleri, Türkler eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek hararetle kabul edip söylediklerine inanmışlardır.

Türkler millî benliklerine ve geleneklerine uygun olan İslâmiyet'e tasavvuf önderleri aracılığıyla girdikten sonra kurdukları devletlerde onlarla iyi ilişkiler kurarak evrensel hukukun ve ahlâkın yerleşmesini sağlamışlardır. Türk sûfîleri de güzel ahlâk modelleri olmalarının yanında savaş zamanlarında ordularla savaşa katılıp kılıç sallamış, sınır boylarında bir güvenlik şemsiyesi oluşturmuştur. Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinin kuruluş ve yükselişlerinde derviş gâzilerin ve tasavvuf zümrelerinin önemli rolleri bilinmektedir. Türk milletinin karakteristiği olan devletçilik ve

teşkilatçılık dehası ile tarikatların aksiyoner tavrı birleşince dünyanın en büyük imparatorluğu kurulmuştur. Türk tarihinde Alp Aslan, Melikşah, Osman Gâzi, Fâtih, Yavuz ve Kanûnî gibi hükümdarlar kadar Ahmed Yesevî, Mevlânâ, Hacı Bektaş Velî, Yunus Emre, Hacı Bayram ve Akşemseddin gibi gönül sultanları da önemli bir yere sahiptir.

Mistik unsurlarla dolu Budizm ve Hinduizm gibi Asya dinlerine mensup insanlar, ruh ile birlikte maddeye, dünyaya değer veren ve pratik bir hayat sunan İslâmiyet'e kolay girmemiştir. Bu arada şehirleşmemiş kütleler arasında ulemânın metoduyla yapılan İslâm propagandası da fazla tesirli olamamıştır. İslâmiyet'le karşılaşan kütleler daha önceki mistik ihtiyaçlarına cevap vermeyen bir anlayışla kendilerine sunulan yeni dini anlayacak bir kültür seviyesinde bulunmadıkları için ona sıcak bakmamışlardır. Bu bakımdan İslâmiyet'i özellikle dar kalıplar içinde değil, geniş ve yumuşak bir ruh ve mânâ ile anlayarak göçebelere telkin eden mutasavvıf Türk dervişleri Türkistan'ın İslâmlaştırma faaliyetlerinde büyük rol oynamışlardır. Sûfîler tarafından geleneklerine uygun bir tarzda sunulan İslâmiyet geniş halk kütleleri tarafından kabul görmüş, dağınık bir halde yaşayan bu kütleler arasında birlik sağlanmıştır.

Eski ozan ve kamlarla İslâm evliyâları, mutasavvıf dervişlerinin mâhiyet itibarı ile birbirine yakın şahsiyetler olması, "ata" veya "baba" denilen bu dervişlerin faaliyetleri neticesinde Türkler artık İslâmiyet'e ısınmağa ve kütle halinde girmeğe başlamışlardır. Türklerin çeşitli dini törenlerini yöneten şamanların kendi özel metotları ile ulaştıkları vecd (trans) hali esnasında ruhâni varlıklarla ve Tanrı ile bağlantı kurup temasa geçmeleri ile İslâm sûfîlerinin vecd hâli esnasında benlik bağlarından kurtulup manevi makamlara ulaşmaları arasındaki benzerlik, dervişlerin Türkmen zümreleri arasında kabul görmelerini kolaylaştırmıştır.1 Bunun

neticesinde Türk dünyası XII. yüzyılda yaşayan ve hikmetleriyle şöhret bulan Ahmed Yesevî'den önce tasavvufla iç içe yaşamaya başlamıştır.

"Horasan'da ezan okumak, Mekke'de ibadete dalmaktan daha üstün ve daha faziletlidir" düşüncesini kendilerine rehber edinen babalar ve dervişler, Türk dünyasının uyanışında, daha sonra da Anadolu'nun fethinde ve Müslüman-Türk yurdu olmasında önemli bir misyon üstlenmişlerdir. Nitekim ya ticaret kervanlarıyla ya da savaşlar sırasında İslâmiyet'i yaymak için Türkmenler arasına giden ilk İslâm zâhidlerinden Şakik Belhî (ö: 808), Hatem-i Asamm (ö: 851),2 Ebu'l-Hasan Muhammed b. Süfyan Kelimâtî (ö: 961) ve Ebu'l-Hasan Said b. Hâtem (ö:?) bunlardan bazılarıdır.3 Ebu İshak Kâzerûnî (ö: 1034) ve müridleri ise yaptıkları çalışmalarla 24 bin Yahudi ve Mecusinin Müslüman olmasını sağlamışlardır.4

IX. yüzyıl ortalarında Balasagun dolaylarında 10 bin hanelik Türk kütlesi Müslüman olmuştur. Bu devirde kütle halinde yayılan İslâmlaşma hareketleri arasında Karahanlı hükümdarı Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın İslâmiyet'e girmesi önemlidir. Türk devlet geleneğinde güçlü bir konuma sahip olan Hâkan'ın Müslüman olması halk üzerinde büyük bir tesir meydana getirdiği için İslâmiyet büyük bir güç kazanmış ve yayılması daha da hızlanmıştır. Bu gayretler neticesinde 960 yılında 200.000 çadır halkı gibi büyük bir göçebe Türkmen kütlesi topluca İslâmiyet'i kabul etmiştir.5

Orta Asya'da sûfilik kanalıyla teşekküle başlayan Türklerin Müslümanlık anlayışlarını tasavvuf ile birlikte düşünmek gerekir. Türkler tarafından kurulan bazı tarikatlar üzerinde de Türk tesiri ve eski Türk dini ile kültürüne ait unsurlara rastlanır. Bu da millî gelenekleri ve özellikleri ile İslâmiyet'e giren çeşitli milletlerin farklı kültür ve ananelerini Müslümanlıkta da sürdürmelerinden ileri gelmektedir. Kaynağını Kur'an ve sünnetten alan İslâm tasavvufu, Türkmenlerin kendi gelenekleri ile

süslenerek yeni bir biçimde sunulmuş ve göçebe Türkmen kabileleri arasında genel bir kabul görmüştür. Zira kitabî din öğretimi ile vazifeli medreseler özellikle eğitim seviyesi düşük göçebeler arasında henüz yaygınlaşmamış ve nüfûz da kuramamıştır. Bu sebeple şehirlerde medrese tahsili gördükten sonra Türkmenler arasına gelen sûfîler, halkın kültür durumunu göz önünde bulundurarak, yasaklayıcı veya emredici bir tavır takınmaksızın alıştırarak tedrici bir eğitim ve irşad faaliyeti sürdürmüşlerdir. Onların insanlara sevgi ve hoşgörülü yaklaşımları, insanların gönüllerinde taht kurmalarını sağlamış ve onları ölümsüzleştirmiştir.

İlk Türk-İslâm tarikatı olan Yesevîlik, İslâmî prensipleri sade Türkçe şiirlerle yayan Hazreti Türkistan Ahmed Yesevî'nin (ö: 1167) karizmatik kişiliği etrafında şekillenmiştir. Ahmed Yesevî Türklerin İslâm anlayışına millî bir üslup ve perspektif kazandırmış, Arap örfüyle İslâmî değerleri birbirine karıştırıp, bazı örfî hususları İslâmî bir vecibeymiş gibi anlayıp anlatanlara mukabil, Arap örfüyle İslâmî vecibeleri birbirinden ayırarak Arap örfünden gelen bazı gelenekler yerine Türk örfünü koymuştur. Bu bakış açısı ile İslâm'ın üniversel ve kuşatıcı mesajına uygun hareket ederek Türk milletinin İslâmlaşma sürecinde yerini almıştır.6 Nitekim Yesevî ocağından yetişen Türkmen babaları ve şeyhlerinin telkin ettiği İslâmiyet, Eski Türk dininden ve diğer kaynaklardan gelen inanışların, halka kadar inmiş, geniş tasavvufî fikirlerle birleşmesinden meydana gelmiş, medrese mensuplarının dar kalıplarına sığmayan bir mâhiyette idi. Kendilerine mensup olan cemaatlerin, inanış ve yaşayışları İslâmiyet'e aykırı olsa dahi, bunlardan bazıları buna pek ehemmiyet vermemişlerdir. Bu sebeple büyük İslâm mutasavvıfları yanında bu halk Türkmen babaları, entelektüel çevrelerde daima ithama maruz kalmışlardır.7

2. Selçuklular ve Tasavvuf

Selçuklular Dönemi’nde tasavvuf ile fıkıh arasında yakınlaşmayı sağlayan Gazzâlî’nin “İhyâu Ulûmiddîn” adlı eseri önemli bir görevi yerine getirmiştir. Tasavvuf ile diğer dini ilimler arasında görülen sürtüşmeler giderilmiş ve buzlar erimeye başlamıştır. Gazzâlî’den sonra tasavvuf ulemânın da desteğini alarak resmî bir mahiyet almıştır. Tasavvufu belli bir ölçüde kabul eden ulemâ, şiî-bâtınî mihrakların en büyük dayanaklarından birini ellerinden alarak Şiîliğe büyük bir darbe vurmuştur.

Bu dönem tasavvuf tarihinin en dikkate değer safhalarından birini teşkil eden tasavvuf düşüncesinin kurumsallaştığı dönemdir. Ferdî kurtuluşu ve ahlâkı esas alan tasavvuf, tarikatlar adıyla yeni bir çehre ve toplumsal bir karakter kazanmıştır. Kadiriyye, Rifâiyye, Mevleviyye ve Kübreviyye gibi Türk dünyasında ve İslâm âleminde yaygın olan tarikatların kurucuları bu dönemde yaşamışlardır. Onların medrese tahsili görmüş olmaları kendilerine olan güveni bir kat daha artırmıştır. Tekkelerde yaşayan bu tarikat mensubu kişiler, medreseye nazaran daha geniş bir kitleye hitap etmektedirler. Bunlar, kendi ufuklarını kavrayamayanları aklî ilimlerin merkezi olan medreseye göndermekte hiçbir zaman tereddüt etmemişlerdir.8

Bu çabalar, beyler ve devlet başkanları üzerinde de etkisini göstermiş, onların İslâmiyet’e girmesine zemin hazırlamıştır. Selçuklu Devleti’ne ismini veren Selçuk Bey yaklaşık olarak 960 yıllarında İslâmiyet’e girmiş ve Oğuz Yabgusu’na karşı savaşarak “Gazi Selçuk” adını almıştır. Böylece Türkler arasında yayılmasını sürdüren İslâmiyet, beylerin siyasi mücadeleleri için bir destek mahiyetini almıştır.

Tuğrul Bey 1040’taki Dandanakan Zaferi’nden sonra ordusu ile Hemedan’a girerken devrin evliyasından Baba Tahir ve Baba Cafer ile karşılaşınca atından inerek ellerini öper ve hayır dualarını alır. İslâmiyet’in yayılması için sürekli gaza halinde olan Tuğrul Bey; “kendime saray yapıp,

yanında bir cami inşa etmezsem Allah'tan utanırım" diyerek dindarlığının ölçüsünü gösterir.9

Sultan Alp Aslan, Melikşah ve Kılıç Aslan'ın hükümdar olduğu dönemlerde de aynı cihad ruhu devam etmiş ve İslâmiyet'in yayılması sağlanmıştır. İlim, kültür ve ticaret faaliyetleri en üst düzeye çıkmıştır. Alp Aslan'ın Anadolu kapılarını Türklere açan Malazgirt Zaferi'nden sonra yeni yurdun Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun himayesi altında doğudan gelen yoğun Türk kütleleri tarafından iskânı, bilhassa Melikşah'ın hükümdar olmasından hemen sonra sistematik bir şekilde başlamış, Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu sayılan Süleyman Şah, onun emri ile Orta ve Batı Anadolu bozkırlarına Türk kabilelerini yerleştirmiştir. Anadolu'ya gelip yerleşenlerin ekseriyetini Oğuz Türkmenlerinin teşkil ettiği bilinmektedir. XII. yüzyıl sonunda Batı Anadolu, takip edilen siyaset sonucu diğer yörelere nazaran daha fazla Türkleşmiştir. Anadolu'ya gelen Türk aşiretleri, iskân edildikleri yerlerde kendi isimleriyle köyler kurmuşlar, evvelce yaşadıkları yerlerdeki birtakım köy, dağ ve nehir adlarını geldikleri sahalara taşımışlardır.10

XIII. yüzyılda Türk-İslâm medeniyetinin yüksek bir seviyeye çıkması, tasavvufun gelişmesi ve her tarafta zâviye ve medreselerin açılması, şeyh ve müridlerin çoğalması İslâmlaştırmaya da etki etmiştir. Bilhassa Türkmen babaları ve şeyhler çeşitli din ve mezhepler arasındaki ayrılıkları dostluğa çevirmiş, din farkı gözetmeden yoksullara, muhtaçlara ve hastalara yardım etmişlerdir. Bu davranışlarla İslâmiyet'in cazibesi gayrimüslimleri kendisine çekmiş, her tarafta ve özellikle sınır boylarında yapılan tekke ve zâviyeler İslâmlaştırma sürecinde çok önemli rol oynamıştır.11

Selçuklu Dönemi'nde Türklerin mânevi hayatında önemli yeri olan Kâdirîlik ve Rifâîlik tarikatları Moğol istilasının toplumsal etkisi sonucu tamamiyle bir Türk tarikatı görünümüne girmişlerdir.12 Rifâîlik ve

Kâdiriliğin Türkler arasında yayılıp bir Türk tarikatı hüviyetine bürünmeleri, tarikat kurucuları hakkında halk arasında oluşan menkıbe ve kerâmet hâlesinin kendi ruh hallerini yansıtması ile bağdaştırılabilir. Destan kahramanları ve menkıbeler ile yaşayan Türkmen zümreleri, pîrlerin halk arasında yaygın olan kerâmetlerini duyunca kendilerine yabancı olmayan bu hal sahiplerini kabul etmekte güçlük çekmemişlerdir.

Rifâîlik, Yesevîlik ile Vefâîlik ve Ahilik arasında yakın ilişkiler olduğu görülür. Eski Türk "alp"lik telakkîlerini yansıtan Melâmetî fikirleri ile Türk psikolojisini oldukça kavrayan esaslar ihtiva eden Kübrevîlik, Anadolu'da Mevlevîliğin doğmasına zemin hazırlamıştır.13

XIII. yüzyılda Anadolu Selçuklu Devleti tasavvuf tarihinin birçok büyük simasına yeni bir yurt olmuştur. Bu sûfîlerden bir kısmı İran ve Horasan'ın aşk ve Melâmetî anlayışını; bir kısmı Irak'ın zühde dayalı nefs muhasebesi ve nefs mücahedesi anlayışını; bir kısmı da Endülüs ve Kuzey Afrika'nın varlığın birliği ve tasavvuf felsefesi anlayışını Anadolu'ya taşımıştır. Bilhassa medresenin yaygın olduğu şehir ve kasabalarda Evhadüddin Kirmânî (ö: 1237), Muhyiddin İbn Arabî (ö: 1240), Şeyh Necmeddin Dâye (ö: 1256), Ahi Evran (ö: 1261), Mevlânâ (ö: 1273), Sadreddin Konevî (ö: 1275), Muînüddin Pervâne, Fahreddin Irâkî (ö: 1283), Müeyyedü'd-Dinel Cendî (ö: 1292), Sadüddin Fergânî (ö: 1300) ve Afüfiddin Tilemsânî'nin etkisi görülür. Göçebe nüfusun yoğun olduğu köylerde ise Baba İlyas (ö: 1240), Hacı Bektaş Velî (ö: 1270), Barak Baba (ö: 1307), Yunus Emre (ö: 1320), Abdal Kumral, Abdal Murad, Abdal Musa, Geyikli Baba gibi şeyh ve dervişlerin nüfûzları daha fazladır.14

Bu dönemde Selçuklu ülkesinde bu mutasavvıfların bulunuşu, Anadolu'daki dini ve tasavvufi hayatın canlılığını göstermesi açısından da önemlidir. Bu sûfîlerin etkisinde şekillenen Anadolu sûfîlik anlayışı farklı bölgelerle merkezlerde ve ücra yerlerde değişik şekillerde gelişmiştir.

Bunlardan bir kısmı Mevlevîlik gibi, kültür seviyesi yüksek elit tabakada, bir kısmı da Yesevîlik ve Bektâşîlik gibi halk tabakasında daha fazla yayılmıştır.

Anadolu Selçuklu Devleti Dönemi'nde kurulan Mevlevîliğin kurucusu Mevlânâ'nın kuvvetli bir ilmî tahsil hayatından sonra yöneldiği tasavvuf anlayışının temelini, Belh'in zühde dayalı tasavvuf anlayışı ile Endülüs'ün vahdet-i vücud anlayışı ve Horasan'ın şiirle ifadesini bulan ilâhî aşk anlayışına dayalı tasavvuf anlayışlarının bir terkibi oluşturmaktadır. Onun tasavvuf anlayışı bir kurallar ve inançlar toplamından daha ziyade duyulan, yaşanılan bir şeydir ki bu, aklî ve hissî muhâkemelere ilave olarak ilham ve aşkla anlaşılabilir. Selçuk Türkiyesi'nde yetişen mutasavvıflar arasında Mevlânâ çeşitli dinlerdeki insanları Allah, hayır ve insanlık fikirleri çerçevesinde birleştiren yüksek şahsiyeti ile İslâmiyet'in yayılmasına hizmet etmiştir.

Anadolu halk sûfîliğinin en büyük temsilcisi olan Yunus Emre, XIII. yüzyılın son yarısı ile VIII/XIV. yüzyılın başlarında yaşamış, görüşlerini Sünnî İslâm temeline dayalı olarak söyleyen bir sûfîdir. Ahmed Yesevî'nin Doğu Türkleri üzerinde yaptığı tesiri Batı'da Anadolu Türkleri üzerinde Yunus Emre yapmıştır. Ölümünden sonra Anadolu'nun birçok yerinde kendisine mezar ve makamlar tahsis edilmesi, çeşitli dini merasimlerde okunan ilâhileri, onun tesirini göstermesi açısından önemlidir.15

Yunus'un yaymaya çalıştığı tasavvufî ahlâk da, her şeyden önce Kur'an ve hadise, şerî esaslara en küçük ayrıntısına kadar uymaya çağırır. İslâm'ın sabır, kanâat, cömertlik vb. gibi temel ahlâkî esaslarına ilave olarak bir hakiki mürşide bağlanmayı tavsiye eden Yunus Emre'ye göre dervişlik hırka, tac ve mürid ile olmaz. Vahdet sırrına aşkın feyizleriyle ikilikten geçerek erişilebilir. O, devrinde etkili bir tasavvuf anlayışı olan vahdet-i vücûd düşüncesini basit bir dille ifade etmiş, Ahmed Yesevî'nin yanı sıra,

İbn Arabî ve Mevlânâ'nın da tesirinde kalmıştır. İslâmiyet ile yeni bir ruh, Ahmed Yesevî ve dervişleri ile düşünce zenginliği kazanıp Yunus Emre ile zirveye çıkan tasavvufî halk edebiyatının seçkin örnekleri, İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmasında ve kültürümüzün gelişmesinde önemli katkılar yapmıştır.

Hacı Bektaş Velî (ö: 1271) ise, daha çok göçebe Türkmenler arasında yaygın olan Anadolu halk sûfîliğinin bir büyük köşe taşıdır. XIII. yüzyılın sosyal ve siyasi şartları içerisinde Horasan'dan Anadolu'ya gelip Suluca Karahöyük'e yerleşmiş ve bir zâviye kurarak irşada başlamıştır. Hacı Bektaş Velî, Nişabur'un Melâmetî tasavvuf anlayışını öne çıkardığı için bazı kesimler tarafından Ehl-i Sünnet dışı bir derviş, ya da tarikat pîri olarak nitelendirilir.16 Ancak Makâlât adlı eseri göz önüne alındığında onun da dinî prensiplere uygun bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu anlaşılır. Osmanlı ordusunun temelini oluşturan Yeniçeri teşkilatının kurulup gelişmesinde onun güçlü tesiri kendini gösterir.

Anadolu'da Mevlânâ, Ahi Evran, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Velî Türk insanının farklı kesimlerinde onların gönül dünyalarını aydınlatmışlar ve Türk tarihinde yeni bir başlangıcın temellerini atmışlardır.

Selçuklu Dönemi'nde Türk yurdu mânevî kültür bakımından yüksek bir seviyeye ulaşmış; çocuklara okuma-yazma öğretmek maksadıyla her mescidin yanında yapılan sıbyan mekteplerinden başka her tarafta medreseler yapılmıştır. Bilhassa Moğol istilası üzerine, Doğu memleketlerinden birçok âlim, şâir ve mutasavvıfın Anadolu'ya gelip yerleşmeleri, fikrî faaliyetleri geliştirmiştir. Tarikatların tekke ve dergâhlarına benzeyen toplantı yerleri ve zâviyeleri de bulunan şehirlerdeki fütüvvet zümreleri ve Ahi teşkilatları toplum nizamının bozulmasına engel olmuş, tesiri köylere ve uçlara kadar ulaşmıştır. Ahiler aralarında toplumun

her tabakasından insanları barındırma özelliği ile, oto-kontrol mekanizması vazifesi de görmüştür.17

Haçlı Seferleri ve Moğol istilası dönemlerinde tekke ve şeyhlerin nüfûzunun daha da arttığı görülür. Anadolu Selçuklu hükümdarları Orta Çağ'ın diğer Müslüman devletlerindeki hükümdarlar gibi şeyhlere karşı büyük bir hürmet ve muhabbet beslemişler, fethettikleri ülkelerde onlar için yeni tekkeler yaparak zengin vakıflar tahsis etmişlerdir.18

3. Osmanlılar ve Tasavvuf

3.1. Kuruluş Dönemi

Osmanlı Devleti, vatanı ve imanı uğruna baş koyan Türk milletine yeni bir coğrafya ve yeni bir medeniyet ufku açmıştır. Osmanlı medeniyetini kuran kütleyi tek cevher hâline getiren kaynak, İslâmiyet'ten beslenen bilginler ve dervişlerdir. Ahmed Yesevî ve meslektaşları ile birlikte Türkistan'a ve Anadolu'ya hâkim olan tasavvuf şuuru, dinamik ve kontrollü bir toplum kurmada öncülük etmiştir.

İslâmiyet'in cihat ve gaza mefhumları Türkler arasında yerleştikten sonra, İslâmiyet'ten önceki Türk Alpleri, başlangıçta Alp-Gâzi, yani Müslüman-Türk kahramanı mahiyetini almışlar, mutasavvıflar ve çeşitli tarikatlar halk arasında yerleşince de Alperenler, yani savaşçı dervişler şekline girmişlerdir. Bunlar özellikle Hıristiyan ülkeleriyle sınır olan Batı Anadolu'daki uçlarda yaşamışlardır.19 Savaş zamanında etrafındaki bir avuç müridle çok kalabalık düşman ordularını ezen, kaleleri alan, küfür diyarında tahta kılıçlarıyla İslâmiyet'i yayan, barış dönemlerinde bir hoşgörü sembolü olan bu mücahit Türk mutasavvıfları, Âşıkpaşa'nın tabiriyle Alperenler idi.20 Siyasî merkezin bozulup Anadolu'nun anarşi içinde kalması ve bu karışıklıklar arasında tasavvuf perdesi altında birtakım ayaklanmaların meydana çıkması bile,

hem kaleler fetheden, hem de ordulara rehberlik yapan Alperenlerin hareketini engelleyememiştir.21

Bu dönemde Anadolu'da bulunan tasavvuf zümrelerinin tamamını aynı kategoride değerlendirmek mümkün değildir. Tasavvufun mahiyeti icabı bu çevrelerde her renk ve tonda tasavvufî düşünce ve yaşayış tarzı kendine yer bulabilmiştir. Kur'an ve sünnet ölçülerine samimi olarak bağlanan, bilgiye önem veren mutasavvıfların yanı sıra dinî prensiplere saygı duymakla beraber tam anlamıyla yaşayamayan insanlar da bulunmaktadır. Hatta dinin kurallarına ilgisiz kalıp her şeyi mübah sayan zümreler de bu hoşgörülü çevrelerde barınabilmişlerdir. Nitekim Alperenler denilen Abdalân-ı Rûm içerisinde dinî prensiplere riayet eden dervişlerle beraber klasik sünnîlikten farklı bir İslâm anlayışına sahip heterodoks grupların olduğu da bilinmektedir. Daha ziyade melâmetî anlayışı benimsemiş, savaşçı kişiliğe sahip bekar gençlerden oluşan bu zümrelere Horasan Erenleri de denilmektedir.22

Osmanlılar bütün tarikat zümrelerinin aralarındaki ihtilaflara rağmen aynı mefkûreye hizmet etmelerini sağlamışlardır. Savaş zamanlarında İlâ-yı kelimetullah için çalışan bu Alperenler, derviş gâziler, barış dönemlerinde hiçbir karşılık beklemeden halkın arasına karışarak kütleleri müşterek bir fikir örgüsüyle birbirine bağlamışlardır. Uçlarda fethedilen ve iskâna açılan yerlerde sosyal hayatın bozulmadan canlılığını muhafaza etmesinde de etkili olmuşlardır. İlk Osmanlı devrinin bu dervişleri Batı'nın şövalye-rahipleri'ni andıran bir mahiyete sahip olup, fethedilen topraklara yerleşmede manevî bakımdan destek olmuşlar, ilk yerleşme tohumunun atılmasına bir zâviye kurarak öncülük etmişlerdir.23 Aşıkpaşazâde'nin Gâziyân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm ve Bâcıyân-ı Rûm olarak isimlendirdiği zümrelerin,24 sosyal ve kültürel hayatta verdikleri hizmetler,

gayrimüslimlerle olan ilişkileri hoşgörülü, toplum nizamını koruyan bir yapıda geliştirmiştir.

Bu süreçte Türk tasavvuf anlayışının içe dönük, düşünce boyutu zengin sistemler olmaktan ziyade, sosyal hayatla iç içe, toplumun isteklerini ön planda tutan ferdî bir ahlâkî eğitimi benimsediği görülür. Barış zamanlarında kendilerine vakfedilen arazileri işleyerek gelirinden devlete vergi veren, geri kalanıyla da tekke ve zâviyelerin ihtiyaçlarını karşılayan ve misafir olanlara ikram eden bu zümreler, devlet düşmanla savaşa tutuştuğu zaman şeyhleri ve müridleriyle bu savaşlara katılmışlar, padişaha ve askere moral destek vermişlerdir.25

Osmanlı Devleti’nin kuruluş sürecinde Anadolu’da faaliyet gösteren tekke ve zâviyelerle ilgili kaynaklar, Ahiler ve Abdallarla birlikte Mevlevîler ve Rifâîlerin de dahil olduğu çok çeşitli tasavvuf zümrelerinin varlığını bize haber vermektedir. Gerek Osman Gâzi, gerek onu takip eden ilk Osmanlı hükümdarları ve devlet adamları tasavvuf müesseselerinin terbiye ve disiplinine göre yetişmiş cesur, mert ve bilhassa iç âlemlerini kontrol edebilen insanlardı. Osman Gâzi ve haleflerinin etrafı müşâvir konumundaki güçlü nüfûza sahip şeyhlerin, özellikle Ahilerin ve babaların teşkil ettiği din adamları, Türkmen babaları ile dolmuştu.26

İlk Osmanlı hükümdarları daima bu bilge kadro ile müşavere yaparak kararlar alıp uygulamışlardır. Nitekim Osman Gâzi’nin ve çevresindekilerin dinî konularda görüşlerine başvurup danıştığı, bütün halkın kendisine güvendiği Vefâî şeyhi Şeyh Edebali, dervişliği gönül dünyasında yaşayan, misafirhanesi hiçbir zaman boş kalmayan bir dervişti. Osman Gâzi de zaman zaman gelip bu dervişe konuk olurdu.27 Böyle bir ziyaret sırasında Osman Gâzi’ye atfedilen rüya motifi, bir sözleşme olarak anlaşıldığı takdirde Şeyh Edebali hanedan ile tebea arasında bu işin senet niteliğinin noteri olarak görülebilir. Sözleşmeyi tasdik eden ve kamu alanında

meşruiyeti sağlayan otorite Şeyh Edebali'dir. Bu daha sonraki dönemlerde gelenek hâlini alan padişahlara kılıç kuşatıp hükümdarlığını tasdik etmenin ilk örnekleri sayılabilir.

Şeyh Edebali gibi Osman Gâzi ile fetihlere katılan Muhlis Baba, Turgut Alp, Konur Alp, Akçakoca ve diğer Ahiler ile babalar bir yandan toplumdaki cihat ruhunu canlı tutmuşlar, diğer taraftan bilgilerini kütleye aktararak sahip oldukları manevî nüfûzları ile sosyal hayatı imar ve ihya etmişlerdir. Osman Gâzi oğlu Orhan Gâzi'ye bu bilgelerden istifade etmesini öğütlediği vasiyetinde: "Oğul! Bir kimse sana Tanrı'nın buyurmadığı sözü söylese sen onu kabul etme. Eğer bilmezsen Tanrı ilmini bilene sor,"28 diyerek ilim ve irfan sahiplerinin bilgisinden faydalanmasını tavsiye etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinin en hareketli döneminde beyliğin başına geçen Orhan Gâzi de babasının yolundan giderek Mevlânâ Sinan, Dursun Fakih, Davud-ı Kayserî ve Tacüddin Kürdî gibi sûfî ve âlimlere önemli görevler vermiş, Abdal Murad, Abdal Musa ve Geyikli Baba gibi dervişlere saygılı olmuştur. 1332'de İznik'in fethini müteakip ilk Osmanlı medresesini ve imaretini bu şehirde kurmuş ve Sadreddin Konevî'nin halifelerinden Kemaleddin Kâşânî'nin irşadı ile tasavvufi eğitimini tamamlayan Davud-ı Kayserî'yi (ö: 1350) ilk müderris tayin etmiştir.29 Davud-ı Kayserî, İbn Arabî'nin "Füsûsu'l-Hikem" adlı eserine yazdığı şerh ile tasavvufun Osmanlılar arasında yayılmasına ve İbn Arabî aleyhindeki fikirlere rağmen onun "Şeyh-i Ekber" payesine yükselmesine hizmet etmiştir.30

Bununla birlikte ilk Osmanlı sultanları toplumun huzurunu ve hukuku esas alan bir devletin temellerini attıkları için beylik sınırları içerisindeki sosyal ve dinî cemaatleri kontrol altında bulundurmuşlardır. Nitekim Orhan Gâzi Bursa'yı fethettikten sonra Bursa'ya her yerden akın akın gelen derviş

ve abdallar arasında derviş ve abdal suretinde dinî prensiplere aykırı davranışlarda bulunan insanlar da bulunuyordu. Sultan Orhan bunların durumlarını araştırıp dinî kurallara uymayan kötü suretli torlakların, çırakların ve alemlerin ellerindeki malları alıp memleketten sürdürmüş, dinî kurallara uyan ve toplumun huzurunu rahatsız etmeyenlere ve cemaatlerine yer tahsis etmiştir.31

XIV. yüzyılda Batı Anadolu'da şöhret kazanmış Babaî Abdal dervişi ve Anadolu halk sûfîliğinin önde gelenlerinden Abdal Musa, Orhan Gâzi zamanındaki savaşlara katılan, Bursa'nın fethinde bulunan dervişlerden biridir. Bursa fethinden sonra Denizli yoluyla Finike'ye gelmiş ve orada yerleşmiştir.32

Orhan Gâzi ile Bursa fethine katılan Horasan erenlerinden cezbeli, keramet sahibi bir şeyh olan Geyikli Baba ise, Bursa yakınlarındaki Uludağ'a yerleşmiş, diğer birçok dervişten farklı olarak halktan ilgisini keserek inziva hayatı yaşamış, geyiklerle gezdiği için "Geyikli Baba" olarak şöhret bulmuştur. Baba İlyas müridlerinden ve Seyyid Ebu'l-Vefâ tarikatından bir dervıştir.33 Osman Gâzi'nin arkadaşlarından Turgut Alp de onunla samimi bir ilişki kurarak müridi olmuştur. Geyikli Baba'nın durumu hakkında araştırma yaptıran Sultan Orhan, onun dinî kurallara riayet ettiğini ve tarikat sahiplerinin yoluna uygun davrandığını öğrenince onu huzuruna davet etmiştir.34 Geyikli Baba bu davete icabet ederek bir gün Uludağ'dan bir kavak ağacı getirip Padişah'ın sarayının avlusuna dikmiş ve: "Bu kavak bizim yadigarımız olsun. Bu tûba misali ağaç senin kapında durdukça, devletin cihanda korku salıp kuvvet bulsun" diyerek Osmanoğullarına hayır duada bulunmuştur.35

Bursa'yı fethettikten sonra merkez yapan Osmanlı Beyliği, gaza ruhunu tasavvuf önderlerinin, evliyanın ve Türkmen babalarının himmetleri ile yükseltmiş, zâviyeler, camiler medreseler ve türbelerle Bursa'yı

kudsileştirmiştir. Bu medeniyet merkezinden taşan gaza ruhu Rumeli'ye yayılmıştır.

İlk Osmanlı padişahları Rumeli'deki fetihler ve icraatlar esnasında da birtakım Ahiler ve şeyhler ile ilişki içindedirler. Anadolu'da zaviye açıp ıssız yerleri şenlendirme geleneği Rumeli'ne de geçmiş ve kendine mahsus metotlarla oraları da Türkleştirip İslâmlaştırmağa ve imar etmeye koyulmuştur. Gelibolu'daki 1365-1366 tarihli Ahi Musa zaviyesi ile Murad Hüdâvendigâr'ın Yegân Reis'e verdiği Malkara zaviyesi, Dimetoka'da Abdal Cüneyd'e bir yer tahsis ederek gelen gidene hizmet vermek için kurdurduğu zâviye ile Ezine fethinde büyük rolü olan Ahi Yunus adına Gâzi Süleyman Paşa tarafından yaptırılan zâviye bunlardan bazılarıdır.36

Balkanlar'ın Türkleşmesinde ve İslâmlaşmasında önemli yeri olan bu dervişlerden biri, belki de en önemlisi Sarı Saltuk olarak şöhret bulan Ahmed Yesevî müridlerinden Muhammed Buhârî'dir (ö:?).37 Bir aşiret velisi olan Sarı Saltuk Bursa'nın fethinden sonra yetmiş müridiyle birlikte Orhan Gâzi tarafından irşat için Rumeli'ye gönderilmiştir. İslâmiyet'i yayma gayesiyle Kırım, Moskova ve Lehistan'ı ziyaret eden Sarı Saltuk, Kuzey Doğu Bulgaristan halkı ile Rusya Tatarlarının Müslüman olmalarını sağlamıştır. Birçok kiliseyi camiye çeviren Sarı Saltuk'ın özellikle Arnavutluk'ta nüfûzu çok yaygındır. Anadolu'da Yunus Emre adına olduğu gibi Balkanlar'da da Sarı Saltuk'a nispet edilen birçok mezar vardır ki bu ona duyulan sevgi ve saygının bir göstergesidir.38

Sarı Saltuk zaviyelerinde yaşayan dervişler Balkanlar'daki "aziz" kültlerini İslâmîleştirerek yerli Hıristiyanları kolayca Müslümanlaştırmışlardır. XIV. yüzyıldaki fetihlerin ardından Balkanlar'da faaliyet gösteren dervişlerin sayısı hızla çoğalmıştır. Dimetoka'da türbesi bulunan Kızıl Deli Sultan (Seyyid Ali Sultan), Balkan fetihlerinde önemli yararlık göstermiş, 1401 tarihli bir mülknameye göre Tatarlık ve

Tatar Viranı gibi derbent köylerinin mutasarrıfı olmuş, Dimetoka'nın fethinde bulunmuş ve burada zaviyesini kurarak hizmet kervanına katılmıştır. Kızıl Deli'nin oğulları Ahi Ören ve Bahşayış bu derbendi dervişleriyle birlikte korumuşlardır. Savaş zamanında bir asker gibi harbeden, sulh döneminde bir köylü gibi çalışan bu dervişlerin çoğu öşürden bile muaf değildir. Dervişler işledikleri bağ bahçe, çayır ve çiftliklerin mahsulünden bir kısmını Sipahiye ve Padişah'a vermişler, geriye kalanı da zâviyede gelene geçene ikram etmişlerdir. Devlet tarafından özellikle seyahat ve pazar için tehlike teşkil eden yerlerde kurulması teşvik edilen zaviyeler, aynı zamanda yörenin güvenliğini de sağlamışlardır.39

Osmanlı hükümdarlarının şeyh ve dervişlerle yakın dostluk kurmaları onların tarikat mensubu olarak görülmelerine sebep olmuştur. Nitekim Sultan Murad'ın samimî bir Müslüman ve herkesi kendisi gibi düşünen bir velî olduğu kanaati yaygındır. Murad Hüdâvendigâr ilim adamlarına ve tasavvuf erbabına ataları gibi önem vermiş, Ahilerle sürekli ilgilenmiş, Ahi Musa'yı Malkara'daki zaviyede görevlendirmiştir. Mudurnu tekkesindeki Kadirî şeyhi Fahreddin Efendi'yi kendisine vezir yapmak istediğinde şeyhin bu görev için Çandarlı Kara Halil'i tavsiye etmesi,40 hem tasavvuf erbabı ile devlet arasındaki yakın ilişkiyi, hem de sûfîlerin devlet işleri için uygun olan şahısları kendilerine tercih etmesini göstermesi açısından önemlidir.

Osman Bey, Orhan Gâzi ve Murad Hüdâvendigâr dönemlerinde siyasi idare ile birlikte hareket eden dervişlerin bu faaliyetleri devlet tarafından takdirle karşılanmıştır. Fethedilen yerlerde kurulan zâviyeler ve tekkeler din ve kültür faaliyetlerinin mihveri olmuştur. Bölgedeki hâkimiyeti sembolize eden cami ve medreseler, yol boylarında, ıssız geçit ve önemli kavşaklarda yapılan zâviyeler, sosyal hayata sunduğu hizmetler yanında, fetihleri kolaylaştırmış, siyasi otoritenin yerleşmesinde faydalı ve önemli düzenlemeleri de sağlamıştır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde Anadolu'da tasavvufî hayatı düşünce boyutundan daha ziyade pratik ahlâk eksenine taşıyan mutasavvıflar temsil etmektedir. Bu bağlamda ilk zamanlarında Bursa'ya yerleşip ekmek satmakla meşgul olan ve Somuncu Baba olarak tanınan Hamidüddin Aksarayî (ö: 1412) anılabilir. Dinin prensiplerini ve ahlâkî olgunlukları cami kürsülerinden cemaate söylemek yerine, toplum içinde bilfiil yaşayarak insan-ı kâmil modelini halka sunmaya çalışmıştır. Yıldırım Bayezid Bursa'da Ulu Camii'yi yaptırdığında ilk hutbeyi Emir Sultan'dan okumasını isteyince o, Hamidüddin Aksarayî'nin okumasının daha uygun olacağını söyleyerek onun ilmî üstünlüğünü vurgulamıştır. O da

bu hutbesinde Fatiha suresinin güzel bir tefsirini yapmış, Molla Fenârî'nin uzun süredir içinden çıkamadığı bazı problemleri çözüvermiştir. Molla Fenârî ve Emir Sultan kendisinin ilminden çokça faydalanmışlardır. Bu hitabeden sonra durumunun açığa çıkması üzerine, Bursa'dan ayrılıp Ankara'ya giden Hamidüddin Aksarayî, daha sonra yerleştiği Aksaray'da vefat etmiştir.41

Hükümdarlara kılıç kuşatıp hayır dua etme geleneğini başlatan ve devirlerini idrâk ettiği Osmanlı padişahlarından hürmet gören bir Türk velîsi olan Emir Sultan hac görevini ifa etmek üzere Buhara'dan ayrılmış, hac yaptıktan sonra bir müddet Medine'de mücavir hayatı yaşamıştır. Gördüğü manevî işaretler üzerine Anadolu'ya yönelmiş, Isparta, Kütahya ve İnegöl yolunu takip ederek Yıldırım Bayezid zamanında Bursa'ya gelmiş, yerleştiği bir zaviyede irşad faaliyetlerine başlamıştır. Mutasavvıflara yakın ilgi gösteren Bursa çevresinde kısa zamanda büyük bir şöhret kazanmış, etrafına pek çok mürit toplanmıştır. Bursa âlimleri ve meşâyihi ile iyi ilişkiler kuran Emir Sultan, Osmanlı sultanı Yıldırım Bayezid'in teveccühünü kazanmış ve kızı Hundi Hatun ile evlenmiştir.42 Bu evlilik Osmanlı hükümdarlarının ilim sahibi tasavvuf ehliyle

yakınlaşmasını sağlamıştır. Osmanlı fütuhâtı ile yakından ilgilenen Emir Sultan, müritlerini de cihada teşvik etmiş, II. Murad zamanında yapılan İstanbul muhasarasına (1422) yüzlerce dervişiyle katılmıştır.[43]

Daha önceleri Ahi şeyhleri ile abdal ve babaların nüfûzları güçlü iken, bu dönemden itibaren şehirlerde bilgiye dayalı tasavvufu benimseyen tarikatlar kuvvetlenmeye başlamıştır. Bu durum XIV. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı ülkesinde Ekberiyye, Bistamiyye, Zeyniyye, Halvetiyye, Kadiriyye ve Mevleviyye gibi tarikatların daha fazla yayılmasını sağlamıştır.[44]

Fetret Dönemi ile yeniden yapılanma yıllarına damgasını vuran Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin (1368-1420), âlim ve mutasavvıf kişiliğiyle birlikte siyasî hareketleriyle dikkat çekmiştir. Musa Çelebi'nin kazaskeri olan Şeyh Bedreddin, Çelebi Mehmed'in iktidarı ele geçirmesi üzerine ailesiyle birlikte bin akçe maaşla İznik'e sürülerek iktidar merkezinden uzaklaştırılmıştır.[45]

Zahir ve bâtın geniş bir ilmî birikime sahip olan Şeyh Bedreddin, halk üzerindeki nüfûzunun arttığını hissedince vesveseli bir gurura kapılarak halkı kendisine bağlamaya, müridleri de onun ruhani güçlere sahip bir velî olduğunu yaymaya çalışmıştır.[46] Nitekim Şeyh Bedreddin'in müridi olduğunu iddia eden Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal velâyet iddiasıyla Aydın ve Manisa'da halkı kendi etraflarında toplamayı başarmışlardır.[47] Sultan Çelebi Mehmed Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in ülkede çıkardıkları bozgunculuk hareketlerine karşı Bayezid Paşa'yı göndermiştir. Aydın ilindeki Börklüce ve adamları öldürülmüş, Manisa bölgesinde bulunan Torlak Kemal de yakalanıp idam edilmiştir. Bu olaylar üzerine İznik'te kalmayı tehlikeli bularak Rumeli'ye geçip Deliorman'a yerleşen Şeyh Bedreddin yakalanınca,[48] bir âlim olması da göz önüne alınarak Sadeddin Taftazânî'nin öğrencilerinden Mevlana Haydar Herevî'nin de

aralarında bulunduğu ilmî bir heyet tarafından sorgulanmış, devlete karşı ayaklanarak suç işlediği için Serez pazarında idam edilmiştir (1420).49

Osmanlı Devleti’nin kuruluş sürecinde tasavvufî terbiye şeyhe kayıtsız şartsız teslim olma, vurana elsiz sövene dilsiz olma anlayışıyla otoriteye bağlılığı ve saygıyı zihinlere perçinlemede en etkin rolü oynamıştır. Tasavvufun kurumları olan tarikatlar ile tekke ve zâviyeler Osmanlı toplumunda bazen devletin gönüllü eğitim kurumu, bazen güvenlik gücü, bazen de sosyal güvenlik kurumu vazifesini üstlenmişlerdir. Bir taraftan devletin uzanamadığı yerlerde birtakım sosyal fonksiyonları yerine getirmiş, bir taraftan da dinî inançlarını derinleştirmek isteyen insanlara imkân hazırlamışlardır.

Bu dönemde medrese, tekke ve ordu arasındaki dengeler korunarak devlet müesseseleri kurumsallaşmıştır. Ulemâ kamu düzeninin sağlanması için kurallar koyup bürokratik işleri yürütürken, mutasavvıflar tekke ve zâviyelerde sosyal dayanışmayı güçlendirmiş, gaza ruhunu canlı tutmuşlardır. Tasavvuf önderleri müşavir konumlarını sürdürmekle beraber devlet işlerine müdahale etmekten kaçınmışlar, siyaseti ehline bırakmışlardır. Hükümdarlar derviş ve şeyhlerle yakın ilişki içinde olmalarına rağmen devlet yönetimini devletin kurallarına göre idare etmişlerdir. Zira Osmanlı anlayışında devlet, en az din kadar kutsaldır ve devlet dini de içine alan büyük bir dairedir.

Kuruluş döneminin ilk yıllarında önemli bir yere sahip olan Yesevî dervişlerinin, Ahilerin, babaların ve derviş gâzilerin yerini imparatorluğa hazırlık sürecinde şehir merkezlerinde yapılan ve kendilerine vakıflar tahsis edilen dergâh ve tekkelerde yaşayan şeyhler ve mutasavvıflar almaya başlamıştır. Osmanlı tasavvuf geleneğinin daha önce Anadolu’da mevcut olan İslâm tasavvuf düşüncesinin mümtaz şahsiyetlerinden Gazzâlî (ö: 1111), Ahmed Yesevî (ö: 1166-1167) ve İbn Arabî’nin (ö: 1240) düşünceleri

çerçevesinde oluştuğunu söylemek mümkündür. Gazzâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-Dîn'i ve İbn Arabî'nin Füsûsu'l-Hikem'i hem mutasavvıflar arasında, hem de medrese çevrelerinde rağbet görmüştür. Anadolu artık Horasan, Orta Doğu ve Endülüs tasavvuf hareketlerinin harmanlandığı bir yer haline gelmiştir.

3.2. Yükselme Dönemi

Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde entelektüel seviyede bir tasavvuf anlayışı yaygınlık kazanmakla birlikte kırsal kesimde de güçlü tarikat şeyhleri vardır. Hacı Bayram Velî (ö: 1429) hem ilme dayalı tasavvufî düşünceyi hem de kırsal kesime hitap eden tasavvuf anlayışını bilfiil yaşayan ender şahsiyetlerden biridir. Hacı Bayram Velî'nin medrese mensubu olması, tarikatının kısa zamanda halk tarafından benimsenmesine ve şöhret kazanmasına sebep olmuştur. Müritleri ile birlikte imece yaparak yöredeki insanlara yardım etmesi, zenginlerin sadaka ve zekâtlarını toplayarak ihtiyaç sahiplerine ulaştırması halkın kendisine olan sevgi ve bağlılığını bir kat daha artırmıştır. Hacı Bayram Velî'nin etrafında büyük bir sevgi hâlesiyle toplanan insanların durumu, Babaî ve Şeyh Bedreddin isyanlarının tahribatını uzun yıllar tamire çalışan devlet adamlarını şüphelendirince Hacı Bayram'ı Edirne'ye davet ederek konuyu araştırmış, söylentilerin Şeyh'e iftira olduğu anlaşılınca, kendisinden özür dilemiş, müridlerinden vergi alınmayacağını bildirerek Ankara'ya göndermiştir.50 II. Murad, vergi gelirlerinin ve ordudaki asker sayısının azalması üzerine Hacı Bayram'ın da aralarında bulunduğu tarikat şeyhlerinden müridlerinin listesini istetmiştir. Hacı Bayram Velî Ankara Ovası'nda çadırlar kurdurarak müridlerini toplamış ve hakiki dervişleri ile mukallitleri ayırmak için çetin bir imtihandan geçirmiştir. Bunun akabinde Şeyh'in hükümdara bir kadın bir erkek olmak üzere iki müridinin olduğunu,

diğerlerini askere çağırabileceğini bildirmesi,51 dergâhların asker kaçakları için birer yuva olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Osmanlı Devleti'nde Mevlevîlerin varlığı, Germiyan beyi II. Yakub'un vefatından önce (1428) memleketi, kız kardeşinin oğlu II. Murad'a vasiyeti üzerine Osmanlı ülkesine katılmasıyla hissedilmeye başlanmıştır.52 İstanbul'un fethinden sonra da İstanbul'da görülen tarikatlardan biri olmuştur. Bu bağlamda İstanbul'un fethinden sonra kiliseden çevrilen Kalender hâne zâviyesi (1451-1481), tam manasiyle bir Mevlevî dergahı olarak açılmış, ancak bir süre sonra bu özelliğini kaybetmiştir. Bu sebeple İstanbul'da açılan ilk Mevlevîhânenin 1491-1492'de Divâne Mehmed Çelebi tarafından kurulan Kulekapısı Mevlevîhânesi olduğu kabul edilir.53

Abdüllatif-i Kudsî (1384-1452) Zeyniyye tarikatını Anadolu'ya getirmiştir. Osmanlı ulemasından Molla Fenârî, Tacuddin İbrahim Karamanî ve Şeyh Muslihuddin İbn Vefâ gibi şahsiyetleri etkilemiştir. Bu bağlamda Şeyh Vefâ (ö: 1490-1491), Zeyniyye tarikatı bünyesinde Mevlânâ ve İbn Arabî'nin fikirlerini İstanbul'da yeniden canlandırmış, tasavvufî hayatın yanında Osmanlı ilim ve kültür hayatına önemli katkılarda bulunmuştur. Sinan Paşa, Molla Lütfi, ve Zenbilli Ali Efendi gibi devrin âlimleri kendisinden istifade edenler arasında yer alır.54 Mezhep taassubuna karşı çıkan Şeyh Vefâ'nın Hallac-ı Mansur'u tenkit etmek isteyen bir kişi tarafından kendisine yöneltilen "Mansûr'un 'Ene'l-Hak' sözüne ne dersiniz?" şeklindeki bir soruya "Ene'l-Bâtıl mı deseydi" şeklinde ârifane bir cevap ile susturması meşhurdur.55

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecini tamamlayıp İmparatorluk haline geçtiği bir döneme damgasını vuran Fâtih Sultan Mehmed de atalarının yolunu takip ederek ilim ve tasavvuf erbabına önem vermiştir. Sultan Mehmed, İstanbul kuşatması için bütün hazırlıklarını tamamlayıp İstanbul'a doğru yola çıktığı sırada, devrin şeyhlerinin ve âlimlerinin de sefere

katılmalarını istedi. Akşemseddin (1390-1459) ve Akbıyık Sultan'ın da aralarında bulunduğu birçok meşâyih ve âlim isteğe uyarak kuşatmaya katıldılar. Onların katılmalarıyla birlikte Ordu-yu Hümayun'da büyük manevî bir hava oluştu. Akşemseddin kuşatma süresince askerin moral gücünü takviye etti, fethin nasip olması için Allah'a dua ve niyazda bulundu. Kuşatmanın son günlerinde Padişah'ın sabırsızlığının arttığı bir sırada yine Rabbi'ne yalvarıp secdeden başını kaldırınca ağzından şu cümle dökülüvermişti: "Elhamdülillah kale fethedildi."56

İstanbul'un fethinde Fatih'e büyük moral veren ve kararlarını destekleyen Akşemseddin'in çadırına birkaç kere gelerek kendisine mürid olmak isteyen Fatih Sultan Mehmed'e Akşemseddin'in verdiği şu harika cevabı onun tasavvuf ve tarikat anlayışının yanı sıra, devlet tasavvuf ilişkisini göstermesi açısından da önemlidir:

"Sultanım! Eğer siz tasavvufa intisab ederseniz ondan aldığınız lezzet sebebiyle devletin ve milletin işlerini ihmal edersiniz. Böylece adalet ortadan kalkar. Hünkârım! devlet ve millet ehliyetsiz ellere düşerse Allah'ın emrine karşı gelmiş olursunuz. Çünkü O, emânetleri ehline vermeyi emrediyor. Sizin milletin işlerini düzgün bir şekilde idare etmeniz, ülkede adaleti ve güveni sağlamanız tarikata girmenizden daha faziletlidir."57

İstanbul kuşatmasına katılan herkes, fetihten sonra çeşitli makam ve mevkilere getirilmeyi beklerken, Akşemseddin Göynük'e dönmek için Fatih'ten izin istemiştir. Fatih İstanbul'da kalması için ricada bulunduysa da, o Fatih'e; "senin sâlik değil, mâlik olman istenmektedir" sözlerini bilfiil gerçekleştirmek için bir an evvel İstanbul'dan ayrılmayı tercih etmiştir.58

Bu dönemin sûfîlerinden Ahmed es-Semerkandî (ö: 1465-1466), Fatih ile Uzun Hasan arasında elçilik yapmış, Fatih'in daveti üzerine İstanbul'a gelerek Ayasofya Fetih Camii'nde vaaz vermiştir. İstanbul'da kaldığı sırada Fatih'le sohbetler yapmış ve daha sonra Erzincan'a dönmüştür.59

Nakşibendiyye tarikatını Anadolu'ya getiren Simavlı Şeyh Molla Abdullah İlâhî (ö: 1490), Fâtih'in vefatından sonra İstanbul'a gelerek Zeyrek Camii'nin yanındaki medreseye yerleşti. Şöhretinin kısa zamanda yayılması bazı devlet adamlarını endişelendirince Evrenos Bey oğlu Ahmet Bey'in ricasıyla Vardaryenicesi'ne gitmesine izin verildi ve irşad faaliyetlerini vefat edinceye kadar orada devam ettirdi.60 Osmanlı ülkesinde Fatih'in vefatından sonra yayılma imkânı bulabilen Nakşibendiyye tarikatının Fatih döneminde aktif olamayışı Şeyh İlahî'nin Bedreddin Simavî'nin "Vâridât" adlı eserini şerhedip onun fikirlerini benimsemiş olması sebebiyledir.61 Bu bakımdan Devlete karşı ayaklanan ve eserleri yasaklanan bir şahsı savunan kişiye Devletin iyi bir gözle bakması pek mümkün değildir.62

Halvetîlik ise XV. yüzyılın son çeyreği ile XVI. yüzyılda tarikatın ikinci kurucusu olarak nitelendirilen Seyyid Yahya Şirvânî'nin (ö: 1464) halifeleri vasıtasıyla Anadolu'da yaygınlık kazanmıştır. Osmanlı ülkesindeki önde gelen temsilcileri arasında Halvetîliğin kollarını kuran; Dede Ömer Rûşenî (ö: 1486), Cemal Halvetî (Çelebi Halife) (ö: 1493-1494), Ahmed Şemseddin Marmaravî (ö: 1504), Sünbül Sinan (ö: 1529), İbrahim Gülşenî (ö: 1533), Ümmî Sinan (ö: 1551), Merkez Muslihuddin Efendi (ö: 1551-1552), Hasan Hüsameddin Uşşâkî (ö: 1592) ve Şemseddin Ahmed Sivasî (ö: 1597) sayılabilir. Bu şeyhler ilme dayalı tasavvuf anlayışını benimseyerek Osmanlı devlet adamlarıyla iyi ilişkiler kurmuşlar, halkla idareciler arasındaki köprü olma misyonunu sürdürmüşlerdir.

Celvetiyye tarikatının kurucusu Mehmed Muhyiddin Üftâde (1490-1580), irşad faaliyetleriyle halkla bütünleşmiştir. Kanunî Sultan Süleyman İstanbul'a davet ederek kendisiyle görüşmüş, bazı köyleri ona vakfetmek istediğinde Üftâde bu teklifi kabul etmemiş, Kanunî onun dünyaya değer vermeyen bu davranışını takdir etmiştir.63 Aziz Mahmud Hüdâyî (ö: 1628),

yaşadığı dönemde padişah olan III. Murad (1574-1595), III. Mehmed (1595-1603), I. Ahmed (1603-1617), II. Osman (1618-1622) ve IV. Murad (1623-1640) ile yakın ilişkiler kurmuş, onlara mektuplar göndererek bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Padişahların rüyalarını yorumlaması onlarla ilişkisini kuvvetlendirmiş ve güvenlerini sağlamıştır. Özellikle III. Murad'a yaptığı ikazlar dikkat çekicidir. Sultan I. Ahmed ile olan yakınlığı ve bu padişahın kendisine olan saygısı onun Hüdâyî'ye intisab ettiği şeklinde yorumlanmıştır.64

Bu arada özellikle II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde Erdebil'de doğan ve Şiî unsurlarla beslenen Savefî tarikatı Şeyh Cüneyd döneminde Anadolu'daki köylü ve göçebe zümreler arasında yayılmıştır. Şeyhliği şahlığa çeviren Şah İsmail tarafından dinî bir devlet haline getirilen Safevî tarikatının desteklediği Şiî, Hurûfî ve Bâtınî zümreler Erdebil sûfîleri aracılığıyla Osmanlı ülkesindeki Türkmen aşiretleri arasında geniş taraftar kitlesi kazanmıştır. Aslen Türk olan Şah İsmail Şia mezhebine mensup olduğu için tarikatları kendi siyasî emelleri doğrultusunda ve Sünnî Osmanlı Devleti aleyhinde kullanmıştır. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran Zaferi'nden sonra takibat altına alınan hurûfîler, ışıklar, kalenderîler ve haydarîler varlıklarını diğer tarikatlara sızarak devam ettirmeye çalışmışlardır. Bunların faaliyetleri devlet otoritesini sarsmaya başlayınca yeni tedbirler alınarak toplumun huzurunu ve din anlayışını ifsat ettikleri gerekçesiyle bazı şeyhler sürülmüş, bazıları da idam edilmiştir. Nitekim Melâmî şeyhlerinden Bünyamin Ayaşî (1520), Pîr Ali Aksarayî (ö: 1528), Hüsameddin Ankaravî (ö: 1557), Oğlan Şeyh İsmail Mâşûkî (ö: 1539), Karamanlı Gülşenî Şeyh Muhyiddin (ö: 1543) ve Bosnalı Melâmî Şeyh Hamza Bâlî (ö: 1561) idam edilerek bu tür faaliyetlere katılanlara karşı devletin tepkisi sert bir şekilde gösterilmiştir.65

Yükselme dönemindeki mutasavvıfların medrese menşeli olması, Osmanlı Devleti'ndeki zihniyet değişiminin bir göstergesi sayılabilir. Bu durum, sûfîlerle ulemâ arasındaki yakınlaşmayı artırmış, sûfîlerin padişahlarla ve diğer devlet adamlarıyla olan samimi ilişkileri devlet-tekke münasebetlerini olumlu yönde etkilemiştir. Osmanlı ülkesinde felsefî düşünceden daha ziyade pratik ahlâka ve bunun uygulanmasına önem veren, ilim ve faziletleriyle büyük saygı kazanan meşâyıh, devlet işlerinin düzgün bir şekilde yürümesine yardımcı olmuşlardır. Bu dönemde aydınlar arasında Mevlevîlik ve Nakşibendîlik, halk arasında Kadirîlik, Bayramîlik, Halvetîlik ve kollarının daha yaygın olduğu görülmektedir. Melâmîlik ve Bektâşilik ise dini yüzeysel bir şekilde anlayıp yaşayan Türkmen aşiretleri arasında yayılmakla birlikte, az da olsa saray çevresinde taraftar bulmuştur. Mevlevîler ve Nakşîler eserlerini daha çok Arapça ve Farsça yazdıkları için ulema ve saray çevresinde, kültür seviyesi yüksek kesimlerde kabul görmüş, diğerleri ise sade Türkçe yazdıkları eserlerle halk arasında daha çok taraftar bulmuştur.

3.3. Duraklama ve GerilemeDönemi

XVII. yüzyıldan itibaren siyasi, kültürel ve ekonomik açıdan genel bir duraklama sürecine giren Osmanlı Devleti'nde, mutasavvıfların kendi temel prensiplerinden uzaklaşmaları sebebiyle tarikatlar da nasibini almıştır. Bununla birlikte bazı sûfîler verdikleri eserlerle geleneksel tasavvuf kültürünü devam ettirmişlerdir. İsmail Ankaravî (ö: 1631) ve Sarı Abdullah Efendi (ö: 1660) tarafından yapılan Mesnevî şerhleri kültür hayatına yeni bir hamle kazandırmaya çalışmıştır. Bu çalışmalarla Mevlevîliğin II. Selim ve I. Ahmed dönemlerinde saray çevresinde ve ulema arasındaki nüfûzu halk arasında da artmaya başlamıştır. Osman Fazlı İlâhî (ö: 1690), Niyazî-i Mısrî (1618-1694), İsmail Hakkı Bursevî (1653-1725), Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780), Abdullah Salâhî Uşşakî (ö:

1783) ve Kuşadalı İbrahim Halvetî (1764-1845) gibi sûfîler, düşüncelerini ve bilgi birikimlerini halka aktarmak suretiyle kültür hayatındaki çözülmeye karşı bir set oluşturmaya çalışmışlardır.

Celvetiyye tarikatı şeyhi Osman Fazlı İlâhî, başta padişah olmak üzere vezirlere ve saray teşkilatına ciddi uyarılarda bulunmuştur. Osmanlı Devleti ile Macaristan arasındaki anlaşmanın bozularak Viyana üzerine sefere çıkılmasını (1683) tenkit etmiş, Mohaç Muharebesi'nde savaştan kaçan ordu kumandanı Süleyman Paşa'nın bu davranışı karşısında padişah ve vezirleri ikaz etmiştir. Halk üzerindeki nüfûzunu da iyi kullanan Osman Fazlı, devlet-ordu ve halk arasında bozulan dengenin yeniden sağlanması için manevî otoritesini kullanmıştır.

İsmail Hakkı Bursevî, kültürel birikimini ve manevî şahsiyetini Osmanlı ülkesinde fikirleriyle yaşayan İbnü'l-Arabî, Mevlâna, Sadreddin Konevî ve Aziz Mahmud Hüdâyî gibi sûfîlerin öğretileriyle şekillendirmiştir. Bursa'da Ulu Camii'de Kur'an-ı Kerim'in ilk suresinden başlayarak yaptığı vaazlarını yazıya aktarmak suretiyle meydana getirdiği ve "Ruhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an" adını verdiği tefsirinde tasavvufî yorumlara da yer vermiştir.66

Bursa'da 1670 yılında dergâhını kuran Niyazî-i Mısrî, tasavvufî anlayışının bir göstergesi olarak devlet adamlarının nakdî yardımlarını kabul etmemiştir. Niyazî-i Mısrî, bildiğini her ortamda söyleyen bir şahsiyete sahip olduğu için vaazlarında devlet adamları, saraydaki ahlâki çöküntü ve dönemin yolsuzlukları hakkında devletin otoritesini sarsan sözler söyleyerek bütün şimşekleri üzerine çekmiştir. Onun halk üzerindeki güçlü nüfûzundan çekinen devlet yöneticileri onu ve onun gibi düşünen mutasavvıfları sürgün ederek sindirmeye çalışmıştır.67

Erzurumlu İbrahim Hakkı, İsmail Fakîrullah'ın (ö: 1735) terbiyesinde tasavvufî eğitimini tamamladıktan sonra irşad faaliyetlerine başladı.

Dönemindeki fen ve astronomi bilimlerinden haberdar olan İbrahim Hakkı, insanların sosyal ve kültürel yönleriyle ilgilenen, pratik ahlak üzerinde duran bir mutasavvıftır. İnsanın küçük âlem olan kendini ve büyük âlem olan kâinatı tanıması konusuna da yer veren fakat daha çok ansiklopedik bilgilerle dolu olan "Mârifetnâme" adlı eseri o dönemde en çok okunan kitaplar arasında yer alır.68

Tasavvufun kurumları olan ve İslâm dünyasında unutulmaz görevler ifa eden tarikatlar ve tekkelerde zamanla asıl mecradan sapmalar baş göstermiştir. "Tasavvufun özü gitti sözü kaldı, bu mesleğin yaşayanları öldü nakilcileri kaldı"69 diyen sûfiler gibi, bazı şeyhler de tekkelerin devrini tamamladığını ifade etmişlerdir. Nitekim irşad hayatı boyunca tâç, hırka ve kemer giyip bağlanmak gibi tarikat âdetlerine fazla değer vermeyen, dış görünüşten daha çok gönül dünyasının imar edilmesine önem veren Kuşadalı İbrahim Halvetî, bu düşünceden hareketle tasavvufî hayattan tekkeyi çıkarmış, bir kaza sonucu yanan tekkesinin yandığı kendisine haber verildiğinde "Elhamdülillah, merasim yapmaktan kurtulduk" diyerek tekkelerden feyiz ve bereketin kaldırıldığını, bu mekanların asıl mecrasından uzaklaşarak riya ve günaha dalma yerleri olduklarını belirtmiştir.70

Bektâşiliğin özellikle göçebeler arasında yayıldığı, insanların sosyal ve kültürel yönlerini dikkate aldığı için müsamahalı bir tarikat olarak tanınmasından da faydalanan bazı zümreler, İslâm ve tasavvufun ruhuna aykırı pek çok inanç ve görüşü yeniçerilerin de desteğini alan Bektâşilik içine sokabilmişlerdir.

Klasik Sünnî anlayıştan uzaklaşarak Hurûfî, Şiî ve Karmatî bağlamında Bâtınî öğretileri temsil etmeye başlayan Bektâşîlik, II. Mahmut tarafından 1826'da kapatılmıştır. Bektâşî tekkeleri Bektâşilikle birlikte Yesevî tasavvuf geleneğinden beslenen Nakşibendî şeyhlerine teslim edilerek bu

tarikat içerisinde eritilmeye çalışılmıştır. Ancak II. Mahmut'un bu düşüncesi gerçekleşmemiştir.

Osmanlı Devleti'nde topluma yön veren bir müessese olan tarikatlar ve tekkeler, devletin gerileme döneminde diğer müesseselerde olduğu gibi bilgiden uzaklaşmış, ilmi ile âmil şeyh ve mürşidlerden mahrum kalmıştır. Bu sebeple de Sultan III. Mustafa (1754-1774) döneminden sonra tekke ve zaviyelerde bir çözülme başlamıştır. Tarikatlar arasındaki anlaşmazlık, rekabet ve çekişmeler, siyasi ihtiras ve ikballerine destek arayan devlet adamlarının geniş bir sahayı nüfuzu altında bulunduran şeyhlerin saygınlığından istifade etme çabaları da tekkelerin bozulmasında etkili olmuştur.

Şeyhlik makamının ehliyet aranmaksızın tevarüs yoluyla geçmeye başlaması, müritlerin şeyhlerine saygı ifadesi olarak onun soyuna da saygı gösterilmesi anlayışını devam ettirerek şeyhin nesline de şeyhlik vermeleri tarikat ve tekkelerin bozulmasını hızlandırmıştır. Diğer taraftan sultanların ve devlet adamlarının tekkelere düzenli olarak dağıttığı armağanlar, onları bu cömertliğe öylesine bağımlı bir hale getirmiştir ki, birçok tekke şeyhi kendi çabalarıyla hayat şartlarını düzeltmek hislerini büsbütün kaybetmeye başlamıştır. Giderek cahil ve uyuşuk kalmaya razı, ianeyle geçinen düşkün insanlar olup çıkmışlardır.

Osmanlı Devleti'nin duraklama ve gerileme dönemlerinde işin farkına varan basiret sahipleri çareler arayıp bu duruma bir son vermek istemişler fakat istenilen neticeyi alamamışlardır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükseliş devirlerinin temel nizamı yerinden oynayınca ilimle din çatışır hale gelmiş, kılıcın iki yüzü gibi birbirini tamamlayan iki kuvvet olan şeriatla tarikatın, medrese ile tekkenin arası açılmıştır. Bunun üzerine suçlu arama işine koyulanlardan ordu saraya, şeyh medreseye, vaiz tekkeye çatmaya

başlamıştır. Bir taraf kâfir, zındık ve ehl-i hâl; diğer taraf ise kaba softa, ham yobaz ve ehl-i kâl olarak suçlanmıştır.71

Yüzyıllardır süren "muhteşem ve büyük devlet" anlayışı yüzünden Batı'daki XV-XVI. yüzyıllardaki felsefî ve teknik gelişmelere sırt çeviren Osmanlı Devleti, 1683'teki Viyana bozgunundan sonra durumun farkına varmış ancak devletin üzerine oturduğu üçlü saç ayağı-ordu, medrese, tekke arasındaki denge kaybolmuştur.

Osmanlı ordusu girdiği her savaşta yenilmeye, ülke toprak kaybetmeye başlamıştır. Güçlü devlet, yerini hasta adam psikozuna terk etmiştir. Bütün aksaklıklarına rağmen tasavvuf önderleri halk üzerindeki tesirlerini devam ettirmiş olsa da, XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti kendisini tarih sahnesine çıkaran maddî ve manevî dinamiklerinden uzaklaşmış, sosyal, siyasî, iktisadi, hukukî, ilmî ve ahlâkî sistemleri arasındaki denge iyice zedelenmiştir.

DİPNOTLAR

1 Osman Turan, "Türkler ve İslâmiyet", DTCF Dergisi, Cilt: IV, sayı, 4, 467-468; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1997, 287-289.

2 Abdülkerim Kuşeyrî, Kuşeyrî Risalesi, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, 3. Baskı İstanbul 1991, 124-125.

3 V. V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, Ankara 1990, 274-275; Osman Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, (I-II), İstanbul 1969, I, 156.

4 Ferideddin Attâr, Tezkiretü'l-Evliya, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, 2. Baskı, İstanbul 1991, 769.

5 Turan, TCHM Tarihi, I, 157-159; Kafesoğlu, 361-362.

6 İsmail Yakıt, "Hoca Ahmet Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri", SDÜİF Dergisi, S. 1, Isparta 1994, 10.

7 Osman Turan, “Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak, ‘Fustatu’l-Adale fî Kavâidi’s-Saltana’”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, 543.

8 Mustafa Kara, Tekkeler ve Zâviyeler, 3. Baskı, İstanbul 1990, 83-88.

9 Turan, TCHM Tarihi, I, 159-160, 188-190.

10 Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, 6. Baskı Ankara 1999, 40, 51; Ömer Lütfi Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, Vakıflar Dergisi II, Ankara 1942, 282.

11 Turan, TCHM Tarihi, II, 167-168.

12 M. Râmi Ayas, Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara 1991, 44; İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri, İstanbul 1989, 10; H. Kâmil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1994, 260.

13 Molla Abdurrahman Câmi, Nefahâtü’l-Üns min Hadarâti’l-Kudüs, çeviren: Lâmiî Çelebi, (Hazırlayanlar: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara) 2. baskı İstanbul 1998, 398, 801-802; Necmeddin Kübrâ, Tasavvufî Hayat, Hazırlayan: Mustafa Kara, İstanbul 1980, 11.

14 Köprülü, Anadolu’da İslâmiyet, 294-295; Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 4. Baskı Ankara 1981, 201-207; İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri, İstanbul 1989, 4-6.

15 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, 270-285; Ahmet Yaşar Ocak, Türk Sûfîliğine Bakışlar, İstanbul 1996, 115.

16 Mecdî Mehmed Efendi, Şakâik-i Nu’maniye ve Zeyilleri, Hazırlayan: Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, 27.

17 Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, 63-65; Barkan, 282-283.

18 Köprülü, Anadolu’da İslâmiyet, 293; Cahen, 239.

19 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, 243-244; aynı müellif, “Abdal”, Edebiyat Araştırmaları, İstanbul 1989, II, 382.

20 Aşık Paşa-yı Velî, Garibnâme, çeviren: Bedri Noyan, Ankara 1988, 338-344.

21 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, 253-254.

22 Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, 74-75, 89-90; aynı müellif, Babaîler İsyanı, 2. Baskı, İstanbul 1996, 64.

23 Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müesssesesi Zâviyeler ve Zâviyeli Camiler", İÜİF Mecmuası, c: 23, no: 1-2, Ekim 1962-Şubat 1963, İstanbul 1963, 29.

24 Âşıkpaşazâde, Âşıkpaşaoğlu Tarihi, Hazırlayan: Atsız, İstanbul 1992, 165.

25 Reşat Öngören, "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı'da Tasavvuf Anlayışı", XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1997, 414.

26 Sâmiha Ayverdi, Türk Tarihinde Osmanlı Asırları, 4. baskı, İstanbul 1999, 93.

27 Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr, Hazırlayanlar: Ahmet Uğur ve diğerleri, Kayseri 1997, 64; Âşıkpaşazâde, 16; Mehmed Neşrî, Neşrî Tarihi, Kitab-ı Cihan-Nümâ, (I-II), Yayınlayan: F. Reşit Unat-M. Altay Köymen, 2. Baskı Ankara 1987, 81-82; Taşköprülü-Zâde, Eş-Şakâik-un-Nûmâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye, Yayınlayan: Ahmet Suphi Furat, İstanbul 1985, 4; Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, Osmanlı Müellifleri, Hazırlayan: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul tarihsiz, I, 211; Barkan, 286-287.

28 Âşıkpaşazâde, 34; Neşrî, I, 145-146.

29 Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, 86; Bursalı Mehmed Tâhir, 84.

30 Michel Bahvet, "Açık Kültür ve 14. yüzyıl Osmanlı Kentlerinde Dinler Arası İlişkiler", Osmanlı Beyliği (1300-1389), Editör: Elizabeth A.

Zachariadon, İstanbul 1997, 3.

31 İbn Kemal, Tevârih-i Âl-i Osman, II. Defter, Yayına hazırlayan: Şerafettin Turan, Ankara 1983, 89-90; Halaçoğlu, 128.

32 Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, 107; Taşköprülü-Zâde, 13; Köprülü, "Abdal Musa", Edebiyat Araştırmaları, II, 420-424, 42;. Orhan F. Köprülü, "Abdal Musa", DİA, İstanbul 1988, I, 64.

33 Âşıkpaşazâde, 45; İbn Kemâl, 91; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, 103; Neşrî, I, 169; Molla Câmi, 1085-1086; Taşköprülü-Zâde, 11-12; Mecdî, 31-33; Barkan, 290; Ahmet Yaşar Ocak, "Geyikli Baba", DİA, İstanbul 1996, XIV, 46; Gündüz, Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri, 17; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler (I-II), Bursa 1990-1993, I, 39-42.

34 İbn Kemâl, 92; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, 103; Neşrî, I, 169.

35 İbn Kemâl, 92-93; Neşrî, I, 169-170.

36 Barkan, 292-293, 317; E. Hakkı Ayverdi, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri I, İstanbul 1966, 137., 293.

37 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, 54-56.

38 Hasluck, Bektâşilik Tetkikleri, çeviren: Râğıb Hulûsî, İstanbul 1928, 25, 68-69, 114-115; Aleksandre Popoviç, Balkanlar'da İslâm, çeviren: Komisyon, İstanbul 1995, 17; Mehmet İbrahim, "Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", Vakıflar Dergisi, Sayı: 24, Ankara 1994, 294.

39 Barkan, 293-294, 297, 339-340; Mehmet İbrahim, 294-295.

40 Gündüz, Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri, 19-20.

41 Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, 190-191; Taşköprülü-Zâde, 53-54; Mecdî, 74-75; Bursalı Mehmed Tâhir, I, 103.

42 Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, 191; Taşköprülü-Zâde, 54-55; Mehmed Şemseddin, Bursa Degâhları Yâdigâr-ı Şemsî I-II, Hazırlayanlar: Mustafa Kara-Kadir Atlansoy, Bursa 1997, 37; M. Cavid Baysun, "Emir Sultan", İA, IV, 261-262, İstanbul 1977; Hüseyin Algül-Nihat Azamat, "Emir Sultan", DİA, XI, 146-147, İstanbul 1995.

43 Baysun, İA, IV, 262; Algül-Azamat, DİA, XI, 147-148.

44 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Ankara 1982, I, 532-534.

45 Âşıkpaşazâde, Âşıkpaşaoğlu Tarihi, (Haz: Atsız), İstanbul 1992, 72-73; Mehmed Neşrî, Neşrî Tarihi, Kitab-ı Cihan-Nümâ, (I-II), (yayınlayan: F. Reşit Unat-M. Altay Köymen), TTK Yayınları, 2. Baskı Ankara 1987, II, 543; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, Kitâbü't-Târih-i Künhü'l-Ahbâr, Hazırlayanlar: Ahmet Uğur ve diğerleri, Kayseri 1997, 241-243; Taşköprülü-Zâde, 50-51; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefa, Cilt III, kısım, II, (Haz: Mahir İz), İstanbul 1973, 397-398; M. Şerafeddin Yaltkaya, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, (Haz: Hamit Er), İstanbul 1994, 58-63, 132; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 360-362; Bilal Dindar, "Bedreddin Simavî", DİA, V, 332, İstanbul 1992.

46 Hoca Sadeddin, II, 110.

47 Neşrî, II, 545; Yaltkaya, "Bedreddin Simavî", İA, II, 445; Dindar, "Bedreddin Simavî", DİA, V, 332-333.

48 Neşrî, II, 545; Yaltkaya, "Bedreddin Simavî", İA, II, 445; Dindar, "Bedreddin Simavî", DİA, V, 332-333.

49 Âşıkpaşazâde, 79; Neşrî, II, 547; Hoca Sadeddin, II, 113-114; Ahmed Cevdet Paşa, 399; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 365; Yaltkaya, "Bedreddin Simavî", İA, II, 445; Dindar, "Bedreddin Simavî", DİA, V, 332-333.

50 Abdülbâkî Gölpınarlı, Melâmilik ve Melâmîler, İstanbul 1931, 34; Halil İnalcık, "Murad II", İA, VIII, 614; Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram

Velî, Ankara 1994, 26-28.

51 Gölpınarlı, Melâmilik ve Melâmîler, 34; İnalcık, “Murad II”, İA, VIII, 614; Cebecioğlu, 28-30.

52 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, 32-33; Nejat Göyünç, “Osmanlı Devleti’nde Mevlevîler”, Belleten, 1991 cilt: LV, sayı: 212-214, 353-354.

53 Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, 337; Göyünç, 353-354.

54 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1988, 231-233; Kara, Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler, I, 98-101.

55 Taşköprülü-Zâde, 239; Bursalı Mehmed Tahir, I, 216.

56 Taşköprülü-Zâde, 228; Mecdî, 242-243.

57 Taşköprülü-Zâde, 229-230.

58 Vicdânî, 27; Yurd, 31; Ayverdi, Osmanlı Mimarisinde Fâtih Devri III, 280.

59 Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye, Hazırlayan: M. Serhan Tayşî, İstanbul 1993, 418.

60 Molla Cami, 576; Taşköprülü-Zâde, 230-231; Bursalı Mehmed Tahir, I, 202.

61 Kara, Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler, I, 148-150.

62 Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi, 2. Baskı İstanbul 1995, 154.

63 Seyyid Hafız İbrahim Efendi, Menâkıb-ı Üftâde, Hazırlayan: Abdurrahman Yünal, Bursa 1996, 111-112; Bursalı Mehmed Tâhir, I, 214-215.

64 Yılmaz, Aziz Mahmud Hüdâyî, 54-71.

65 Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, İstanbul 1998, 268 vd.

66 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/II, 604-606; Sakıp Yıldız, “Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî’nin Hayatı”, AÜİİF Dergisi, Sayı: 1,

Erzurum 1976, 113-116.

67 Aşkar, 108-115, 123-135; Erdoğan, LXXIX-XC.

68 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/II, 615-616; Hayrani Altıntaş, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1997, 19-27, 41-43.

69 Ebu Bekir Kelâbâzî, Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, 2. Baskı, İstanbul 1992, 48; Kuşeyrî, 95; Hucvirî, 81-82.

70 Vicdânî, 222; Yaşar Nuri Öztürk, Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrahim Halvetî, İstanbul 1982, 32, 88-89.

71 Kara, Tekkeler ve Zâviyeler, 94; Gündüz, ODTM, 179-180.

Anadolu Selçukluları Zamanında Tasavvuf Düşüncesi / Dr. Hasan Basri Öcalan [s.462-470]

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Kutalmışoğlu Süleyman tarafından 1075 yılında kurulan Anadolu Selçuklu Devleti, kısa sürede bu bölgedeki varlığını ispatlayarak önce İzmit ve çevresini, daha sonra da Karadeniz Bölgesini topraklarına katmıştır. 1080 yılında ise İznik'i merkez edinerek, Bizanslılarla savaşmaya başlamışlardır. Anadolu Selçukluları, sadece Bizans'la savaşmayıp, Avrupa'dan gelen Haçlılarla da savaşmak ve onlara karşı koymak durumunda kalmışladır. 1097 yılında İznik'i kuşatan Haçlı ordusu karşısında başarısız olan I. Kılıçarslan, şehri Bizanslılara teslim ederek, bu defa Konya'yı başkent yaptı.

Anadolu Selçukluları, bir taraftan da diğer kardeş devlet veya beyliklerle savaşmak durumundaydılar. Bunlar arasında Danişmendliler, Büyük Selçuklular, Anadolu'da kurulan diğer Beylikler bulunmaktadır. Ayrıca o zaman Anadolu'nun çeşitli yerlerine hâkim olan Ermeniler ile dışardan Anadolu'ya akınlar düzenleyen Moğollar da ayrı birer güç olarak bu devletin karşısına çıkmaktaydılar.

Bütün bunlarla beraber devletin yöneticileri birbirleriyle de uğraşmışlar, bu durum zaman zaman devleti büyük sıkıntılara sokmuştur.

İşte iç ve dış meselelerle uğraşan ve 1075-1308 (genel kanaate göre devletin yıkılışı II. Mesud'un öldüğü 1308 tarihi verilmektedir) yılları arasında hüküm süren Anadolu Selçuklu Devleti'nin yöneticileri, Konya'yı başkent edindikten sonra kültür, edebiyat ve özellikle mimari konusunda çok önemli eserler bırakmışlardır.

Bu dönemde din adamları, fıkıh, kelam, tefsir, hadis, felsefe âlimleri yetişmiş ve sultanlar tarafından himaye görmüşlerdir. Anadolu Selçukluları hakkında eser veren İbn-i Bibi'nin El-Evâmiru'l-Âlâiyye fi-Umur-ı Devleti'l-Aliyye,[1] Muhammed b. Ali Ravendi'nin Râhatu's-Südûr ve Âyetü's-Sürûr,[2] Kerimüddin Mahmud Aksarayi'nin Müsâmeretü'l-Ahbâr,[3] Tarih-i Âl-i Selçuk,[4] Kadı Burhaneddin Anevî'nin Enîsu'l-Kulûb[5] adlı eserleri bugün ilk elden kaynaklardan bazıları olmak bakımından önemlidir.[6]

Anadolu Selçuklu Devleti zamanında Moğol istilasından kaçan ilim adamları ve tasavvuf erbabı Anadolu'yu yurt edinmişler ve burada önemli eserler yazmışlardır. Yazılan eserler daha sonra Osmanlı Devleti sahasında, oradan da günümüze kadar devam eden bir etki bırakmıştır. İşte yazımızda Anadolu sahasında yetişen mutasavvıflar, bunların yazdıkları eserler ve kurmuş oldukları dergâhlardan bahsedilecektir.

Tasavvuf Düşüncesinin Doğuşu

Kaynağını Kur'an-ı Kerim ve Peygamber'in Hadislerinden alan Tasavvuf düşüncesi, H. II/M. IX. asra kadar bir "zühd hareketi" olarak devam etmiştir. Kelime olarak zühd; dünyaya ilgi duymamak, değer vermemek, küçümsemek gibi manalara gelmektedir. Bu dönemde yetişen mutasavvıflara ise zühhad, âbid, nâsik gibi isimler verilmektedir. Bu dönemin konu ile ilgili en önemli eseri ise Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797) tarafından yazılan Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik'tir.[7]

H. III/M. X. asırda tasavvuf düşüncesinin temellerini oluşturan Cüneyd-i Bağdadi, Haris Muhasibi ve hâkim Tirmizi gibi önemli şahıslar yetişmiş ve eserler vermişlerdir. Ayrıca söz konusu şahıslar etrafında kurulan ve bunların adına izafe edilen "tasavvufi mekteplerin" de aynı dönemde vücut bulduğu görülmektedir. Bu mektepler ve kurucusu kabul edilen kimseler şunlardır: Muhâsibiye (Haris Muhasibi), Kassariye (Hamdun Kassar),

Tayfuriye (Bayezid Bistamî), Cüneydiye (Cünyed Bağdadî), Nuriye (Ebu Hüseyin Nurî), Sehliye (Sehl b. Abdullah Tusterî), hâkimiye (Hakim Tirmizî), Harraziye (Ebu Said el-Harraz), Hafifiye (Muhammed b. Hafif) ve Seyyariye (Ebu Abbas Seyyarî).8

Tasavvufî düşüncenin temel klasikleri olarak kabul edilen Risale (Abdülkerim Kuşeyrî), Keşfu'l-Mahcûb9 (Ali b. Osman Hucvirî), Tabakatu's-Sûfiyye10 (Ebu Abdurrahman es-Sülemî) ve Menazilu's-Sâirin11 (Herevî) gibi eserler H. V/M. XI. asırda kaleme alınmıştır. Bu eserler ve bunlardan bir asır önce Muhasabî,12 Serrâc,13 Ebu Talib Mekkî,14 Kelabazi15 ve diğer bazı mutasavvıflar tarafından yazılan eserler tasavvuf düşüncesinin olgunlaşmasına zemin hazırlamıştır.

H. VI/M. XII. asırdan itibaren tarikatların tarih sahnesine çıktığı görülmektedir. Kadirilik Tarikatı'nın kurucusu Abdülkadir Geylani, Yeseviliğin kurucusu Ahmed Yesevî, Rifailiğin kurucusu Ahmed Rifaî bu asırda vefat etmişlerdir. Bu tarihten itibaren tarikatlar İslam dünyasına hızla yayılmış ve her tarikat kendine göre müesseseler kurmuş, rituellerini (zikir adab ve erkanını) belirlemiştir.

Andolu'da ise tarikatların kurulup, yaygınlaşması ancak H. VII/M. XIII. asırdan itibaren başlamıştır. Şimdi Anadolu'daki tasavvufî düşüncenin tarihi seyrine bakılabilir.

Anadolu'da Tasavvufî Düşüncenin Temsilcileri

Moğol istilasından kaçarak veya Selçuklu sultanlarının daveti üzerine Anadolu'ya gelen ve burada tekkelerini kurarak düşüncelerini yayan sûfîlerin görüşleri doğrultusunda bazı mektep veya tarikatlar oluşmuştur. Bunları ve temsilcilerini şöyle sırlamak mümkündür:

a- Vahdet-i Vücud mektebi: Muhyiddin-i Arabî, Sadreddin-i Konevî bu ekolün en önemli temsilcileridir.

b- Sühreverdilik: Evhadeddin Kirmani. Bu tarikat; daha çok Konya, Kayseri, Tokat ve Amasya gibi önemli kültür merkezlerinde yayılmıştır.

c- Kübrevilik: Necmeddin Dâye, Bahaeddin Veled, Burhaneddin Muhakkk-ı Tirmizî ve müritleri.

d- Mevlevilik: XIII. yüzyılın ikinci yarsında ortaya çıkmış, son iki mektebin bağdaştırmacı bir tasavvuf anlayışını temsil etmiş ve özellikle Osmanlı'da önemli bir yer edinmiştir.16

Bu tarikat ve mekteplerin dışında kalan başka sufîler de bulunmaktadır:

Fahreddin Irakî-Tokat;

Müeyyededdin el-Cendî;

Sadeddin Ferganî;

Afifeddin Tilimesanî;

Hacı Bektaş Veli; Hacı Bektaş ve civarları;

Seyyid Mahmud Hayranî;

Hacı İbrahim Sultan.17

Burada söz konusu edilmesi gereken dört zümre daha vardır. O da Aşıkpaşazade'nin eserinde bahsettiği ve Anadolu'da İslamiyet'in yayılmasında önemli rol oynayan dört tâifedir: "Ve hem bu Rûm'da dört tâife vardır kim, misafirler içinde anılır. Biri Gâziyân-ı Rûm, biri Ahîyân-ı Rûm ve biri Abdâlân-ı Rûm ve biri Bâcıyân-ı Rûm. İmdi Hacı Bektaş Sultan bunların içinden Bâcıyân-ı Rûm'ı ihtiyar etti kim. O Hâtun Ana'dır. Onu kız edindi, keşf ve kerametini ona gösterdi, teslim etti, kendi Allah rahmetine vardı".18 Böylece aşağıda bahsedilecek olan Hacı Bektaş Veli'nin bu zümrelerden birini seçtiğini belirtmiştir.

Anadolu Selçukluları zamanında Anadolu'ya gelen ve burada faaliyette bulunan, düşünceleri ile söz konusu devleti etkileyen, kendilerinden sonra da düşünceleri şu veya bu şekilde yaşayan veya kesilen tasavvuf erbabı bulunmaktadır. Bu sayı oldukça fazladır. Zira bu dönem "tasavvuf tarihi"

bakımından tarikatlaşma dönemi sayılmaktadır. Ayrıca felsefî tasavvuf düşüncesinin gelişmesinde önemli rolü olan ve tasavvufta “vahdet-i vücud” anlayışını zirveye çıkaran İbn Arabî bu çağda yaşadığı gibi, ömrünün bir kısmını da Anadolu Selçuklularının başkenti Konya’da geçirmiş ve sultanlarla yakın temaslarda bulunmuştur. Bu bakımdan Anadolu’nun söz konusu dönemdeki tasavvufî macerası oldukça önemlidir.

Özellikle XIII. yüzyıl başlarından itibaren Mâveraünnehir, Harezm, Horasan, Azerbaycan ve Suriye’den göç ederek gelen dervişlerin büyük kısmı Türk olmakla beraber, aralarında İran ve Arap asıllı olanlar da vardır. Bunlar Anadolu’da Kayseri, Konya ve Sivas gibi büyük şehirlere yerleşerek, zaviyeler kurarak faaliyetlerde bulunmuşlardır. Anadolu Selçuklu sultanları I. İzzeddin Keykavus, Alaaddin Keykubad, onların devlet adamları, vezirler ve diğer zengin kimseler de bu dervişlerin kurdukları zaviyelere zengin vakıflar tahsis etmişlerdir.19

Anadolu’da faaliyette bulunan dervişleri kesin bir çizgiyle birbirinden ayırmak mümkün olmadığından, bunlar hakkında bilgi verilmesi için belli bir metot takip edilmelidir. Biz de daha sonra tarikat özelliğini devam ettirmeyenleri şahıs olarak, bir tarikat olarak tarihe mal olanları da o tarikatın içinde değerlendirmeye çalıştık.

Evhadeddin Kirmanî (Öl. 635/1238)

Anadolu Selçukluları döneminde doğan ve bu devletin sınırlarında belli bir süre yaşayan önemli mutasavvıflardan birisidir. İran’ın Kirman bölgesinde dünyaya gelmiş, daha sonra o zamanın ilim merkezi olan Bağdat’a giderek burada ilim tahsil etmiş, bir taraftan da tasavvufa meylederek, bir mürşide intisab etmiştir. Devrinin diğer sûfîleri gibi “Fütüvvet Teşkilatı”na girmiş ve seyahatlere başlamıştır.20 Kirmanî seyahatlerin birisinde Anadolu’ya gelmiş ve Kayseri’de ikamet etmiştir. Bu sırada Anadolu Selçuklu devletinin başında bulunan I. Gıyaseddin

Keyhusrev İslam dünyasının çeşitli yerlerinden alim ve sûfîleri Anadolu'ya davet etmiştir. Bunlar arasında Muhyiddin İbn Arabi, Evhadeddin Kirmanî ve Ahi Evran da bulunmaktadır.

Kirmanî, Anadolu'dan ayrılırken yerine bıraktığı müridlerinden, Zeyneddin Sadaka, Konya'da Sadr-ı hâkim adlı bir zaviye kurmuş ve irşad faaliyetlerine burada devam etmiştir. Ayrıca Konya Ereğli'si'nde de müridleri olduğu anlaşılmaktadır.21

Kirmanî ile İbn Arabî arasında bir dostluk olduğu her ikisinin de Bağdat, Malatya ve Konya'da beraber olmalarından anlaşılmaktadır. Sadreddin Konevî kendisinden geniş çapta yararlanmış ve fikirlerinden etkilenmiştir.

Kendisine nispet edilen Evhadiyye Tarikatı, Türkmenler arasında yayılmış, özellikle müridi ve aynı zamanda damadı olan Ahi Evren, Anadolu'da ahilik teşkilatının kurucusu olarak, onun görüşlerini yaymıştır. Bunun dışında Kirmanî'nin 30'a yakın müridinden bahsedilmekte ve bunlar Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde şeyhlerinin görüşlerini yaydıkları ifade edilmektedir.22 Ayrıca Kirmanî, Kayseri'de bulunduğu sıralarda bir evlilik yapmış ve bu evlilikten doğan Fatma adlı kızı, Anadolu'da "Bacıyan-ı Rum" olarak tanımlanan kadınlar teşkilatının liderliğini yapmıştır.23

Kirmanî'nin, Anadolu Selçuklu sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev'e hitaben şöyle bir rubaîsi vardır:

Kayser'in ayağının altında yer eskimekteydi
Köşkü gök yüzüne yükselmiştir
Ey Keyhüsrev, onun yerini almış durumdasın
Söyle: O Köşk nerede? Kayser'se sanki hiç yaşamadı.".24

Necmeddin Daye (öl. 654/1256)

Necmeddin-i Kübra'ya (öl. 618/1221) nispet edilen Kübreviyye Anadolu sahasında pek yayılmamasına karşılık, Kübrevî'nin iki takipçisi

onun görüşlerini bu sahada temsil etmişlerdir. Bunlardan birisi Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled, diğeri de Necmeddin Daye'dir.

Necmeddin Daye, doğduğu yer olan Rey'den ayrılarak, ilim tahsili için çeşitli İslam şehirlerini gezdikten sonra Anadolu'ya gelmiş ve burada Kayseri, Sivas ve Konya'ya uğramış, Konya'da Mevlana Celaleddin ile görüşmüştür. Yazmış olduğu Mirsadu'l-İbad adlı eserini I. Alaaddin Keykubad'a takdim etmiş ve bu eserinde Selçuklular ve özellikle dönemin sultanı Alaaddin Keykubad hakkında övgü dolu ifadelerde bulunmuştur.25 Bu eser Ömer Suhreverdî'nin tavsiyesi üzerine sultana takdim edilmiştir. Suhreverdî, Konya dönüşünde Malatya'ya uğramış ve Necmeddin Daye burada yazmış olduğu eserini kendisine takdim etmiştir. O da eseri okumuş, kitabı ve yazarını öven bir de yazı yazmıştır.26

Necmeddin Daye, yazmış olduğu eserinde, sultana bazı nasihatlerde bulunmuştur. Buna göre; saltanat Allah'ın bir lütfudur, onu dilediğine verir. Sultan, Allah'ın yeryüzündeki vekilidir. Ülkeyi adaletle idare etmeli ve kimseye eziyet edilmemelidir. Nefsi arzularına göre davranmamalıdır.27

Gerek Necmeddin Kübra'nın, gerekse müridi Necmeddin Daye'nin eserleri Anadolu sahasında okunan ve sevilen eserlerdendir. Daye, Mirsadu'l-İbad adlı Farsça eserini Anadolu'da iken kaleme almış, eser II. Murad adına Karahisarlı Kasım b. Muhammed tarafından 825/1422'de İrşadu'l-Murid ile'l-Murad ismiyle Türkçe'ye çevrilmiş ve II. Murad'a takdim edilmiştir.28 Necmeddin-i Kübra'nın âdeta tarikatların el kitabı mahiyetinde olan Usulu'l-Aşere adlı küçük risalesi de İsmail Hakkı Bursevi (öl. 1137/1725) tarafından Türkçe'ye çevrilip şerh edilmiştir.29

Muhyiddin İbn Arabî (638/1249)

Sadece Anadolu'da değil, bütün İslam dünyasında görüşleri büyük çapta etkili olan ve bu etkisi günümüze kadar devam eden bir tasavvuf alimi olan İbn Arabî, aslen Endülüs (İspanya) Mürsiye'de doğmuş ve I. Giyaseddin

Keyhusrev'in, ikinci defa saltanatı devrinde Konya'ya (612/1215) gelmiştir. Konya'da bir müddet ikamet eden İbn Arabî burada Evhadeddin Kirmanî ile görüşmüş, sultanın oğlu Keykâvus'a hoca tayin edilmiştir. Buradan ayrıldıktan sonra Halep ve Sivas'ı dolaşmış ve Malatya'ya yerleşmiştir. Bilahare Şam'a giden İbn Arabî 638/1249 tarihinde burada vefat etmiştir.30 Malatya'da bulunduğu zaman, Sadreddin Konevî'nin dul annesiyle evlenmiştir.

İbn Arabî, İslam düşünce tarihinde görüşleri en çok tartışılan, eserleri okunan ve hakkında araştırma yapılan bir sûfîdir. Özellikle vahdet-i vücud konusundaki görüşleri çok tartışılmış, lehinde ve aleyhinde birçok kitap yazılmıştır. Yazmış olduğu eserleri ile görüşleri Anadolu tasavvuf düşüncesine önemli şekilde etki etmiştir. Bu etki iki öğrencisi Sadreddin Konevî ve Afifeddin Tilimesanî vasıtasıyla olmuş; Fahreddin Irakî, Sadeddin Fergânî, Müeyyidüddin Cendî, Abdurrezak Kâşânî ve Davud-ı Kayserî gibi sufîler de onun görüşlerini sistematik hale getirmişlerdir. Bunlardan birçoğu Anadolu sahasında yaşamış ve eser vermiş kimselerdir. Böylece İbn Arabî'nin görüş ve düşünceleri kendisinden sonra da Anadolu'da büyük çapta etkili olmuştur. Nitekim Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair bir eserin ona ait olduğunun belirtilmesi, Şeyh Edebali'nin Şam'da kendisiyle görüştüğü rivayetleri, İbn Arabî'nin önemli bir takipçisi olan ve eserlerini şerh eden Davud-ı Kayserî'nin İznik'te kurulan ilk medresenin müderrisi olması, Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi esnasında Şam'da İbn Arabî'nin mezarını buldurup türbe ile birlikte medrese, mescid ve tekke yaptırması bu etkinin neticeleridir.31

İbn Arabî, bir tarikat kurmamış, ancak görüşlerini benimseyenler bir "mektep" oluşturmuştur. Bu mektebe veya ekole "Ekberiyye" denilmektedir. Ekberiyye bazı araştırmacılar tarafından bir tarikat olarak da

tarif edilmektedir, ancak bir tarikattan çok tasavvufî ve fikrî bir hareket olarak değerlendirilmektedir.

İbn Arabî, bir sufî olarak I. İzzeddin Keykâvus'a bir mektup yazmış, bu mektupta sultana tavsiyelerde bulunmuştur. Mektubun içeriğine bakıldığı zaman dışardan gelen bir sûfînin, sultana nasıl nasihatte bulunduğu son derece dikkate değerdir. Bu tavsiyelerden bazıları şunlardır:

"Rum ve Yunan diyarının sultanı Sultan Keykâvus'a H. 609 yılında yazılan mektuptur. Bismillahirrahmanirrahim. İbn Arabî'nin, sultana dini bir vasiyeti, siyasi ve ilahi bir nasihatidir.

Peygamberin şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Din nasihattir." Etrafındakiler: "Kimin için ya Resulullah?" diye sordular. Peygamber: "Allah, Peygamberi ve bütün Müslümanlar için" diye buyurdu.

İşte sen ey şu kişi! İslam ümmetinden birisin. Allah sana bu saltanat görevini ve ülkende işleri yürütmen için sorumluluk verdi. Biz kulların uyması için Allah sana hükmetme yetkisi verdi. İnsanların işini doğru yapmak için sana bir terazi, doğru yolda yürümen için bir delil verilmiştir. İnsanları bu yola çağıracaksın. Eğer adaletli davranırsan sana ve insanlara mükafat vardır. Eğer adaletten saparsan o insanların da sorumluluğu ve günahı sanadır. İnsanların sana kızmasından sakın.

"(Zarara uğrayanlar), iyi işler yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir" (Kehye Suresi, 18/104).

Allah'ın sana verdiği saltanat mülkünde küfranı-ı nimet, açıktan günah işleme ve saltanat gücünü kullanarak zayıf halkı ezmeye kalkışma. Çünkü Allah senden güçlüdür. Kasıtlı ve kasıtsız yapılan bütün işlerden sen sorumlusun.

Allah sana sultanlık verdi, sen O'nun vekili ve yeryüzündeki gölgesi konumundasın. Zalimlerin mazlumu ezmesine izin verme.

Çanları kaldırmak, imansızlığı gidermek, İslamın şanını yüceltmek, kâfirlerin koyduğu kuralları kaldırmak senin görevindir. Müminlerin Emiri Hazreti Ömer, dini ayrı olanlar için şunları emretmiştir: İslam'ın dışındakiler, şehirlerin çevresine kilise, manastır ve papaz yurtları yapmayacaklardır. Yıkılmış olan tapınakları yenilemeyeceklerdir. Bu tapınaklarda herhangi bir Müslümanın üç gece için konaklaması, oralarda yiyip-içmesi yasak edilmeyecektir. Bunlar casusları barındırmayacaklar, Müslümanlara kin beslemeyeceklerdir. Çocuklarına Kur'an öğretmeyecekler, Allah'a ortak koştuklarını açığa vurmayacaklar. Yakınları Müslüman olmak Müslümanlarla dostluk etmek, Müslümanlara saygı gösterip topluluklarında oturmak isterlerse onlara mani olmayacaklar. Müslüman olmayanlar kılık kıyafetlerinde, şapkalarında, sarıklarında, ayakkabılarında ve tıraşlarının şeklinde Müslümanlara benzemeyecekler, Müslüman adlarını ve künyelerini almayacaklar. Eyerli atlara binmeyecek, kılıç kuşanmayacak ve silaha dair hiçbir şey taşımayacaklar. Arap yazısı ile mühür kazdırmayacaklar. Şarap satmayacaklar. Kendi büyüklerine saygı gösterecekler. Her nerede olursa olsun kendi kıyafetlerini giyecek, bellerine zünnar kuşanacaklar. Müslümanların yolları üzerinde haç ve kitaplarını çıkarmayacaklar. Ölülerini Müslüman mezarlığına gömmeyecekler. Çanları yavaş sesle çalacaklar, kiliselerde bir şey okudukları zaman yüksek sesle okumayacaklar. Ölülerini götürürken ses çıkarmayacaklar, acılarını açığa çıkarmayacaklardır. Konulan bu yasalara aykırı davranırlarsa, onlar için zimmet yoktur. Eğer benim mektubumu dikkate alırsan inşallah sana faydalı olacaktır. Allah'ın selamı üzerine olsun."32

İbn Arabî'nin düşüncelerini, kendisinden sonra Anadolu'da yayan Sadreddin Konevî de tasavvuf düşüncesinin bu dönemde yaşamış önemli simalarındandır. İbn Arabî ile Malatya'da tanışmış ve onunla Şam'a gidip, İbn Arabî'nin vefatına kadar yanında kalmış, daha sonra da Hicaz ve

Mısır'ı dolaşarak Konya'ya gelmiş, 673/1274 tarihinde burada vefat etmiştir.33

Konevî'nin talebelerinden ve müridlerinden Müeyyededdin el-Cendi de Anadolu'da İbn Arabî'nin görüşlerini temsil etmiş, onun Fususu'l-Hikem ve Mevakiu'n-Nücum adlı eserlerini şerh etmiştir.34

Şihabeddin Ömer es-Suhreverdî (632/1234)

Tasavvuf klasiklerinden biri olan Avarifu'l-Mearif adlı eserin yazarı olan Suhreverdî, Abbasi halifelerinden Nasır li-Dinillah tarafından Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaaddin Keykubad'a hâkimiyet alametlerini götürmek üzere gönderilmiştir. (618/1221) Suhreverdî, Konya'da büyük bir saygınlıkla ve burada bulunan âlim, şair, mutasavvıf ve kadılar tarafından karşılanmıştır. Şehirde bir müddet kalan şeyh, kendisini ziyaret gelen kimselere

kendi tasavvufi görüşlerini anlatmıştır.35 Dönüşte ise Malatya'ya uğrayan Suhreverdî, burada bulunan Necmeddin Daye ile görüşmüştür. Daye, 78 yaşındaki bu şeyhe büyük hürmet göstermiştir ve yazmış olduğu eserlerini kendisine tashih ettirmiştir. Suhreverdî de bir tavsiye ile Daye'yi sultana göndermiş, böylece Necmeddin Daye bu sayede yazmış olduğu Mirsadu'l-İbad adlı eserini sultana takdim etmiştir.

Suhreverdî, Konya'da bulunduğu sırada o zaman Alaaddin Keykubad'ın yakınında bulunan Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled'le görüşmüş ve uzun bir sohbette bulunmuştur. İkisi daha önce bir ara Bağdat'ta tanışmışlardır.36 Bu arada, Sultan, Celaleddin Karatay gibi devletin ileri gelenleri şeyhin tarikatına girerek ona bağlandı, bu bağlılık ve şeyhin etkisi günden güne artmıştır.37

Fahreddin Irakî (öl. 688/1289)

Hemedan'da doğan, daha sonra Anadolu'ya gelerek burada İbn Arabi ekolünden Sadreddin Konevî ile irtibata geçen Fahreddin Irakî'nin, yazdığı

eserlerinde -özellikle Lemaat- vahdet-i vücud ekolüne bağlı bir sûfî olduğu anlaşılmaktadır. Kendisine önemli sayıda müridin bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Konya'da bulunduğu sıralarda Sadreddin Konevî'nin, İbn Arabi'nin Füsüs ev Futuhat-ı Mekkiye adlı eserlerini şerhettiği derslerine iştirak etmiştir. Selçuklu vezirlerinden Muinuddin Süleyman Pervane kendisi için Tokat'ta bir zaviye yaptırmış ve Irakî hayatının bir bölümünü burada hizmetle geçirmiştir.38

Irakî'nin özellikle Konya, Kayseri ve Tokat'ta geniş bir mürid çevresine sahip olduğu görülmektedir. A. Yaşar Ocak, Irakî'nin, Multan'da Kalenderî şeyhi Şeyh Zekeriya'nin zaviyesine giderek burada bir süre kaldığı için Şems-i Tebrizi ve Evhadüddin Kirmani ile birlikte onu Anadolu'da "Kalenderilik" içinde telakki etmektedir.39 Ancak gerek Anadolu'nun bu dönemde Moğollar tarafından istila edilmesi, gerekse iç karışıklılar yüzünden Kalenderilik etkisi fazla devam etmediği halde, Irakî'nin, Lemaat adlı eserinin etkisi devam etmiştir. Eserin sonraki dönemlerde şerhlerinin yapılmış olması Anadolu'da söz konusu eserin etkisini göstermektedir.40

Kalenderilik

İslam dünyasında X. yüzyıldan itibaren varlığı kabul edilen ve Cemaleddin Savî tarafından teşkilatlı hale getirilen Kalenderiliğin, XIII. Yüzyıldan itibaren Anadolu'ya geldiği bilinmektedir. Cemaleddin Savî'nin müridlerinden olduğu kabul edilen Ebubekir Niksarî Konya'ya gelerek bir zaviye kurmuş ve Kalenderiliğin burada yayılmasını sağlamıştır.41 Konya'da zaviye kuran bir Kalenderî de Hacı Mübarek'tir.42 Bu tarikatın mensuplarının sadece Konya ve civarında değil, Anadolu'nun başka bölgelerinde de -özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da- faal oldukları tahmin edilmektedir.

Kalenderiliğin, Osmanlılar devrinde de çeşitli şekilde etkisi devam etmiştir. Nitekim bu devirde "Abdal, ışık, torlak, şeyyad, haydarî, edhemî,

câmî ve şemsî" gibi isimlerle kastedilen sûfîler bu zümreye dahil olan kimselerdir.43

Anadolu'da Kurulan Tarikatlar

Mevlevilik ve Mevlana Celaleddin

Bu tarikatın piri sayılan Mevlana Celaleddin Rumî, Belh'te doğmuş, ailesiyle birlikte Anadolu'ya göçerek, Konya'ya yerleşmiş ve burada onu Mevlana yapan Şemseddin Tebrizî ile buluşmuştur. Bu buluşma hayatını tamamen değiştirmiş, müderris ve âlim Mevlana, artık cezbe dolu bir derviş olmuştur. Bu aşkla yazmış olduğu Mesnevî, Divan-ı Kebir ve Fihi Mafih gibi eserler bütün dünyada yaygınlık kazanarak, her çağda okunmaya devam edilmiştir.44

İslam dünyasının en saygın ve önemli tarikatlarından birisi olan Mevleviliğin merkezi Konya'da bulunan dergâhtır. Daha sonra Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde ve Osmanlı ile birlikte diğer kıtalarda açılan Mevlevihaneler ile bu tarikat bütün Osmanlı sahasına yayılmıştır.

Mevlana'dan sonra yerine Çelebi Hüsameddin (öl. 683/1284) geçmiştir. Onun vefatıyla boşalan posta bu sefer tarikatın kurucusu sayılan Mevlana'nın oğlu, Sultan Veled (öl. 712/1312) geçmiştir. Sultan Veled, Anadolu'nun muhtelif yerlerine halifeler göndermiştir. Bunlardan Şeyh Süleyman-ı Türkmânî (öl. 697/1297) Sultan Veled'in sağlığında Kırşehir'de bir mevlevihane yapmış, buraya birçok yerler vakfetmiş ve burada tarikatı yaymıştır. Amasyalı Alaaddin ise Amasya'da bu hizmeti yürütmüştür.45 Hüseyin Hüsameddin Erzincan'da kendisine verilen görevi yapmıştır.46

Anadolu Selçukluları Devri'nde, Konya'da bulunan merkez dergâhtan başka Mevlevî dergâhları da bulunmaktadır.

Mevlana'nın aşçısı Şemseddin Yusuf adına (684/1285) "Âteş-Baz Zaviyesi" olarak bilinen bir mevlevihane kurulmuştur. Bunların yanında Meram'da Cemel-i Ali türbesi yakınında bulunan mevlevihane,

Çelebi Hüsameddin'in şeyh olduğu "Daru'z-Zâkirin Tekkesi" de sayılabilir.47

Babaîler ve Baba İlyas Horasanî

Seyyid Ebu'l-Vefa (öl. 501/1107) tarafından kurulduğu belirtilen Vefaiyye Tarikatı'nın Anadolu'daki en önemli uzantısı Babaîler ve hareketin kurucusu olan Baba İlyas Horasanî'dir. Ancak Baba İlyas'ın mutlak olarak bu tarikata bağlı olduğunu veya temsilcisi olduğunu söylemek zordur. Zira, onun aynı zamanda Yesevilikle bağlantısı olduğu da belirtilmektedir.48

Moğol istilası esnasında, Anadolu'ya sığınan Türkmenlerden olan ve I. Alaaddin Keykubad devrinde buraya gelip Amasya'ya yerleşen Baba İlyas Horasanî'nin kurduğu hareket ve liderliğini yaptığı isyanın adına "Babaîler" denilmektedir. Anadolu Selçuklu Devleti'ni bir hayli uğraştıran hareketin lideri Baba İlyas Horasanî, isyan tarihi olan 628/1230'a kadar Amasya'da Hânkâh-ı Mesudî'nin şeyhliğini de yapmıştır.49 Onun müridlerinden olan Baba İshak ise Samsat civarında kurduğu zaviyede şeyhlik yapmıştır. Bu zaman zarfında da Türkmenleri Baba İlyas adına teşkilatlandırmıştır.

Baba İshak'ın yapmış olduğu teşkilat sonucunda, II. Gıyaseddin Keyhusrev devrinde Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı bir hareket başlamıştır. (637/1239) Söz konusu hareketin sonunda hem kendisi, hem de halifesi Baba İshak öldürülmüşlerdir.50 Bundan sonra da Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa tarafından bu hareket devam ettirilmek istenmiştir. Ancak Muhlis Paşa, hareketin hazırlık safhasında yakalanarak, Gevala kalesine hapsedilmiştir.51

Baba İlyas'ın, kendisinden sonra geride kalan halifeleri Anadolu'da, onun tasavvufî görüş ve düşüncelerini yaymaya çalışmışlardır. Bunlardan Şeyh Osman Kırşehir'de bir zaviye kurmuş ve faaliyetlerine burada devam

etmiştir. Aynuddevle, Tokat’a yerleşmiş ve burada kurduğu zaviyede hizmet etmiştir. Hacı Mihman ise Baba İlyas’ın yakınında bulunmuştur. Bağdın Hacı hakkında ise bilgi yoktur.52 Bunlardan başka Baba İlyas’ın görüşlerinden etkilenen Şeyh Balı, Şeyh Edebalı, Emirci Sultan, Hacı Bektaş-ı Veli ve bunların halifeleri de Anadolu’nun muhtelif yerlerine dağılarak faaliyet göstermişlerdir.

Bektaşilik ve Hacı Bektaş Veli

Hacı Bektaş Veli (öl. 669/1270) tarafından Anadolu’da kurulmuş bir tarikat olması, Osmanlı Devleti zamanında Yeniçeri Ocağı’nın kurulması ile irtibatlandırılması bu tarikatın bölge için önemini artırmaktadır. Hacı Bektaş, XIII. yüzyılda meydana gelen Cengiz istilası nedeniyle Andolu’ya gelmiş ve daha önce bahsi geçen Baba İlyas Horasanî’ye bağlanmış, Sulucakarahöyük’te bir zaviye kurarak irşad faaliyetlerini yürütmüştür. Kendisinden sonra yazılan Vilayetname53 adlı eser ve kendisine ait olduğu belirtilen Makalat54 adlı eserlerden hareketle hayatı ve görüşleri hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. Kendi döneminde yaşayan Ahi Evren ve Seyyid Mahmud Hayranî ile yakınlık kurmuş,55 yetiştirmiş olduğu halifelerini Andolu’nun çeşitli yerlerine göndererek, bölgenin Müslümanlaşmasına katkıda bulunmuştur.56 Ancak Mélikoff, onun Babailer İsyanı’nın dışında kaldığını, II. Gıyaseddin’in ölümünden sonra olaylar yatışınca ortaya çıktığını ve sağlığında hiçbir müridi olmadığını yazmaktadır.57

Ahilik ve Ahi Evren

XIII. yüzyılda Anadolu’da kurulan teşkilatlardan birisi de Ahilik’tir.58 I. Gıyaseddin Keyhüsrev Devri’nde Konya’ya gelen Evhadeddin Kirmanî’nin59 damadı ve Ahi Evren diye bilinen Şeyh Nasıreddin Hoyî (öl. 660/1261) tarafından “fütüvvet” teşkilatının bir devamı olarak kurulan, önceleri bir esnaf teşkilatı iken, daha sonra kurulan zaviyelerle bir tarikat

özelliği taşıyan Ahiliğin, Anadolu'da çok yayıldığı ve köylere varıncaya kadar birçok tekke kurulduğu anlaşılmaktadır.60

Ahi Evren, Sultan I. Alaeddin Keykubad'ın büyük desteğini görmüş ve bu destekle, hem tekkelerde derviş eğitme işini organize etmiş, hem de iktisadî konularda çırak-usta, çırak-kalfa ilişkilerini düzenlemiştir.61

Anadolu'da bu dönemde artık devlet otoritesi zayıflamaya başlamıştır. Ahilik, sadece iktisadi konularda değil, siyasi bakımdan da önemli roller oynamıştır. Özellikle Moğol istilası zamanında teşkilatlı bir şekilde bazı şehirlerde otoriteye hâkim olmuşlardır. Mesela onların Moğollara karşı Kayseri'yi korumuşlardır. Onlar iktidar boşluğu bulunan zamanlarda ordunun eksikliklerini gidermişlerdir. Yaptıklarıyla Selçuklu idaresine bağlı olduklarını göstermişlerdir.62

Ahilerin, XIII. yüzyılın başlarından itibaren, Antalya'da, Divriği'de, Konya'da zaviyeleri bulunduğu belgelerden anlaşılmaktadır. Bunlar sadece söz konusu yerlerde değil, başka bölgelerde de iskân ve buna bağlı olarak bu bölgelerin İslâmlaşmasında da önemli rol oynamışlardır.63

Yunus Emre

Anadolu'da yetişen ve engin hoşgörüsüyle, bulunduğu bölgede insanlara etki eden Yunus Emre, XIII. yüzyılın ikinci yarısında, yani Anadolu Selçuklularının son dönemlerinde yaşamış bir derviştir. Farsça ve Arapça'nın genel kabul gördüğü bir dönemde, eserlerini çok arı bir Türkçe ile yazmış olması, bu bölgede tanınmasını ve görüşlerinin günümüze kadar etkisinin devam etmesini sağlamıştır.

Yunus Emre, Sivrihisar veya Sakarya suyu civarındaki bir köyde yaşamış ve şeyhi Taptuk Emre'ye bağlanarak, ona hizmet etmiştir. 720/1320 yıllarında vefat ettiği tahmin edilmektedir.64

Birçok mutasavvıfı etkileyen İbn Arabî'nin vahdet-i vücudla ilgili görüşlerinden Yunus Emre de etkilenmiştir. Yazdığı şiirlerinde bunu görmek

mümkündür. Yunus'ta aynı zamanda Ahmed Yesevî'nin de etkileri görülür.

Yunus Emre, belli bir tarikat kurmamıştır. Ancak birçok tarikat mensubu ondan etkilenmiş ve onun tarzında şiirler yazmıştır.

Yesevilik

Anadolu sahasına gelmemekle birlikte bu sahayı önemli ölçüde etkileyen kişilerden birisi de Ahmed Yesevî'dir. (öl. 562/1166-67) Türkistan'da doğan ve bulunduğu bölgede yaşayıp, hizmet eden Yesevî'nin görüşleriyle yetişen dervişler Anadolu'ya gelerek burada, onun düşüncelerini yaymışlardır.

Anadolu kapılarının Türklere açılmasından itibaren burayı "dâru'l-cihâd" olarak kabul eden birçok "Yesevî dervişi" diğer Türkmenlerle beraber, bu sahaya gelmişler ve daha çok kırsal bölgelere yerleşerek halkla iç içe bulunmuşlar ve onlara Müslümanlığı anlatmışlardır. Bunlar aynı zamanda Selçuklu sultanlarına ve onların idaresine başkaldırabilecek bir dini ve siyasi teşkilatlanmayı da sağlamışlardır.65 Nitekim daha önce bahsi geçen "Babaîler İsyanı"nda bu Türkmenler önemli rol oynamışlardır.

Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen Yesevilik Tarikatı, Anadolu'da Nakşibendilik ve Bektaşilik tarikatları vasıtasıyla tanınmış ve yayılmıştır. Hacı Bektaş'ın, Yesevî'nin görüşlerini benimseyen birisi olduğu ve onun duası üzerine Anadolu'ya geldiği ifade edilmektedir.66 Bunun dışında başka halifelerin de Anadolu'ya geldiği bilinmektedir. Niyazâbâd'da Avşar Baba, Merzifon'da Pîr Dede, Karadeniz kenarında Akyazılı, Adatepe'de Kıdemli Baba Sultan, Bursa'da Geyikli Baba ve Abdal Musa; Unkapanı'nda Horos Dede67 gibi halifeler de bu bölgede hizmet etmişler ve Anadolu'nun Müslümanlaşmasına katkıda bulunmuşlardır.

Yesevilik, Türkler arasında kurulan ilk tarikat olma özelliği bakımından ayrıca önem taşımaktadır. Ahmed Yesevî'nin görüşleri, yazmış olduğu

Divan-ı Hikmet adlı eser vasıtasıyla yayılmıştır. Bu eser, Türk edebiyatının ve tasavvufunun en önemli eserlerinden birisi olarak kabul edilmektedir.68

Ahmed Yesevî'nin görüşleri Hacı Bektaş Veli yoluyla Yunus Emre'ye ve böylece bütün Anadolu'ya yayılmış olmaktadır. Hatta bazı araştırmalarda Yeseviliğin, Anadolu'ya Hacı Bektaş vasıtasıyla getirildiği ve bu bölgedeki en önemli Yesevî dervişlerinden ikisi Hacı Bektaş Veli ile Sarı Saltuk olduğu belirtilmiştir.69

Sonuç

Anadolu'nun kapıları Müslüman Türklere açıldıktan sonra İslam dünyasının çeşitli bölgelerinden (Ortadoğu, İran, İspanya, Kuzey Afrika, özellikle de Orta Asya) buraya çok sayıda âlim ve derviş akını olmuştur. Bunlar kazanmış oldukları birikimleriyle Anadolu'ya gelmişler, burada bulunan halka İslâmiyet'i anlatmışlardır. Bunlardan kimisi geldiği bölgenin özelliklerini, kimisi daha önce bölgede hâkim olan dinlerin etkisi, kimisi de mensup olduğu mezhep veya tarikatın etkisinde kalarak kazanmış olduğu görüşlerini yaymışlardır. Böylece Anadolu'da değişik tonlardan meydana gelen bir İslâmiyet mozaiği oluşmuştur. Bu mozaik içinde daha önce kurulan bazı tarikatlar varlığını devam ettirmiş, bazısı diğer tarikatlar içinde erimiş, bir taraftan da yeni oluşumlar meydana gelmiştir. Bunlar Anadolu'da devlet yönetiminin ve halkın düşüncelerini belli derecelerde etkilemişlerdir. Bu etki daha sonra burada kurulan "Anadolu Beylikleri" ve "Osmanlı Devleti" ile günümüze kadar devam etmiştir.

Özellikle Anadolu Selçukluları zamanında kurulan Mevlevilik ve Bektaşilik gibi tarikatlar, bu sahada daha sonra kurulacak olan Beylikler ve Osmanlı Devleti'nin fikir dünyasına önemli derecede etki etmişlerdir. Osmanlı Devleti'ndeki Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşilik Tarikatı'yla irtibatlandırılması bu önemi artırmaktadır. Ayrıca Mevlevilik de özellikle saray çevresinde ilgi gören bir tarikat olmuş ve bu ilgi günümüze kadar

devam etmiştir. İbn Arabî tarafında temelleri oluşturulan “vahdet-i vücud” felsefesi de daha sonraki dönemlerde söz konusu bölgede etkili olmuş ve Orhan Gazi tarafından kurulan medresenin ilk müderrisi Davud-ı Kayserî bu felsefenin bir temsilcisi olarak yetişmiştir. Aynı şekilde Osmanlı’nın kuruluş aşamasında birer gazi olarak savaşan Abdal Musa, Abdal Murad ve Geyikli Baba gibi dervişler de Anadolu Selçukluları zamanında oluşan tasavvufî düşüncenin birer dervişidir. Ahilik de bu dönemde kurulmuş ve Osmanlı’ya bir esnaf örgütü olarak miras kalmıştır.

1 Çev. M. Nuri Gencosman, Ankara, 1941; Tıpkıbasım, A. Sadık Erzi, Ankara 1957; Hazırlayan: Mürsel Öztürk 2 cilt, Ankara 2000.

2 Çev. Ahmet Ateş, 2 cilt, Ankara 1999.

3 Selçukî Devletleri Tarihi çev. M. Nuri Gencosman, Ank. 1943; Müsâmeretü’l-Ahbâr, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2000.

4 Müellifi belli olmayan bu eser, Feridun Nafiz Uzluk tarafından Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi, adıyla yayınlanmıştır. Ankara 1952.

5 Neşr. M. Fuad Köprülü, Belleten, (1943), c. VII, Sayı: 25-27, s. 457-521.

6 Konu ile ilgili olarak M Fuad Köprülü’nün şu makalesi önemlidir: “Anadolu Selçukluları Tarihi’nin Yerli Kaynakaları”, Belleten, (1943), c. VII, Sayı: 25-27, s. 379-521.

7 Abdullah b. Mübarek, Kitabu’z-Zühd ve’r-Rekaik, Çev. Adil Teymur, İst. 1992.

8 Ali b. Osman Hucvirî, Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 283 vd.

9 Hucvirî, Keşfu’l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi), haz. Süleyman Uludağ, İst. 1982.

10 Sülemi, Tabakatu’s-Sûfiyye, tahkik: Nureddin Şeribe, Kahire 1406/1986.

11 Herevî, Menazilu’s-Sâirin, Kahire, 1386/1966.

12 Muhasibî, er-Riâye, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İst. 1998.

13 Serrâc, el-Luma İslâm Tasavvufu, çev. H. Kâmil Yılmaz, İst. 1996.

14 Ebu Talib Mekkî, Kûtu’l-Kulûb, Tercüme: Muharrem Tan, 4 cilt, İst. 1999.

15 Kelabâzî, Taarruf Doğuş Devrinde Tasavvuf, çev. Süleyman Uludağ, İst. 1979.

16 Ocak, Ahmet Yaşar, Babaîler İsyanı, 2. baskı, İstanbul 1996, s. 62.

17 Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 202-204, a. mlf. “Anadolu’da İslamiyet”, Dâru’l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı: IV, (1338), s. 294.

18 Aşıkpaşazâde, Âşıkpaşazâde Tarihi, neşr. Âli Bey, İstanbul 1332, s. 205.

19 Ocak, Ahmet Yaşar, “Zaviyeler”, Vakıflar Dergisi, XII, (1978, s. 254.

20 Bayram, Mikail, Şeyh Evhadü’d-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı, Konya 1993, s. 30.

21 Bayram, age, s. 37.

22 Evhadeddin Kirmanî’nin müritleri için bk.: Bayram, a.g.e, s. 85-114. Evhadeddin Kirmânî’nin Rubaîler adlı eseri yayınlanmıştır. Mehmed Kanar, İstanbul 1999.

23 Bayram, Mikail, Bâcıyân-ı Rûm, Konya 1987, s. 17-33.

24 Bayram, Şeyh Evhadü’d-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı, s. 31.

25 Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1993, s. 392; Okuyan, Mehmet, Necmuddîn Dâye ve Tasavvufî Tefsiri; İstanbul 2001, s. 68.

26 İbn Bibi, El Evamirü'l-Ala'iye Fi'l-Umuri'l-Ala'iye (Selçuk Name), çeviren: Mürsel Öztürk, Ankara 1996, I, 253.

27 Severcan, Şefaattin, Necmeddin Daye'nin Siyasetnamesi, Kayseri, 1995, s. 11. Bu çalışma Necmeddin Daye'nin müstakil bir eseri olmayıp, onun Mirsadü'l-İbad adlı kitabının bir bölümünün çevirisidir.

28 Bu eserin nüshaları için bk. Okuyan, age, s. 84.

29 Necmeddin-i Kübra'nın Fevihu'l-Cemal ile Risale ile''l-Hâim adlı eseri Mustafa Kara tarafından tercüme edilerek Usûlu'l-Aşere Şerhi ile birlikte basılmıştır. Tasavvufî Hayat, İst. 1980.

30 Kılıç, M. Erol, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", DİA, XX, 494.

31 Kılıç, M. Erol, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri, Marmara Ün. Sos. Bil. Ens. basılmamış doktora tezi, İst. 1995, s. 56.

32 Muhyiddin İbn Arabî, Futuhat-ı Mekkiyye, Beyrut, tarihsiz, c. IV, s. 547-548; Kerîmüddin Mahmud-i Aksarayî, Müsâmeretü'l-Ahbâr, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2000, s. 264.

33 Yılmaz, H. Kâmil, Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadîs Şerhi, İst. 1990, s. 112.

34 Abdurrahman Câmi, Nefehâtü'l-Üns, terc.: Lamiî Çelebi, İst. 1993, s. 634; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 203.

35 Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 320.

36 Ebu Hafs Şihabüddin Ömer es-Suhreverdî, Avarifu'l-Meârif Tasavvufun Esasları, (Giriş) haz. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s. XVIII.

37 İbn Bibi, a.g.e, I, 252.

38 Ahmed Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri, çev. Tahsin Yazıcı, İst. 1989, I, 400; Lamiî Çelebi, Nefahat Tercümesi, s. 672; Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 202; Ocak, A. Yaşar, "Zaviyeler", VD, XII, s. 255.

39 Ocak, A. Yaşar, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderiler, Ankara, 1992, s. 82.

40 Fahrüddin Irakî, Lemâat Parıltılar, çeviren: Saffet Yetkin, İstanbul 1992, s. II; Bilgin, Orhan, “Fahreddin-i Irakî”, DİA, XII, 86.

41 Turan, Osman, “Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak: Fustât ul-adâle fî kavâid is-saltana”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 541.

42 Ocak, Kalenderiler, s. 63.

43 Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Anadolu’da İslamiyet”, Dâru’l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı: 4, 1338, s. 299.

44 Mevlânâ’nın hayatı ve eserleri konusunda en önemli çalışmalar Abdülbaki Gölpınarlı’ya aittir. Gölpınarlı, Abdülbâki, Mevlânâ Celâleddin, İst. 1985.

45 Gölpınarlı, Abdülbâki, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik, İst. 1983, s. 245.

46 Gölpınarlı, age, s. 333.

47 Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik, s. 332; Ayrıca bk. Eflâki, Menakıbu’l-Ârifin.

48 Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Anadolu’da İslâmiyet”, s. 302.

49 Ocak, age, s. 95.

50 Ocak, age, s. 133 vd.

51 Ocak, age, s. 163.

52 Ocak, Babaîler İsyanı, s. 167.

53 Gölpınarlı, Abdülbâki, Vilâyetname Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, İst. 1990.

54 Neşr. Esad Coşan, Ankara 1986.

55 Mélikoff, İréne, Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, İst. 1999, s. 116.

56 Ocak, Ahmet, Yaşar, “Hacı Bektâş-ı Velî”, DİA, XIV, 458; Birge, John Kingsley, The Bektashi Order Of Dervises, London 1965, s. 33.

57 Mélikoff, age, s. 74.

58 Geniş bilgi için bk. Çağatay, Neşet, Bir Türk Kurumu Olan Ahilik, Ankara 1989.

59 Bayram, Şeyh Evhadü’d-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı, s. 30.

60 XIV. yüzyılın ilk yarısında Anadolu’yu gezen İbn Batuta, gittiği her yerde Ahi zaviyelerinde misafir olarak kalmış ve bu zaviyeler hakkında bilgi vermiştir. Seyehatname-i İbn Batuta, tec. Mehmed Şerif, 2 cilt, İst. 1333.

61 Bayram, Mikâil, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı’nın Kuruluşu, Konya 1991; Kazıcı, Ziya, “Ahilik”, DİA, I, 542.

62 Cahen, Claude, Osmanlılardan Önce Anadolu, çev. Erol Üyepazarcı, İst. 2000, s. 315.

63 Erdoğdu, M. Akif, “Anadolu’da Ahiler ve Ahi Zaviyeleri”, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, İzmir (2000), Sayı: IV, s. 38.

64 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 265.

65 Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Anadolu’da İslamiyet”, s. 296.

66 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 112; Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-nâme, s. 10.

67 Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 46.

68 Hoca Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, haz. Hayati Bice, Ankara 1993; Ahmed-i Yesevî, Divan-ı Hikmet Seçmeler, haz. Kemal Eraslan, Ankara 1993.

69 Kurnaz, Cemâl-Tatcı, Mustafa, Yesevîlik Bilgisi, Ankara 2000, s. 286. Bu kitap; Ahmed Yesevî, Yesevilik tarikatın Anadolu'da yayılışını ve tasavvuf düşüncesine etkisini anlatan yazıları içermektedir.

Hacı Bektaş Veli'nin Makâlâtına Göre İnsan ve Toplum Hayatı / Prof. Dr. Mehmet Şeker [s.471-476]

Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

Sekizinci yüzyılda Nişâbur'da dünyaya gelip, daha sonra Anadolu'ya göç eden Hacı Bektaş, Sulucakarahöyük'de (bugünkü Hacıbektaş) Hakk'a yürümüştür. Anadolu'ya gelen Horasan erenlerinden sayılan Hacı Bektaş Velî şeyhinin dergâhında üç yıl hizmet ettikten sonra, şeyhinden emânetleri ve icâzâtını alır. Şeyhinin; "Müjde olsun ki Kutbu'l-aktâblık senindir; kırk yıl hükmün vardır. Şimdiye dek bizimdi, bundan sonra senindir. Biz bu yokluk yurdunda çok eğlenmeyiz, âhirete gideriz. Var, seni Rûm (Anadolu)'a saldık, Sulucakarahöyük'ü sana yurt verdik, Rûm abdallarına (Anadolu Abdalları) seni baş yaptık"1 demesi üzerine Hacı Bektaş, Anadolu'ya gelmek için yola çıkar.

Hacı Bektaş'ın Amasya, Kırşehir, Kayseri ve Sivas'dan Karacahöyük'e gelip yerleştiği tarihçiler tarafından da kaydedilmiş bulunmaktadır.2 Mezarının Karacahöyük'te (Hacıbektaş) olduğu bilinmektedir.

Öğrenimini ve mânevî eğitimini Horasan dolaylarında, bir bakıma Yesevî okulu çevresinde tamamladığı kabul edilen Hacı Bektaş, Moğolların saldırıları ve istilâları üzerine muhtemelen kırk yaşlarında iken Anadolu'ya gelmiştir. Ahmed Yesevî'nin halifelerinden Lokman Perende'nin yanında manevî eğitimini ikmâl etmiştir. Bu yolla Yesevîliğe intisap etmiş olan Hacı Bektaş, kendisi gibi Anadolu'ya gelmiş olan Horasan Erenlerinden biri olmuştur. Bu bakımdan Yesevîliği Anadolu'ya getiren erenler arasında Hacı Bektaş'ın velâyet mertebesine yükselmiş ve "Hacı Bektaş Velî" olarak anılan önemli bir mevkiye sâhip olduğu kabul edilmektedir.3

Hacı Bektaş'ın Sulucakarahöyük'e yerleştikten sonra, çevresinde birçok insanın toplandığı ve onların eğitimi ile meşgul olduğu özellikle menkıbelerde yer alan rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim Hacı Bektaş'ın hayâtı menkıbe ve kerâmetleri, Bektaşîlerin "Velâyetnâme" adını verdikleri kitapta anlatılır. Velâyetnâme, bektaşî geleneğinin nasıl kurulup geliştiğini, inanç ve ahlâk esaslarının ne olduğunu, Hacı Bektaş'a dâir rivâyetleri, kerâmet hikâyelerini anlatan destânî bir eserdir. Tarihî kaynak olarak ancak sıkı bir süzgeçten geçirilerek yararlanılabilecek olan bu menkıbeler, tarihî olayları gerçek yönleriyle karışık bir biçimde bir destan havasında anlattıkları için ciddî bir tenkide ihtiyaç göstermektedirler.

Kaynakların verdiği bilgilere göre, Hacı Bektaş, Osmanlı Devleti'nin askeri gücü olan yeniçeri ocağının pîri sayılmıştır. Bektaşîlik de Osmanlı sınırlarının ulaştığı her tarafa yayılmıştır. Mensupları, Hacı Bektaş'ı kerâmet sâhibi bir velî olarak kabul ederler. Şiî-Bektaşî zümreleri dışındakiler de; genellikle, adını saygı ile ve adının sonuna "velî" sıfatı getirerek anarlar. Asıl faâliyet alanı Anadolu'da yerleşmiş olan Türkmenlerin arası olan Hacı Bektaş Velî ile Bektaşîler, daha sonra yeniçeriler arasında ve devletin Avrupa topraklarında bile değişik zümreler arasında taraftarlar bulmuşlardır.

Hacı Bektaş şifâhî kültürümüzün temsilcisi olduğu kadar, aynı zamanda yazılı kültürümüze de kaynaklık eden eserler bırakmıştır. Nitekim Fuad Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makâlesinde Hacı Bektaş Velî'nin bir Fâtiha Tefsiri, bir Makâlât'ı, bir de Farisî bir eseri olduğunu nakletmektedir.4

Ancak, daha sonra bu konuda çalışan araştırıcılar Hacı Bektaş'a âit başka eserlerin de bulunduğunu tesbit etmişlerdir. "Kitâbu'l-Fevâ'id, Şathiyye, Hacı Bektaş'ın Nasihatleri, Besmele Şerhi" ve diğerleri bunlardandır.5

Hacı Bektaş'ın inanç ilkelerini, fikirlerini açıklayan ve onun şahsiyetini tanımamıza kaynaklık eden Makâlât'ın aslı arapça olduğu, ancak daha sonra Türkçeye çevrildiği bilinmektedir. Velâyetnâme'de "Said Emre'nin Makâlât'ı Türkçe'ye çevirdiği" bildirilmektedir. Oldukça zengin bir nüsha özelliğine sâhip olan bu eserin manzum ve mensur birçok nüshaları bulunmaktadır. Bu nüshalardan yola çıkarak Makâlât'ın edisyon kritikli neşrini yapan Prof. Dr. Esad Coşan'ın yayınını esas alan Hüseyin Özbay bu eseri sâdeleştirmiştir.6

Biz de bu son sâdeleştirilmiş yayından yararlanarak Makâlât'a göre insan anlayışını tesbit etmeye çalışacağız. Ayrıca, Makâlât'taki bilgilerden yola çıkarak XIII. yüzyılda Anadolu'da kullanılan araç, gereç ve kıyâfetler ile toplum hayatı hakkındaki kavramları ve müesseseleri tanımaya çalışacağız.

I. Makâlât'a Göre İnsan

Hacı Bektaş Velî'nin hacimce en geniş ve muhtevası bakımından da çok önem arzeden Makâlât'ı Türk-İslâm düşünce tarihi bakımından da üzerinde durulması gereken önemli bir eserdir. Eser baştan sona dikkatle gözden geçirildiğinde insanın manevî terbiyesinin nasıl mümkün olacağının yolunu gösterdiği görülür.

Nitekim Hacı Bektaş Velî, Makâlât'ta "Şeriat", "Tarikat", "Marifet" ve "Hakikat"'ın makamları üzerinde durur. İslâmiyetin inanç esaslarını Türkler'in anlayabileceği bir biçimde yorumlar. Onun düşünceleri Kur'ân âyetleri ve Hz. Muhammed'in hadisleri ile yoğrulmaktadır. Bunu yaparken insana, önce kendini tanıması için kendi nefsinden, üzerinde yaşadığı ve tanıdığı dünyadan örnekler verir.

1. İnsanın Yaratılışı

Makâlât'ın onuncu bölümünde; "Bu bölüm Âdem'in sıfatını beyan eder" başlığı altında, "Biz Âdem'in zürriyetinden yayıldık" denildikten

sonra, Âdem'in yaratılış hikâyesine yer verilmektedir. Âdem'in dünya coğrafyasının muhtelif toprağından şekillendiği ifâde edildikten sonra nurla donandığı belirtilmektedir. Kur'ân'daki yaratılışı anlatan âyetleri yorumlayarak Hz. Âdem'in canlanışı hikâye edilmektedir. "Gör ki, Çalap insanları nice hilatlarda süsledi, nice ululuk ve mertebelere eriştirdi, nice nur ile bezedi."7

Âdem'in yaratılışından sonra Havva ile eş olması sonucunda bütün insanların bunlardan çoğaldığı belirtilmektedir. Bu arada; Kur'ân âyetlerine dayanılarak insanın yaratılış safhası ile bir insanın doğumdan önceki oluşumu da anlatılmaktadır. İnsanın oluşumu tamamlandıktan sonra, "Çalap Tanrı, canla akılı da vererek, o kulu" tamamlar. "Fakat burada üç mânâ var. Bu üç mânâ kimde varsa onun aklı tamdır; kimde yoksa onun aklı yoktur ve de canı uyur. Bu üç mânâ kula ait bir husûsiyettir. Bunlar, birincisi, kendini bilmek; ikincisi, huzurda olmak, üçüncüsü de kabri mekân kılmaktır. Bu dediklerim devletli kişilere hastır. Bu mânâda devlet; edeb, akıl ve güzel ahlâktır. Bu üç nesneye sâhip kimseler çok talihli ve ulu kişilerdir".8

Bir başka bölümde; can üç türlü ele alınmaktadır. "Birinci cana cismâni ruhtur denir ki; teni diri kılar, diken battığını ve kıl çekildiğini duyar. İkinci cana meâş rûhu, yaşama ruhu denir. Yer, içer; acıkır ve susar. Üçüncü cana rûh-i reân (yürüyen, akan ruh) denir ki ten uyuyunca uyanır".9

Makâlât'a göre insan toprak, su, ateş ve yelden (hava, rüzgâr) müteşekkil dört unsurdan mürekkep olarak yaratılmıştır. Bu dört unsur, dört bölük insanla karşılaştırılır:

"Birinci bölük; âbidlerdir. Bunlar şeriat kavmidür ve asılları yeldendir. Yel hem şifâ verici hem de kuvvettir; bu sebeple bunlar da gece gündüz Hakk'ın ibâdetinden ayrılmazlar. Yel esmeyince ekinler samanından ayrılmaz, bütün âlem kokudan helâk olurdu".10

“İkinci bölük; zâhidlerdir. Bunların aslı ateştendir ve bunlar tarikat taifesidir. Bu sebeple gece gündüz yanmaları, kendilerini yakmaları lâzımdır”.11

“Üçüncü bölük, âriflerdir. Bunların aslı sudandır ve bunlar marifet taifesidir. Su hem kendisi temizdir, hem de temizleyicidir. Bu sebeple ârif de hem temiz olmalı, hem de temizleyici”.12

“Dördüncü taife; muhîblerdir. Bunlar hakikat tâifesidir ve bunların aslı topraktandır. Toprak teslimiyet ve rızâyı temsil eder. Bu yüzden muhib de teslimiyet ve rızâ içinde olmalıdır”.13

Aslında bu dört unsur bütün insanlarda bulunur. Ancak, insan bunlardan biri ile öne çıkar. Gördüğü terbiye sonucu yel gibi şifâ verici ve güçlü, ateş gibi yakıcı, su gibi temiz ve de toprak gibi teslimiyetçi; alçak gönüllü olur. Sonunda; “toprak toprağa, su suya, yel yele, ateş ateşe döner”.14

Dört dörtlük insandan; “dedikodu, dâvâ ve şüphe âbidlerindir. İbâdet, korku, ümit ve “ilme’l-yakîn” zâhitlerindir. Fakat tefekkür, sohbet, velâyet beklemek ve “ayne’l-yakîn” âriflerin; münâcaat, müşâhede ve hakke’l-yakîn” muhîblerindir”.15

“İnsan vücudunda en yukarıda baş vardır. Can hazineleri de baştadır. Şimdi o; akıl, ilham, idrak, sevişmek, aşk-ı didâr ve marifet de hazinelerdir ve başta asılıdır…

“Baş arşa benzer…Akıl aya, marifet güneşe, ilim de yıldıza benzer.

“Dünyada güneş doğar ve uyanır. Fakat marifet hangi gönülde doğarsa o gönül uyanır; başkası uyanmaz.

“Yedi kat gök var; ten de yedi kattır. İlki deri, sonra et, kan, damar, sinir, kemik ve iliktir”.16

İnsanın varlığını tanımasına çok önem veren Hacı Bektaş, bunun için; “ilimle araştırmalı, izlemeli, gözlemeli ve arştan yerin altına kadar her ne

varsa kendinde bulmalıdır.”17 diye insanın kendisini nasıl tanıyacağının yolunu gösterir. Burada çok önemli bir noktaya dikkat çeker:

“Şimdi gökle yer arasında birçok nesne vardır. Fakat insandan ulusu yoktur”.18

Dünyada bulut ve yağmuru, kaygıya ve gözyaşı ile yağmura benzetir. Dağları kemik başlarına, ırmakları gözyaşına; köyleri tenlere, ağaçları parmaklara, otlarla çalıları kıllara, kollara benzetir. Buna benzer insan organlarını dünyadaki diğer varlıklarla da karşılaştıran Makâlât yazarı, böylece insanın kendini tanıması için onun âşina olduğu örnekleri verir.19

Makâlât yazarı insan ömrünü; çocukluk çağı, erginlik çağı, yiğitlik çağı, orta yaşlılık çağı ve yaşlılık çağı olmak üzere beş döneme ayırır.20

2. Dünyada İnsanın Yeri

İnsanlar hangi yaşta olurlarsa olsunlar, Tanrı’nın kendisine emrettiği buyruklarını tutmak hususunda özen göstermelidirler. Zira, “insan olanlar kendilerini tez ulu bileler”.21 Yani genç yaşta da olsalar kendilerini olgunlaşmış ve büyümüş olarak kabul etmelidir. Zâten dünyada, “Gökle yer arasında birçok nesne vardır. Fakat insandan ulusu yoktur”.22 Burada, bütün varlıklar arasından en şerefli ve değerlisinin insan olduğu, bundan dolayı da diğerlerinden “ulu” kabul edildiği anlatılmak istenmektedir.

3. İmân-Amel İlişkisi

“Şöyle bilmek gerekir ki ârifler katında imân akıl üzeredir. Fakat herkesçe bilinen, imânın dil ve gönül üzere olduğudur”23 diyen Makâlât yazarı, insanın yapıp ettikleri ile imânın birbirinden ayrı olduğunu düşünmektedir. Nitekim; “Amel, imân ayrıdır ve imân ibadettir. Değme ibâdet imâna ermez”24 diyerek hassas bir noktayı işâret ediyor. Yapınan diğer ibâdetlerin “îmân” ibâdetinden üstün olamayacağı belirtiliyor.

İmân ve amel’in insanların olgunlaşmalarında önemli bir yeri olduğuna dikkati çeken Hacı Bektaş’a göre bunun için de; imân’dan sonra; ilim

öğrenmek, ibadet yapmak, düşmana karşı gelmek, cenâbetten temizlenmek, helâl kazanmak ve fâizi haram bilmek, nikâh kıymak, hayız ve loğusalıkta cinsi münâsebeti haram bilmek, sünnet ve cemaat ehlinden olmak, şefkat sahibi olmak, temiz yemek ve giyinmek, iyiliği emredip yaramaz işlerden sakındırmak25 sûretiyle insanlar şeriat makâmına girerler denmektedir.

Daha sonra tövbe etmenin gerekliliğinden söz eden Hacı Bektaş, hatâlardan vazgeçip bunlardan dolayı Tanrı'dan özür dilemek üzere Pîr'den el almalıdır; "Her zaman özür dilemek sizden; kabul etmek Tanrı'dandır".26 Özrü, şükür kılmak, sabretmek, ibâdet ve şehâdet takip etmelidir.27 Böylece tarikat makâmına girilir ve mürîd olunur. Mutlak mürid; şeyhine niçin deyip delil getirmez ve bu anlamda bağlandığı tarikatın şu makamlarına dikkat eder: Saç kesmek ve elbise değiştirmek; nefs savaşında pişmek; hizmet etmek; havf yani korku içinde bulunmak; ümit etmek; hırka, zenbil, makas, seccâde, tesbih, ibrat (iğne) ve asâ sâhibi olmak; aşk, şevk, sefâ ve fakirlik….28 Böylece tarikata giren bir kimse olgunluk yolunda yol almaktadır.

Olgunluk yolunda "marifet" i çok önemseyen Hacı Bektaş, marifetin makamlarını şöylece sıralar: edep, korku, perhizkârlık, sabır ve kanaat, utanmak, cömertlik, ilim, miskinlik, marifet ve kendini bilmek; "Kendi nefsini bilen Rabbini hakkıyla bilir".29

Olgunluk yolunda son durakta "hakikat"e ulaşmaktır. Bunun makamları da şunlardır: toprak olmak, yetmiş iki milleti ayıplamamak, elinden geleni esirgememek, dünyada yaratılmış bütün nesnelerin kendisinden emin olmasıdır, mülk sâhibine yüzünü sürüp yüz suyunu bulmak, sohbette hakikat sırlarını söylemek, seyr ü sülük, sır, münâcaat, Çalap Tanrı'ya ulaşmak.30

İnsanın yetişmesi ve olgunlaşmasında sevgi, ümit ve korku bir arada, onun sevinmesinin ve mutluluğunun yolunu açar.31 Yararlı iş yapmayı

telkin eden Hacı Bektaş, zararlı ve faydasız şeylerden sakınmayı da tavsiye etmekte, bu yolda sabrı, utanmayı ve kanaati muhafaza etmek suretiyle insanın nefisle ve şeytanla mücâdele yolunda güç kazanacağına32 inanmaktadır. Bunun için de; kibir, haset, cimrilik, açgözlülük, öfke, gıybet, kahkaha ve maskaralık gibi şeytanî işleri33 terk etmek de bu insandan beklenmektedir. Günahta inat etmek, aç gözlülük, öfkelenmek, şehvet, lânetlenmek, hayrat yaşamak ve minnet bilmemek gibi kötü fiiller de34 Hacı Bektaş'ın tasvip etmediği ve kendi olgun insan tipinde görmek istemediği fillerdir.

Aslında Makâlât baştan sona okunduğunda; dünya ve insan münâsebetinin ele alındığı görülür. Öncelikle insanın kendini tanıması ve olgunlaşması için nelere dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durulur. Dünyanın geçiciliği vurgulanır. Bu dünyanın varlıkları arasında müstesna bir yeri olan insanın, kendi konumunu iyi değerlendirmesi için onun neler yapması, nelerden kaçınması gerektiğine dikkat çekilir. Böylece Hacı Bektaş'ın hedef kitlesi olan insanları eğitmek sûretiyle toplumda öncelikle kendisine, daha sonra da diğer insanlara yararlı bir insanı topluma kazandırmayı hedeflediği söylenebilir.

Makâlât'ta açık olarak ifâde edilmese de, baştan sona insana yönelik eğitici tavsiyelerinde ve yönlendirilmelerinde, insanların olgunluğunun yavaş yavaş olduğunu, hemen birden mükemmeliğe ulaşılamadığını, zamanla en olgun çağa ulaşılabileceğini görmekteyiz.

II. Makâlât'a Göre Toplum

Hayatı

Makâlât Müslümanların dinî eğitimini hedefleyen nazarî bir eser olduğu için kendi dönemine dâir çok az bilgi ve anekdot ihtiva etmektedir. Yazar, satır aralarında nazarî bilgiler arasında insanları tanımlayan ifâdelerinde belki başta kendisi olmak üzere kendi çevresinde tanıdıkları tipleri

düşünmüş olabilir. Bu insanların meziyetleri, güzel davranış ve iyi işleri yanında, çirkinlikleri, tasvip edilmeyen tutum ve davranışlarını da dikkate almış olabilir. Ama, çok açık bir biçimde bunları belirtmediği için Makâlât'a göre toplum hayatı hakkında pek az bilgiye ulaşabileceğiz.

Hacı Bektaş'ın eserinde, insan biyolojisi ve anatomisi ile ilgili oldukça geniş bilgiye sâhip olunduğunu görüyoruz. Birçok örneğinde yazar, insan anatomisi üzerinde düşünmeye sevk eden ifâdelerinden, insanı, sâdece kendisine yetecek kadar değil, daha da fazla inceliklerine vâkıf olarak tanıdığını ortaya koymaktadır.35

İlme ve ilmî araştırmaya çok önem veren Hacı Bektaş Velî, bu konuda nasıl bir yol tâkip edileceğini şu ifâdeleri ile göstermektedir: "İlimle araştırmalı, izlemeli, gözlemeli ve arştan yerin altına kadar her ne varsa kendinde bulmalıdır".36

Ona göre, "ilme yakın olan öğrenmekten mahrum kalmaz".37 Bu anlamda dünyada öğrenilen ilimlerden bazıları sayılmakta ve fıkıh, ferâiz, tefsir, hadis ve dil bilimleri (sarf ve nahiv) ile Arap ve Fars ilmi, hakikat ilmi, belâgat ilmi yanında, hendese ve astronomi (hikmet ve heyet) ilimlerini bilen âlimlerin varlığından bahsedilmektedir.38 İlmin öneminden bahsetmekle birlikte âlimlere de değer verilmesi gerektiği de belirtilmektedir. Çünkü âlimler, tıpkı çocuklarını dünya belâlarından koruyan anne-babalar gibi, insanları âhiret belâsından korurlar.39 Bundan dolayı âlimler, toplum içinde çok önemli bir görevi yerine getirmektedirler.

1. Toplumda Sınıflar

Makâlât'ta temel olarak insanlar iki sınıfa ayrılmaktadır; bunlardan biri avam, diğeri de Havas'tır.

Makâlât yazarı, avam tâifesini, işi gücü birbirini incitmek olarak tanımlamaktadır.40 Avâmın özellikleri; "kibir ve hased (kıskançlık), cimrilik, düşmanlık, tamah, öfke, gıybet, kahkaha (şamata) ve maskaralık

ile bunlar gibi daha nice şeytan fiili varsa, suyla yıkanıp nasıl arınacaksın?" sorusunda sıralanmaktadır.41 Makâlât'ta sanki avamla uğraşılmamakta, hatta onlar yok farz edilmekte, buna karşılık havâsa çok önem verilmektedir.

Havâsdan maksadın da; daha önceki bölümde üzerinde durduğumuz; âbidler, zâhitler, ârifler ve muhibler olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunlara Erenler de denilebilir; erenler marifet sâhibi olanlardır.42

Bunlardan ayrı âlimlerden bahsedilmekte43 ve âlimlerin; "müslümanları, âhiret belâsından cehennem ateşinden ve sıkıntısından korurlar"44 ifâdesi ile tanımlanmaktadır.

Toplum içinde âilenin yerine de dikkat çeken Hacı Bektaş Velî, anne ile babanın, "çocukları dünya belâsından, dünya ateşinden ve dünya sıkıntısından" koruduklarını45 ifâde etmektedir.

Mecâzî örnekler verilirken idarî ve askerî sınıflardan da söz edilmektedir: Sultan, padişah ve beg (bey),46 nâib,47 subaşı, muhâfız, kapıcı,48 hazinedâr,49 bekçi50 ve süvâri.51 Bunlardan pâdişah şöyle tanımlanmaktadır: "Dünyada başında tâcı, boynunda gerdanlığı, üstünde hil'atı olan; fermanları, tahtları, memleketleri ve halkları bulunan pâdişahlar var.52 Bu beyler, kimi adâletli, kimi de zâlim ve birbirleriyle kavga eden kimseler olarak nitelendirilmektedir.53

Nedense Hassâki (haseki) diğerlerine göre daha çok zikredilmektedir.54 Hassâki'nin pâdişahın emrinde olduğu şu ifâdelerden anlaşılmaktadır: "Bir pâdişah bir "hassâki"sini (haseki) yollar ki gitsin, güzel bir yerde bir oda düzsün. Öyle ki o pâdişah odayı görsün ve beğensin. Çünkü pâdişaha uygun odayı ancak hassâkisi bilebilir".55 Hassâkilerin birden fazla olduğunu, Ulu hassâkilerden söz edilmiş olmasından anlamak mümkündür.

Ayrıca zenginlerden56 bahsedilmesi de Anadolu'nun XIII. yüzyıldaki toplumunda ticârî hayatla meşgul olanların varlığını bize gösteriyor.

Nitekim kalabalık pazarlar, dükkanlar, kumaş ve mallarla terâziden söz edilmesi57 de ticârî hayatın varlığına işarettir. Bu arada, çobanların58 varlığından da hayvancılıkla uğraşıldığını anlıyoruz. Bu arada çeşitli hayvan adlarını sayarken merkep ve at gibi ehlî hayvanlardan ve kurt gibi vahşî hayvanlardan örnekler veren yazar, aynı zamanda yılkıdan59 da bahsetmektedir: "Yılkılar, dikene ilişmez, köy yolunu bilirler, azmazlar"60 tanımlaması ile yılkıların özellikleri hakkında bilgi sâhibi olmamıza yardımcı olmaktadır.

Ancak bu sınıfların Hacı Bektaş'ın çevresinde bulunan sınıflar olduğunu söylemek mümkündür. Tabii ki, esnaf ve çiftçi gibi meslek mensuplarından açık ifâdelerle söz edilmemiş olması diğer işlerle uğraşanların bulunmadığı veya başka işler yapılmadığı anlamına gelmez.

Nitekim "yel esmeyince ekinler samanından ayrılmaz"61 ifâdesi harman yerinde tanenin samandan ayrılması gibi işlerin yapıldığını, hatta şu ifâdelerden, sebze ve bostan yetiştirildiğini de açıkça görmekteyiz: "Sizdeki o bostanların bekçisiz olduklarını sanmayın. Biri bir

bostan ekse (bahçe yapsa) önce etrafını çevirir, sonra toprağı yumuşatır (sürer), çeşitli nimetleri eker. Ondan sonra döner, biçer, savurur, ayrık otlarını ayırır, dışarı atar. Ondan sonra orta yere bir kuru, sığır başı (korkuluk) diker. Yemişi tamam olunca (olgunlaşıp yenecek hâle gelince) o korkuluğu bırakır, yemişi toplayıp dostları ve kardeşleriyle yer, Tanrı'ya şükür ederler".62

2. Zamanının İnsanlarından Şikâyet

Hemen bütün Orta Çağ yazarlarında görüldüğü gibi Hacı Bektaş da, zamanının insanlarını eleştirmekten kendini alamamaktadır: "Siz haram ve helâl her ne bulursanız giyinir, donanır; haksız yere nimetler yiyip beslenirsiniz"63 gibi ifâdeler bu eleştirinin açık örneklerinden biridir. İşi gücü birbirini incitenlerin varlığından64 söz edilmesi de zamanının

insanlarının eleştirildiğine bir başka örnektir. Nitekim yer yer dünyada şunlar da var diyerek verdiği örnekler, olumsuzluklarını gösterdiği insanların kendi devrinde gördüğü, tutum ve davranışlarını beğenmediği insanları eleştiri mâhiyeti arzetmektedir.65 Hatta eleştiri oklarını daha da ileriye fırlatmakta; “değme kişileri, insan yerine saymadık”66 diyerek, insanların bazılarını hayvanlardan daha aşağı gördüğünü ifâde etmektedir. Çünkü şeytan, “sizi görmeğe gelir, orada, orta yerde dikilen günâhınızı görür”67 diye de kendisini dinleyenler arasındaki günahkârları eleştirir.

3. Günlük Hayat, Örf ve Âdetler

Makâlât yazarının çağında insanların çeşitli meşgaleleri olduğunu, kiminin çiftlik, hayvancılık ve çobanlık yaptıklarını, kiminin ilim elde etmekle meşgul olduklarını bundan önceki sayfalarda gördük.

Bu arada günlük yaşayışlarında kullandıkları eşyalarla araç ve gereçlerden bazı örneklerin de eserde yer aldığını ifâde etmeden geçmek istemiyoruz. Meselâ, örtüler, döşekler, kandiller kullanan bu insanların68 yerleşik hayat yaşadıkları hususunda bilgi vermektedir. Hatta döşeklerin süslü olduğundan ve nakışlı yaygılarını döşemiş olmalarından söz edilmesi de el sanatlarının mevcudiyetini anlamamıza imkân vermektedir.

Giyeceklerinin temizliğine de itina gösterdiklerini69 anladığımız bu insanların elbiselerine misk sürmek suretiyle güzel kokmasını sağladıkları da70 anlaşılmaktadır. İhram giymekten söz edilmesi de71 toplumda hacca gidip gelenlerin varlığını haber vermektedir.

Temiz suları kaba koyduklarını gördüğümüz XIII. yüzyıl Anadolu’sunda, içkileri de benzeri kaplarda muhâfaza ettikleri72 ve temiz suları da kuyulardan temin ettikleri73 anlaşılmaktadır. Çanak, asa, iğne gibi araç gereçlerin de kullanıldığı74 Makâlât’ın satır aralarında verilen örneklerde görülmektedir.

Çeliği taşa vurmak75 gibi meşguliyetler toplumun gelişmişliğinin örneğidir. Yoldan taşları temizlemek76 gibi medenî insanlara yakışır işlerin XIII. yüzyıl Anadolu'sunda görülmesi toplum yaşayışında dikkat edilen hususlardan biri olarak Makâlât'tan öğrenmekteyiz.

DİPNOTLAR

1 Hamiye Duran, Hacı Bektaş Velî'nin Makâlâtında Din ve Tasavvuf, Ankara 1988, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 23..

2 Âşık Paşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osman, İstanbul 1332, 204-205; Gelibolulu Mustafa'Âlî, Künhü'l-Ahbar (Ahmet Uğur-Ahmet Gül-Mustafa Çuhadar-İbrahim Hakkı Çuhadar), Kayseri 1997, I/1, 91-92..

3 Hüseyin Özbay, Esad Coşan, Makâlât, Hacı Bektaş Velî, Ankara 1996, XVIII..

4 Fuad Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, İstanbul 1996, 64-65..

5 Abdurrahman Güzel, Hacı Bektaş Velî Hayatı Eserleri ve Fikirleri, Ankara 1998, 34-36..

6 Esad Coşan, Hacı Bektaş Velî, Makâlât, Ankara 1980; Makâlât, Hacı Bektaş Velî, Sadeleştiren Hüseyin Özbay, Ankara 1996; Abdurrahman Güzel, a.g.e. , 36..

7 Makâlât, 44-50..

8 Makâlât, 51-53..

9 Makâlât, 22..

10 Makâlât, 2..

11 Makâlât, 2..

12 Makâlât, 4..

13 Makâlât, 5..

14 Makâlât, 6..

15 Makâlât, 31..

16 Makâlât, 34..

17 Makâlât, 34..

18 Makâlât, 34..

19 Makâlât, 35-39..

20 Makâlât, 41..

21 Makâlât, 2..

22 Makâlât, 34..

23 Makâlât, 8..

24 Aynı eser, 8..

25 Makâlât, 11-12..

26 Makâlât, 13..

27 Makâlât, 13-14..

28 Makâlât, 14-16..

29 Makâlât, 17-21..

30 Makâlât, 18..

31 Makâlât, 19..

32 Makâlât, 30-31..

33 Makâlât, 9, 28-29, 56..

34 Makâlât, 37..

35 Makâlât, 22, 34-35, 44-54..

36 Makâlât, 34..

37 Makâlât, 55..

38 Makâlât, 39..

39 Makâlât, 54..

40 Makâlât, 2..

41 Makâlât, 5..

42 Makâlât, 26..

43 Makâlât, 39..

44 Makâlât, 54..

45 Makâlât, 54..

46 Makâlât, 9, 25, 37..

47 Makâlât, 9, 37..

48 Makâlât, 28, 37..

49 Makâlât, 9..

50 Makâlât, 9..

51 Makâlât, 31..

52 Makâlât, 37..

53 Makâlât, 37..

54 Makâlât, 25, 30, 31..

55 Makâlât, 25..

56 Makâlât, 28..

57 Makâlât, 39..

58 Makâlât, 9..

59 Makâlât, 22, 42..

60 Makâlât, 22..

61 Makâlât, 2..

62 Makâlât, 24..

63 Makâlât, 10..

64 Makâlât, 2..

65 Makâlât, 36-37..

66 Makâlât, 31..

67 Makâlât, 25..

68 Makâlât, 42..

69 Makâlât, 4..

70 Makâlât, 55..

71 Makâlât, 40..

72 Makâlât, 4..

73 Makâlât, 4..

74 Makâlât, 3..

75 Makâlât, 27..

76 Makâlât, 40.

Bektaşilik / Kemal Üçüncü [s.477-485]

Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Bektaşilik, büyük Türk mutassavvıfı Hacı Bektaş-ı Veli etrafında teşekkül etmiş ve onun ismine izafeten Bektaşilik ismini almış, "mürşid olarak Hz. Muhammed'i (s.a.v.), rehber olarak Hz. Ali'yi (k.v.) pir olarak Hacı Bektaş-ı Veli'yi"1 tanıyan Türk siyasi, kültürel ve sosyal tarihinde derin izler bırakmış, Türk-İslam tasavvuf geleneğindeki 12 tarikatten biridir. Mahiyeti ve kapsamı itibarıyla ortaya çıktığı tarihten itibaren geniş ilgi ve merak uyandırmıştır. Bektaşi Tarikatının ve inancının araştırılıp incelenmesi Türk dini tarihi için de büyük önem taşımaktadır. Bektaşilik Tarikatının kuruluş ve ilk safhaları Hacı Bektaş-ı Veli'nin biyografisi ile eş zamanlıdır.

Türk tarihinde oynadığı mühim roller ve mahiyeti itibarıyla konu üzerinde Avrupa ilmi çevrelerinde pek çok alışma yapılmıştır (von Hammer, George Jacob, F. W. Hasluck, Rudolf Tschudi, bu ilk dönem Avrupalı araştırmacıların en önemlileridir). Bektaşilik konusunda bize tanıklık edecek ve araştırmalara yön verecek derecede belge ve bilgiye sahip değiliz. Önemli ölçüde sözlü kültür geleneği içinde yaratılmış olması ve kuşaktan kuşağa aktarımda sözlü öğretinin teorik, teolojik (yazılı) formların önünde olması sebebiyle mesele bir hayli karmaşıktır. Farklı dini unsurları ve inanç pratiklerini bünyesinde barındırması itibarıyla bağdaştırmacı bir doğası vardır. Eski Türk Dini, Şamanizm, Zerdüştlük, Kalenderi, Haydari, Edhemi, Vefai gibi birçok din ve mezhepten unsur ve etkileri bünyesinde barındırır. Türklerin Şamanizm'den, İslâmiyet'e geçiş sürecinde Bektaşilik ve Alevilik önemli bir nirengi noktasıdır. A. Yaşar

Ocak X. yüzyılda başlayan ve günümüze kadar gelen bu sürecin İslamiyeti benimsemeye başlayan, ancak ondan önce mensup oldukları Gök Tanrı Kültü, Tabiat kültleri, Atalar kültü gibi eski Türk inançlarıyla Şamanizm, Budizm, Zerdüştlik ve Maniheizm gibi dinlerin miras bıraktığı inançların etkisi altında yeni bir dini kabul edip kısa zamanda kendi sosyo-ekonomik yapılarına uyduran göçebe Türklerin tarihi olduğu kanaatindedir.2

Türklerin İslâmiyet ile ilk karşılaşmaları Abbasi halifesi El Muktedir zamanındadır. Bu halife Türk illerini islâmiyete çekebilmek için ciddi gayret sarfetmiştir. Nitekim onun bu teşebbüsleri sonucu, Volga İtil Bulgarları devlet ve millet olarak İslâmiyete girmiş ve Halife el-Muktedir'den İslâmiyet'in öğretilmesi için din görevlileri gönderilmesini istemiştir. Halife 921 yılında İbn Fadlan başkanlığında bir heyet gönderir. Bu heyet kalabalık Oğuz Türkleri içinden geçip Volga Bulgar hanlığına geldiler. Oğuzlar ve Başkurtlar henüz o sıralarda müslüman olmamışlardı, Şamanist idiler. İbn Fadlan'a göre Oğuzlar İslâmiyet'in tesiri altına girmekte ve şekil olarak ta olsa Arap tüccarların telkini ile Kelime-i şehadet getirmektedirler.3

Müteakiben 960'larda Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra, Abdulkerim adını almasıyla Oğuzlar ve Karluklular giderek artan bir hızla Müslüman olmuşlardır.4

Fakat bu din değiştirme hadisesinin tedricen ve aşamalı olarak geliştiği bir gerçektir. E. Ruhi Fığlalı bu gerçeği şöyle vurgular "toptan dahi olsa bir topluluk, hatta ihtida eden bir kişi, bütünüyle kendi harsından sıyrılamaz. Bir topluluk, nasıl ve ne derece üstün bir medeniyet seviyesine girmiş olursa olsun, yüzyıllardan beri devam eden yaşayış, düşünüş ve inanışlarını ister istemez, birden bire feda edip onlardan uzak kalamaz. Bu Türklerin İslam medeniyeti dairesine girişlerinde de böyle olmuştur. İslâm öncesi

maddi manevi pek çok kültür unsuru, tabiri caiz ise adete İslamlaştırılmış ve aynı samimiyetle yaşatılmıştır”.

Çinlilerin X. yüzyıl başlarında Moğolistan’a saldırması sonucunda bölgede bir nüfus sıkışması ve asayişsizlik meydana gelir. Oğuzlar Hazar Ural bölgelerine yayılırlar.

Karahanlıların 999 yılında Samanoğulları Devleti’ne son vermeleriyle artık bütün Türkistan ve Horasan, kısaca Maveraünnehir, Türklerin muhaceretine açık alan haline geliyordu böylece bir kısmı bozkırlarda bir kısmı şehirlerde oturan Oğuzlardan müslüman olanlar, Türkmen adını aldıktan sonra Müslümanlığı kabul etmemiş ırkdaşlarına karşı mücadelelerini sürdürerek onları Karadeniz sahillerindeki Peçeneklerin yanına sürmüş; kendilerinin de X. yy. ortalarına kadar Selçukluları takiple İslâm ülkelerine ve Anadolu”ya muhaceretleri devam etmiştir.5

Anadolu Selçuklu Devleti, İran’da 1040 da kurulan Büyük Selçuklu İmparatorluğu’ndan 35 yıl sonra 1071 Malazgirt Zaferi’ni takiben vuku bulan büyük Türk nüfusunun muhacereti ile 1075 de kurulmuştur.6 Anadoludaki Türk nüfusu yalnızca X. yüzyılda başlayan akın ve göçler neticesinde oluşmuş değildir. Ön Türk tarihinden itibaren Anadolu daima Türklerin etkinlik sahaları içerisinde olmuş ve bunun tabii bir sonucu olarak bir Türk nüfus tabakası oluşmuştur. Emevi ve Abbasi halifelerine paralı asker olarak çalışan Türkler bu devletin Anadolu sınırlarına öncü olarak yerleştirilmişler ve bir Türk nüfus kolonisi oluşturmuşlardı.7

Malazgirt Zaferi’nden sonra Sultan Alparslan Erzurum’dan İstanbul’a kadar olan bölgenin sorumluluğunu Kutalmış oğlu Süleyman Şah’a vermiştir. Altı yıl gibi kısa bir sürede Türk akıncılar İznik’e ulaştı. Anadolu’nun bu kadar kısa zamanda ele geçirilmesinde Anadolu halkının Bizans yönetiminden gördüğü iktisadi ve içtimai zulümler en önemli amiller arasındadır. Bu güç şartlar altındaki yerli halkın, kendilerine insanca

muamele edileceğini, huzursuzluk çıkarmadıkları takdirde mallarına ve canlarına dokunulmayacağını, tamamen serbest olacaklarını vaat eden Türk fatihlerine karşı daha yakın ve olumlu duygular beslemelerine sebep olmuştur.

İlk göç hareketlerinden itibaren Anadolu’ya gelen Müslümanlarla Hıristiyanlar arsında hoşgörüye dayalı bir saygı ve sevgi ortamı oluşmuştur. Türkler Orta Asya’dan getirdikleri İslâm cilası altındaki sevgi ve saygıya dayalı inanışları, misafirperverlikleri, yardımseverlikleri ve çeşitli mesleki hünerleri en önemlisi taasuptan uzak dervişane yaşayışları Hıristiyanların hayranlığını kazanıyordu. Bu arada Türkmen babaları halka hitap ederken, dini veya kültürel yorumlarını, gerektiğinde onların hoşlarına gidecek bir şekil altında sunmakta hiç tereddüt göstermiyorlardı.8

Bu yaşam tarzı 13. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. E. Ruhi Fığlalı bu süre içinde “temelde sunni-hanefi, ama tezahürü itibarıyla melâmi tasavvuf ve tarikatların, Ahi ocak ve zaviyelerinin hâkim olduğu bir dini hayat teşekkül ettiğini” belirtir.9

Anadolu Selçuklu Devleti I. Gıyaseddin Keyhüsrev, I. İzzettin Keykavus ve özellikle Alaeddin Keykubat zamanında oldukça parlak dönemler yaşamıştır. Alaeeddin Keykubatın 45 yaşında zehirlenerek öldürülmesinden sonra yerine liderlikte ve yönetimde kifayetsiz II. Gıyasedddin Keyhüsrev geçmiştir. Sultanın yetersizliği ve veziri Sadettin Köpek’in yanlış yönlendirmeleri sonucu devletin ana unsuru Türkmenlerle yönetimin arası açılmış oldu. Devlet Türkmenler üzerine baskı uygulamaya başladı dönemin önde gelen sanat ve meslek teşkilatı (ahi) önderleri Ahi Evren ve Ahi Ahmet hapis cezasına çarptırılmıştır. Bu siyasi huzursuzluklara iktisadi durumun bozulması ve diğer sosyal etkenler de karışınca kitlesel bir isyanın altyapısı oluşmuş olur.

Babailer İsyanı: Bozulmuş bu dirlik ve düzenliği Türkmenler lehine yeniden tesis etmek isteyen Baba İlyas ve en önde gelen halifesi ve müridi Baba İshak müridleri vasıtasıyla geniş ve etkili bir propogandaya girişir. 1240 yılında Türkmenler Kefersud'da ayaklandılar. İlk başlarda mevzi birtakım başarılar elde ettiyseler de daha sonraları Kırşehir yakınlarındaki Malya ovasında kuşatılan isyancılar mağlup edilip, öldürüldü. A. Yaşar Ocak'a göre; "Babailik ve Babai hareketi bu aşamadan sonra başlamıştır". İsyandan kaçan bu zümreler diğer heterodoks zümrelerle dayanışma içine girerek Babailik hareketini başlatmışlardır.10

Türkmenler arasında yaygın bir takım dini inançları ustaca kullanarak bu ayaklanmayı mehdici bir ideoloji etrafında teşkilatlamayı bilmişlerdir.11 Bu isyanın sonucunda Anadolu birliği parçalanmış ve Anadolu büyük yıkım ve ıstıraplara sebep olan Moğol istilasına maruz kalmıştır. Babai hareketini başlatan bu şahsiyetler XV. yüzyıldan itibaren Bektaşiliğin ve Aleviliğin teşekkülüne ortam hazırlayarak ve sosyal tabanını oluşturarak en büyük tarihi rollerini oynamışlardır. Bu zümreyi Türk tarihinde temellendiren olay Baba Resul isyanı ve onun arkasından gelişen Babai hareketidir.12

Bektaşiliğin kuruluşu ve tarihi gelişim özellikleri göz önüne alındığında iki aşamada değerlendirme zarureti vardır. Hacı Bektaş-ı Veli dönemi de diyebileceğimiz ilk dönem 12 imam, mehdi, Kerbela, Hz. Ali gibi şii-batıni motiflerden ziyade eski Türk inançlarının izlerini taşıyan kültlerin ana temayı oluşturduğu bir inanç çerçevesi vardır.13 Balım Sultan'ın tarikatın başına geçtiği 15. yüzyıldan sonra ise şii-batıni akideler giderek artan bir biçimde tarikatın inanç iklimine girmeye başlamıştır.

1. Kuruluş ve İlk Dönem

Bektaşilik 13. yüzyılın ortasından itibaren Anadolu'nun Moğol istilasına uğradığı, halkın kendi kurumlarını kurmaya ve ayakta

kalmaya çalıştığı bir düzlemde Ahi örgütüyle ve diğer batıni zümrelerin tabanı üzerinde kurulmuştur.

Kurucusu Hacı Bektaş-ı Veli menkabe-anlatılarla örülmüş olan bu kült kişiliğin tarihsel kimliğini ve mücadelesini, öğretisini yeterli derecede aydınlatacak bilgi ve belgeler eksiktir. Melikoff ihtiyatlı bir üslupla "çağdaşı kaynaklarda iz bırakmamasını kendi döneminde yeteri kadar tanınmamış olmasından ileri gelebileceğini" söyler.14 Akademik gelenekten gelmeyen bir kısım sol eğilimli yazar onun efsanevi mücadelesinden ve ilkelerinden bir tarihi öncü devrimci arşetip imal etmeye çalıştılar. Bunun yanında sağ kesimden bir kısım araştırmacı da asayiş ve bütünleşme kaygısıyla onu asli duruşundan farklı biçimlerde tasvir etmeye çalışmışlardır. Hacı Bektaş-ı Veli hakkında az da olsa malumat bulabileceğimiz eserler Vilayetnâme (ölümünden sonra sözlü kaynaklardan derlenerek yazılmış ve en eskisi ve önemlisi Uzun Firdevs Tarafından yazılmış), Aşık Paşazade'nin Tevarih-i Ali Osman isimli eseri ve Ahmed Eflaki'nin Menakıbu'l-Arifin adlı eserleridir.

Vilayetnâmeye göre Hacı Bektaş-ı Veli Horasan hükümdarı İbrahim es-Sani Seyyid Muhammed ile Şeyh Ahmed isimli Nişaburlu bir alimin kızı olan Hatmenin oğlu olup asıl adı Bektaştır. Baba tarafından Hz. Ali'ye15 bağlıdır. Bu husus gelenekte ve günümüzde bu görüş mensuplarınca çok ehemmiyet verilen bir husustur. Fakat F. Köprülü, E. Ruhi Fığlalı, İ. Melikoff gibi bu sahanın akademik uzmanları verilen malumatın kifayetsiz olduğu görüşündendir. Doğduğu coğrafyayı ve dönemi dikkate alırsak Hacı Bektaş-ı Veli'nin Türk olması daha ağırlıklı bir ihtimaldir. Doğum ve ölüm tarihini J. Kingsley Birge İstanbul Üniversitesi kütüphanesinde bulduğu bir Yunus Emre divanının iç kapağında düşülen tarihten hareketle 1248 de doğduğunu 1281 de Horasan'dan Anadolu'ya geldiğini 92 yıl yaşayarak 1337 yılında vefat ettiğini söylemektedir.16 Fığlalı bu tarihlerin

Osmanlı resmi kayıtlarla uyumsuzluk gösterdiğini belirterek “Ankara Kütüphanesi’ne Hacıbektaş’tan gelen bir yazma risalenin baş tarafındaki kayıttan 1209-1210 yılında doğup 1271 yılında 63 yaşında vefat ettiğine dair kaydın daha doğru olduğu kanaatindedir.

Kaynakların azlığı ve birbirine atfen söylenilen hususlar birbirinden çok farklı değildir. Mevcut tarihsel verilerden ve sözlü tarih formasyonundan gelen bilgileri birleştirdiğimizde Hacı Bektaş-ı Veli’nin Horasan’da doğup yörenin inanç ikliminde önemli bir faktör olan Yeseviliği ve Horasan melâmiliğinin atmosferini tanıdıktan sonra Anadolu’ya Sivasa geldi. Amasya’ya giderek Baba İshak’a halife oldu. Bir süre Kırşehir ve Kayseri’de kaldı. Sulucakarahöyük (Hacıbektaş) yerleşti. 13. yüzyıl Anadolu’sunun yılgın Türkmen kitlelerini bir araya toplayarak yeni bir ruh ve heyecanla bir ideal etrafında birleştirmiştir. Aşık Paşazade’nin ve Mevlevi kaynaklarının zikrettiği gibi meczup ve donanımsız bir kişinin böylesi bir cazibe ve liderlik gösterebilmesi pek inandırıcı gözükmemektedir. Fakat üzerine geldiği dönemin toplumsal ve kültürel durumuna baktığımızda durum biraz daha berraklaşır. 13. yüzyıl Anadolu’su Moğol istilasından ve iç siyasi huzursuzluklardan bunalmış Türkmen kitlelerini görürüz. Kentler ve medrese çevresinde bilgilenme ve yaşama şansı bulan insan yüzdesi son derece azdır. Nüfusun büyük bir bölümü kırsalda ve yarı göçebe ve tarımla iştigal etmektedir. Böyle bir toplumsal yapıda Türkmen kitlelerin karmaşık sofiyane nazariyeleri ve islâmın akaid, kelam, fıkıh gibi yazılı kültüre dayanan hususlarını öğrenip tam manasıyla uygulaması beklenemezdi. Bu kitleler eski dini ve örfüyle imtizaç içinde saf ve muttaki bir kabullenişle İslam’ı sözlü kültür geleneği içinde anlayıp yaşamaya çalışmışlardır. Böyle bir kültür ikliminde elbetteki kitabi-yazılı kültüre farklı gelebilecek bir tutumun oluşması normaldir. Bu aşamada kısmi bir farklılaşmanın oluştuğu da tarihi bir gerçektir.

Babai İsyanı üzerine dağılan zümrelerin Hacı Bektaş-ı Veli"nin geniş hoşgörü iklimine sığınarak kendilerini devam ettirdikleri görülmektedir. Edhemi, Cami, Şemsi, Kalenderi gibi topluluklar onun çevresinde Bektaşilik ismi altında bir araya geldiler. Bu karşılaşma sonucunda bu zümrelerin Hacı Bektaş bağlılarına birtakım inanç öğeleri aktardığı sezilmektedir. Gölpınarlı Hacı Bektaş'a atfedilen Makalat isimli esere baktığımızda, "dört kapıdan (şeriat, tarikat, hakikat, marifet) ve her kapının on makamından, ölümden, kalp ahvalinden, tasavvuftan, zahid, arif ve muhiblerden bahsetmede, insanı övmede, dünyada bulunan her şeyin insanda bulunduğunu bildirmektedir".17

Bu tarikat Osmanlı İmparotorluğu'nda yaygınlaştıktan sonra Hacı Bektaş'ı İlk Osmanlı Sultanlarıyla çağdaş sayan söylentiler ortaya çıktı. Bektaşi geleneğine göre Hacı Bektaş-ı Veli, Orhan Gazi zamanında Yeniçeri ocağına dua etmiş, Yeniçerilerce pir tenınmıştır. Bu sebeble Yeniçerilere "taife-i bektaşiyan" denirdi. Yeniçerilerin başına giydiği börkün arkaya doğru sarkan kısmı da Hacı Bektaş'ın hatırasına bağlıdır. Söylentiye göre Hacı Bektaş kendisine getirilen yeniçerinin başına elini uzattığı zaman, arkaya doğru sarkan kol yenini hatırlatmak için börkün arkasına bu kısım eklenmiştir. Yeniçerinin yine bu kol yeni ile ilgili olan "yeniçeri" sözünden türediği de ileri sürülmektedir.

Hacı Bektaş-ı Veli yeniçeriliğin kurulmasından önce öldüğü için bu bilgiyi tarihi belgeler doğrulamamaktadır. Anadolu'da yaygın bir kuruluş olan ahilikte her esnaf sınıfı bir pire dayanıyordu. Ahilerin seyfi kolu olan Alperenlerde Hacı Bektaş'ı kendilerine serçeşme tanıdılar, böylece yeniçerilerle Bektaşiliği birleştiren köken söylenceleri türemeye başladı.

Hacı Bektaş'ın eserleri bahsi henüz üzerinde anlaşılamamış bir kondur. Kendisine atfedilen eserler şunlardır. a- Kitabu'l-Fevaid b- Makalat c- Şerh-i Besmele d- Şathıyye e- Tefsir-i Fâtiha f- Kelimat-ı' Ayniye g- Hurde-

Nâme dir. Esat Coşan, A. Gölpınarlı, M. Öztürk, B. Noyan gibi araştırmacılar bu eserlerin büyük ağırlıkla Hacı Bektaş-ı Veli'ye ait olduğu kanaatindedirler. A. Yaşar Ocak bu eserlerin Hacı Bektaş-ı Veli'ye aidiyetinin ispatlanmamış bir konu oyduğunu öne sürerek bu araştırmacılardan ayrılır.18

İlk dönem Bektaşi öğretisine baktığımızda Şii (Caferi). batıni tesirin ve motiflerin, Kalenderi üslup ve tavrın pek yer almadığını görmekteyiz. Bunula birlikte Vilayetnamedeki uygulamalara baktığımızda melameti bir tavır ve ritüel uygulamalar görülmektedir. Sema dem, telkin, muhip, tac, çerağ bunların en önemlileridir.19

J. Kingsley Birge'ye göre "Kırşehir yakınlarında daha sonra kendi adıyla anılacak beldeye yerleşen Hacı Bektaş-ı Veli Türk yaşamının toplumsal ve dinsel pratikleriyle, az çok ortodoks İslâm görüntüsünü Orta Asyalı sufi Ahmet Yesevi'nin etkisini taşıyan bir tasavvuf sisteminde birleştiren genel Türkmen babaları hareketinin bir parçası oluyor; bu Türkmen kabileleri arasında zamanın azizi olarak genel bir kabul kazanıyor, müridler kazanıyor ve yönlendiriyor; çerağ kullanımı, lokma ve sema etmek de dahil olmak üzere basit bir ritüelin temellerini öğretiyor, kendisi özel bir başlık giyiyor ve müridler ve halifeler yetiştirip öğretisini yaymaya çalışıyordu".20

Hacı Bektaş-ı Veli öğretisini "dört kapı kırk makam" esası üzerine kurmuştur. Bu ilkeler Yesevi gelenekten doğmuş bütün tarikatlarda da aynıdır. Her kapı bir diğerine geçiş için bir köprü niteliğindedir. Biri diğerine tercih edilemez. Bu yönüyle Hacı Bektaş-ı Veli yüzyıllar boyu bütün inanç renklerinin kabul, saygı ve sevgisini kazanmıştır. "Allahın yeryüzündeki halifesi" (Bakara Suresi. 30) olan insana merkezi bir önem verir. Bu öğreti 13. yüzyıl Türkmen Anadolusu'nda Türkmen aydınlanması" diyebileceğimiz Yunus Emre, Aşık Paşa, Ahi Evran gibi önemli şahsiyetler

tarafından zenginleştirilen bir kültürel iklimin kurulmasında büyük bir öneme sahiptir.

Hacı Bektaş-ı Veli aynı zamanda Osmanlı fetih siyasetinde önemli bir güç olan Yeniçeri ocağının manevi önderi konumundadır. Nedenleri tam olarak bilinemeyen bir süreç içinde yeniçerilerle özdeşleşti ve onlar vasıtasıyla Balkanlar'a yayılma imkanı bulmuştur.

Vilayetnâmede zikredilen bazı müridleri; "Seyyid Cemal Sultan, Sarı İsmail Sultan, Kolu Açık Hacim Sultan, Resul Baba Sultan, Pir Ebi Sultan, Tapduk Emre, Karadonlu Can Baba, Huy Ata, Sarı Saltık Baba, Bostancı Baba, Molla Saadettin, Barak Baba"dır.21 Bu şahıslar aynı zamanda Vilayetname'nin şahıs kadrosunun önemli bir bölümünü oluşturur.

Hacı Bektaş-ı Veli'nin ölümünden sonra tarikat Hacı Bektaş halifeliğinin temsili konusunda düştükleri anlaşmazlık sonucu Dedebabalar ve Çelebiler olmk üzere iki ana kola ayrılmışlardır.

Dedebabalar; Hacı Bektaş-ı Veli'nin evlenmediğini Kadıncık Ananın onun manevi evladı olduğu olduğunu ve geleneğin Hızır Bali, Resul Bâli, Mürsel Bâli ve onun oğlu Balım Sultan çizgisinde devam ettiği ve Balım Sultanın mücerred olup evlenmediği için bu kol burada kesilip kardeşi Kalender yolu ile devam etmiştir.22

Çelebiler kolu ise Hacı Bektaş-ı Veli'nin evli olduğunu ve ölümünden sonra yerine oğlu Seyid Ali Sultan'ın posta oturduğu ve silsilenen bu çizgide geliştiği görüşündedir.23

Balım Sultan (İkinci Pir) ve Bektaşilik

Asıl adının Hızır Bali olduğu kabul edilmektedir. Hakkında tarihi kaynaklara dayanan bilgi ve belge yoktur. Hakkında anlatılanlar sözlü gelenek vasıtasıyla tarikatin sözlü tarih anlayışı çercevesinde oluşmuştur. Türbesi Hacı Bektaş-ı veli türbesi yanındadır. Çelebiler kolu Balım Sultan'ın Hacı Bektaş soyundan Mürsel Bali'nin oğludur. Dedebabalar ise

bir keramet (efsane) ye dayanarak Balım Sultan'ın Seyid Ali Mürsel Balin'nin kerameti ile doğduğu görüşündedir.24 Bir Sırp prensesinden dünyaya geldiği yolunda rivayetler vardır.25

Osmanlı yönetimi ve özellikle II. Beyazıt'la iyi ilişkiler kurmuştur. Bunun sonucunda 1501 yılında resmen Dimetoka'daki tekkeden alınarak Hacıbektaş'a getirilir ve dergahın başına geçer. Osmanlı yönetimi altındaki Alevi-Bektaşi nüfusun Safevi propogandası sonucu siyasi ve toplumsal huzursuzluk çıkarmasını önemli oranda önlemiştir.

Balım Sultan ikinci pir olarak tarikatın erkan ve teolojisinde önemli yenilikler yapmıştır. Dedebabalar ekolüne göre mücerretlik erkanını koyan ve yeniçerinin uyguladığı ritüelleri Balım Sultan sistemleştirip yazılı hale getirmiştir. Bektaşi tarikatinde kendi adına bir tören balım Sultan töreni ihdas edilmiştir. Esat Korkmaz bu töreni "ikrar ayini kapsamında ek bir tören niteliği taşıyan ve ikrar ayininin belli ölçülerde yinelenmesi biçiminde bir tören olarak tanımlar".26

Bazı kaynaklar hulül, tenasüh, inancı, üçleme, hurufi tesir ve içkinin (alkol), İslami emir ve yasakları (zahiri) olduğunu söyleyip tanımama gibi ilkelerin Balım Sultan döneminde tarikata girdiğini belirtir.27 Mücerred dervişlerin kulağına menguş denilen demir halka konulması uygulaması yine bu dönemde getirilmiştir.28

16. yüzyıldan itibaren başlayan siyasi-sosyal ve iktisadi huzursuzluklar Bektaşi hareketini ve yaşamını daderinden etkilemiştir. Temelinde iktisadi ve sosyal huzursuzlukların bulunduğu ve Celali isyanları denilen ayaklanmalar din kisvesi ile sunulduğundan devletin şiddetli takibatına maruz kalmıştır. Bu huzursuzluklar erkan ve düzeni Bektaşiliğin sistematiğini ve iç kontrol mekanizmalarını da bozmuştur. Nihayetinde yaklaşık iki asır sonra Sultan II. Mahmut Dönemi'nde Yeniçeri Ocağı ortadan kaldırılmış ve askerin Bektaşilikle ilgisi fiilen kesilmiş oldu.

1827 de çıkarılan bir fermanla Anadolu'daki bütün Bektaşi tekkelerinin mal varlığına el konuldu. Bu ağır darbeden sonra Bektaşiler uzun süre suskunluğu tercih ettiler. Bektaşi tekkelerine pir olarak nakşi kökenli şeyhler tayin edildi. Bektaşilik resmen Nakşibendi tarikatının bir şubesi olarak tanındı.29

Bu hareketin ardından Bektaşiler gizliliğe itildiği için Masonlar nezdinde bir destek buldular. Teoride de olsa aynı ilkeleri paylaşmaları bunda etkili olmuştur. Söz konusu Bektaşiler kentli, liberal, eğitimli kişiler arasındandır. Yoksa popüler bir yaygınlaşma söz konusu değildir.30

II. Meşrutiyet'ten sonra tarikat faaliyetlerinde bir canlanma görülür. Sarayla ve dönemin etkin siyasi gücü İttihat ve Terakki Fırkası ile iyi ilişkiler kurmuşlardır. Bu dönemde yine asırlardır süregelen felsefi bir ayrılık yeniden gündeme geldi. Vahdet-i Vücud'cu çizgi ve Vahdet-i Mevcut'cu gelenek arasında birtakım anlaşmazlıklar gündeme geldi.

Kurtuluş Savaşı öncesinde inanç ve kanaat önderleri ile görüşen M. Kemal Atatürk Hacıbektaş'ta Cemaleddin Çelebi ile görüştüğü ve onun bu görüşmeden sonra milletvekili olarak Ankara'ya çağrıldığı ve milli mücadeleyi bağlıları ile yürekten destekledikleri bilinmektedir.31

İnanç İlkeleri

Bektaşilik Hacı Bektaş-ı Veli'nin dört kapı ilkesi üzerine kurulmuştur. Bunlar şeriat, tarikat, hakikat ve marifet yapılarıdır.

Şeriat: İslamın bütün zahir emir ve muamelatını harfiyen uymak emir ve yasaklara riayet etmeyi gerektirir.32

Tarikat: İlk ve en önemli adım ikrar verip pirden el almaktır. Bu süre işerisinde gösterilen mertebe lere ulaşmak için pirin gösterdiği bir takım ödevler ve uygulamalar, eğitim vardır.33

Hakikat: Bu kapıya ulaşan kişi hakikat alemine dalar, hakkı gerçek mahiyeti ile kavrar. Zahiri perde onun için kalkar. Bu aşamada benlikten ve

bencillikten uzaklaşmış birliği gerçekleştirmiş olur.34

Marifet: Marifet kapısına ulaşan kişi ilim evrenine ayak basmıştır. Sırra vakıftır. Bu kapı üç aşamadan (Ayne'l-yakin, İlme'l-yakin, Hakke'l-yakin) oluşur.35

Bu sistematiğin dışında tevella ve teberra (ehl-i beytin dostuna dost, düşmanına düşman olma), Ehl-i Beyt sevgisi, 12 imam, 14 masum, 17 kemerbeste saygı. Hz. Ali'nin velayetin başlangıcı olduğunu kabul etmek önemli ilkelerdir.

Törenler

1- Bektaşiliğe Giriş (İkrar Ayini)

2- Görgü Cemi

3- Abdal Musa Kurbanı

4- Muharrem Ayini

5- Koldan Kopan Erkan

6- Dardan İndirme Erkanı

7- Baş Okutma Erkanı isimlerini taşır.36

Tarikattaki Görevler:

1- Baba: Cemi yöneten tarikattaki en yetkili kişidir

2- Rehber: Görgüsü yapılanlar yardımcı olan kişidir

3- Gözcü: Törenin düzen ve sükunetini sağlar

4- Çerağcı: Çerağın yakılması, uyandırılması meydanın aydınlatılması ile görevlidir.

5- Sazandar: Saz çalarlar. Şehir Bektaşiliği'nde semah yoktur

6- Ferraş: Süpürgeci adıyla da anılır. Temizlik işlerini yürütür.

7- Saka: Su dağıtma görevini yerine getirir.

8- Sofracı: Sofrayı kurma kaldırma işlemini yerine getirir.

9- Pervane: Semah yapma görevini yerine getiren kişidir.

10- Peyik: Cem yapılacağı haberini cemaate ulaştıran kişidir.

11- İznikçi: Cemevinin temizliğini sağlayan kişi

12- Bekçi. Giriş, çıkışları kontrol eden ve güvenliği sağlayan kişidir37

Derece ve Makamlar: Bektaşilikte ilk derece muhibliktir. İkinci derece dervişliktir. Erkek muhiblerden biri dervişliğe ikrar verir ve tekkeye girer ve bir müddet hizket eder liyakati anlaşıldığında dervişlik ayin-i cemi yapılır ve derviş olur.

Üçüncü derece Babalıktır. Ehliyeti görülen derviş görülen lüzum üzerine yahut muhiblerin Dedebabaya müracaatları üzerine halife tarafından durumu incelenerek baba yapılır ve kendisine icazetname verilir. Babalar peygamber soyundan iseler taclarının üzerine yeşil değilse beyaz sarık sararlardı. Görevleri muhib ve derviş yetiştirmektir.

Dördüncü derece mücerredliktir. Hiç evlenmemiş bir derviş veya baba, ikrar vererek mücerredlik payesine erişir. Bunlar evlenmezler ve ömürleri boyunca kendilerini tarikata vakfetmiş sayılırlar.

Beşinci derece Halifeliktir. Bektaşilikte en yüksek derecedir. Baba halifelik makamlarından birine başvurarak isteği kabul edilirse kendisine icazet ve halifelik alemetleri verilir. Bunlar çırağ, tuğ, alem ve sofradır.38

Günümüzde Bektaşilik Tekke ve Zaviyeler Kanunu gereği yasaklanmış durumdadır. Arnavutluk, Mısır, Amerika Birleşik devletleri (Detroit) gibi yabancı ülkelerde yasal statüde faaliyet göstermektedirler. Asırlarca sürmüş bir geleneğin bıçakla kesilir gibi birden kalkması ve kaybolması sosyal olayların tabiatı icabı mümkün değildir. Asırlar boyunca zengin bir kültürel birikim (edebiyatı müzik) meydana getirmiştir. Bunların her birisi ayrı bir incelemenin konusu olacak kadar mufassaldır. Bu gelenek günümüz Türkiye’sinde entelektüel düzeyde de olsa meraklılar tarafından yaşatılmaya çalışılmaktadır.

Bektaşi Musikisi

Türk tarikat geleneği içerisinde Mevlevilikten sonra musikiye en fazla önem veren ve zenginliği olan tarikat Bektaşi tarikatıdır. Kanaatimize göre bu her iki tarikatın de melami gelenekten beslenmesi ile alakalı bir hususiyettir. Bu tarikatta müziğin estetik kaygılardan ziyade kutsal bir boyutu vardır. Bu musiki umumiyetle sözlü kültür vasıtasıyla bugüne kadar aktarılagelmiştir. Divanlar ve cönkleri bunun dışında tutmakta fayda vardır. Bir ibadet (niyaz) bağlamı içerisinde belli ritüel kurallar çerçevesinde icra edilir. Bugün kütphanelerimizde ve şahıslarda bu musikinin verimleri olan yüzlerce eser vardır. Fakat bunlar maalesef gereken dikkat ve titizlikle incelenerek yazılı-elektronik kültür ortamına aktarılıp araştırmacıların istifadesine sunulamamıştır. Bu nedene Türk müziğinin zengin armonik yapısı ortaya konulmakta büyük güçlükler çekilmektedir.

Bektaşi müziği, Türk sözlü edebiyatının gür ve berrak bir kolu olan Alevi-Bektaşi üslubu üzerine kurulmuştur. Klasik musikiden daha çok halk musikisine yakındır. Başlıca mahsulleri nefes denilen ilahiler, miraciyeler, düvaz imam, semai, kalenderi, methiye denilen türlerdir. Elimizde sözlü kaynaklardan yazıya geçirilmiş 100 den fazla nefes vardır. Bektaşi raksanı, bektaşi devr-i revanı, bektaşi raksı ayrıca curcuna aksak, düyek, devr-i hindi, yürük semai, Türk aksağı, sofyan, mim sofyan gibi usulleri vardır.

Bektaşi musikisinde kullanılan temel saz bağlamadır. Yörelere göre çok değişik isimler alan bu sazlar çöğür, ruzba, ırızva, bulgari, cura, tambura ve divan sazı olarka adlandırılırlar. Kent Bektaşiliğinde klasik Türk müziği sazlarına daha fazla riayet edildiği görülmektedir. İstanbul ve çevresinde icra edilen bektaşi musıkisinde beste ve melodik yapı bakımından Klâsik Türk Musıkisi görülür. Rumeli ve Anadolu’da okunan nefesler ise saz şairlerinin besteleri niteliğinde Türk Halk Musıkisi özellikeri taşıyan, bütünüyle mahalli motiflerle meydana gelmiş eserlerdir.39

Sözlü kültür içerisinde üretilip aktarıldıklarından yöreden yöreye farklılıklar görülmektedir. Bir tarikat çevresinde belli bir usulle söylenirken bir başka bağlamda usuller değişebilmektedir. Geleneğin ve öğretinin gelecek kuşaklara aktarılmasında müzik ve söz birlikteliği çok önemli bir işlev görür.

Hasani yollarda yükselme “nefs Mertebeleri” ile başlar.

Hüseyni yollarda yükselme ise “Ruh Mertebeleri” ile başlar.

1 Meydan Larousse, “Bektaşilik Mad.”, C. 6, s. 249.

2 A. Yaşar Ocak, Alevilik-Bektaşilik Hakkında Son Yayınlar Üzerine Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler I” Tarih ve Toplum. (Temmuz 1991), s. 91 s. 24.

3 İbn Fadlan, Seyahatname, Haz. Ramazan Şeşen, İst. 1975, s. 30-31.

4 Osman Turan, Türk Cihan hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi, s157, (12. bsk.)İstanbul-1999.

5 Z. Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş I, İstanbul 1970, s. 186.

6 Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik, Ankara-1994, s. 94.

7 Hakkı Dursun Yıldız, İslamiyet ve Türkler, İstanbul-1976, s. 59.

8 Ethem Ruhi Fığlalı, a.g.e., s. 95-96.

9 A.g.e., s. 117.

10 A. Yaşar Ocak, DİBİA. Babailik Maddesi, C. 4, s. 373-374.

11 A.g.y., Babailer İsyanı, (2. bsk.) İstanbul-1996, s. 215.

12 A.g.e., s. 216-217.

13 Bu konuda bkz. a.g.y. Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul-1983, s. 219-221.

14 I. Melikoff, “Yunus Emre İle Hacı Bektaş”, TDED:, XX (1973), s. 29-30.

15 Abdulbaki Gölpınarlı, Vilayetname Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, İstanbul-1958, s. 1.

16 J. Kingsley Birge, Bektaşilik Tarihi, (Çev. Reha Çamuroğlu). İstanbul-1991, s. 36-37.

17 Abdulbaki Gölpınarlı, Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, (tarihsiz), İstanbul, s. 267.

18 Bu konudaki tartışmalar için bkz. E. Ruhi Fığlalı, Türkiyede Alevilik ve Bektaşilik, Ankara 1994, s. 158 160, A. Yaşar Ocak, DİBİA. Hacı Bektaş-ı Veli Mad. C. 14, s. 457.

19 Abdulbaki Gölpınarlı, Vilayetname Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, İstanbul-1958.

20 J. Kingsley Birge, Bektaşilik Tarihi, (Çev. Reha Çamuroğlu). İstanbul-1991, s. 56.

21 Abdulbaki Gölpınarlı, Vilayetname Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli, İstanbul-1958, ss. 1-136.

22 Bedri Noyan, Bektaşilik Alevilik Nedir?, Ankara1987, s. 44.

23 A. Celalettin Ulusoy, Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli ve Alevi-Bektaşi Yolu, Hacıbektaş-1986, s. 67-77.

24 Seyid Ali Sultan ve oğlu Mürsel Bali Bulgar kralının ülkesini gider. Bu kralın kızı duvara bir seccade asar ve bunda ilk namaz kılanla evleneceğini telmih eder. Baba oğul bu evi ziyaretlerinde izin almaksızın seccadeyi alıp namaz kılarlar. İkisi de kızın evlenemeyeceği kadar yaşlı oldukları için altlarından seccadeyi çekip alır ve yere düşerler. Seyyid ali Sultan işin sırrını keşf eder ve Mürsel Bali bir parmak bal ister ve kızın ağzına koyar, kız bu yolla hamile kalır ve Balım Sultan dünyaya getirir.

25 Bu konuda bkz. A, Yaşar Ocak, DİBİA. “Balım Sultan Mad. “ C. 5, s. 18 (Baha Said”e atfen).

26 Esat Korkmaz, Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü, İstanbul-1994, s52.

27 Ana Britannica, c. 3, s. 535.

28 A.g.y., Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü, İstanbul-1994, s. 236-237.

29 Meydan Larousse, "Bektaşilik Mad.", C. 6, s. 250.

30 İrene Melikoff, Namık Kemal'in Bektaşiliği ve Masonluğu, Tarih ve Toplum, Aralık 1998, S. 60, s. 337-338.

31 Esat Korkmaz, Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü, İstanbul-1994, s. 209.

32 A.g.e., s. 171.

33 A.g.e., s. 171-172.

34 Ana Britannica, c. 3, s. 535.

35 A.g.e., s, 535.

36 E. Ruhi Fığlalı, Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, Ankara 1994, s. 336.

37 Esat Korkmaz, Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü, İstanbul-1994.

38 Esat Korkmaz, Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü, İstanbul-1994, s. 316-317.

39 A. Yaşar Ocak, DİBİA. "Bektaşi Musikisi Mad. "C. 5, s. 372.

Mevlânâ'da Eylem Boyutuyla İnsan / Doç. Dr. İbrahim Emiroğlu [s.486-499]

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Biz bu makâlemizde insanın eylem boyutunu, eylem güzelliğinin önemi, insanın eylem özgürlüğü, söz ve eylem uygunluğu, ahlâkî olgunluk, iyi olma, iyi davranma ve iyi geçinmenin yolları alt başlıkları altında, Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî'nin (1207-1273) eserlerine dayalı olarak, incelemeye çalışacağız. Önce, buradaki "eylem" sözcüğüyle, "amel etme"yi ve güzellikleri "yaşama"yı kastettiğimizi belirtmek isteriz.

İnsanın duygu, düşünce ve eylem (amel) olmak üzere üç temel yönü vardır. Onun bilgi ve inanç boyutu da bunlar içinde değerlendirilir. İnsanın diğer iki boyutu dışta tutularak, neden eylem boyutunun incelenmeye alındığı sorusu akla gelebilir. Birincisi, insanı bu üç boyutuyla ele almak bir makale boyutunu oldukça aşar. İkincisi ise, insan davranışları onun duygu ve düşüncelerinin ifadesidir. Haliyle insan, kendisini davranışlarıyla ortaya koyar ve bunlarla tartılır. Ziya Paşa'nın "Âinesi iştir kişinin, lafa bakılmaz" sözü bu gerçeğe işaret etmektedir.

İyi bir eğitimci ve ahlâkçı, aynı zamanda da samimi bir dindar olan Mevlâna'da amelin, yaşantının yani eylemin rolü asla inkâr edilemez. O, Moğol istilasının Anadolu'yu sardığı bir dönemde, XIII. Asrın insanına ve tüm insanlara sabırlı olma, hoşgörülü davranma, dünya hırsına kapılmama, kısacası inançlarını yitirmeden, değerlerine bağlı olarak yaşama gereğini işlemiştir.

Bu kısa girişten sonra, insanın eylem yönünün önemini işlemeye geçebiliriz.

1. Eylem Güzelliğinin Önemi

Birçok sûfi, ahlâkçı ve filozof gibi Mevlânâ da, insan önce kendisini tanıması,1 sonra da eylemlerini kontrol etmesi üzerinde durur. İnsan, söz ve davranışlarıyla tanındığı için, eylem güzelliği ayrı bir önem arzetmektedir. Bu konuda Mevlânâ şöyle demektedir.

İş ve söz, için tanıklarıdır. Bu ikisine bak da için nasıldır anla.

Sırrın, onun içine giremiyorsa hastanın sidiğine bak.

İşte söz, hastaların sidiğine benzer, beden doktoruna bu bir delildir.2

Tanrı elçisi, "Elinden geldiği kadar işlerini iyileştir, iyi amelde bulun" buyurmuştur. O doğru demiştir. Bu yol için amelden daha vefalı bir arkadaş, bir yoldaş yoktur.

Amelin iyiyse sana ebediyen dost olur, kötüyse mezarında yılan kesilir.3

İnanmış adam ona derler ki her hususta kâfir bile onun imanına haset etsin, özensin.4

Bilirsin ki istek pazarı hilelerle düzenlerle dopdolu; ey ulu er, aklını başına al da sersemleşme, yaramaz işlere düşme.5

Av köpeği gibi (görevini bil) avını avla, şarabını elde et…6

Aklını başına al da sus, sus da iyi tohum ekmeye bak; çünkü ebedî cennet, doğru işlerden meydana gelmiştir.7

İnsan, çift yönlü bir varlıktır. O, iyiye ve güzel olana da açıktır, kötüye de açıktır. Onun Rahman yönü de vardır, çamur yönü de. Rahman ve rahmet yönü, onun tanrısal bir öz taşımasındandır;8 çamur yönü ise onun topraktan yaratıldığının ve nefis yönünün tezâhürüdür.9

"Hiç şüphe yok ki Âdem oğlu, aşağının aşağısı bir bedenden, yücenin yücesi bir candan meydana gelmiştir. Yüce Hak, en üstün kudretiyle bu iki zıddı birleştirmiştir… Onun bedenini kara balçıktan; canı, Allah'ın kendi ruhunun nefhasından… O can ışığı, o ruh mumu, balçık bedene din ışığı verir. Balçıkta yaratılış, bilgisiz oluş âleminden, ağır davranış huyundan

çeker çıkarır onu. Çünkü, aklı şehvetinden üstün olan, meleklerden yücedir; şehveti aklından üstün olan, hayvanlardan aşağıdır."10

Nerelisin dedim, beni alaya aldı da dedi ki: A benim canım, yarımız Türkistan'dan, yarımız Fergane'den, yarımız sudan, topraktan; yarımız candan, gönülden; yarımız deniz kıyısı; yarımız baştan başa inci.11

Bedenin bu dünyadandır, gönlün o dünyadan; bedenin dostu hevâ-heves, gönülün dostuysa Tanrı.12

Ulvî yönüyle insan, ilâhî emaneti yüklenen, değerleri taşıyan, yeryüzünde hayır ve fazilet mücâdelesi veren bir halifedir. Süflî veya toprak yönüyle ise insan, bir melek değildir; o, günahlara ve hatalara açık bir varlıktır. İnsanda bu iki yön mücâdele halindedir.13 İnsan için önemli olan, kendisini ve zaaflarını tanıyıp, nefsin ayartmalarına kanmadan, kötüye ve yanlışa düşmemesidir. Bunu başarıp iyi insan olabilmesi için hangi nedenlerden dolayı yanıldığını ve kötülüğe kaydığını bilmesi gerekmektedir. İnsanın, görünüşle gerçeği ayıramaması, gerçek nedenlere inememesi, taklit ve taassup, iyi insanları örnek ve önder alamaması, cehalet, zan, gaflet, önyargılar, acelecilik, tedbirsizlik, tahammülsüzlük, hiddet, şehvet, hayal ve vehim, haset, kibir gibi hususlar onu yanlışlara sevkeder ve güzel eylemlerde bulunmaktan alıkor. Bunlara ekleyeceğimiz nefse uyma ve mânevi körlük de, bir mutasavvıf olarak Mevlânâ'nın üzerinde ağırlıkla durduğu nedenlerdendir. Zira nefis kişiyi yanlışa, hileye ve aldanışa sevk eder. Benlik, kibir, gurur, hırs, tamah, şehvet, hep nefsin âfetleridir. Mevlânâ, zulmâni nefsin, nurâni ve iyi bir hakikat arayıcısı olan akla galebe çalarak kişiyi yanlışa/günaha düşürmemesi için sıkça uyarıda bulunur. Yine o, nefsin doyumsuz isteklerine boyun eğerek, dünyaya hırsla yönelip, manevi alanda bir varlık göstermeyenleri insaflı olmaya çağırır.14

İnsanın, güzel eylemlerde bulunabilmesi için, kendisini yanlış davranışlardan koruyacak önlemler alması gerekmektedir. Bu önlemlerden bazıları, bilgili olmak, aklı iyi kullanmak, iyi arama ve araştırmada bulunmak, iradeyi sağlamlaştırmaktır. Güzel eylemlerde bulunmada sağlam bir irade sahibi olmak kaçınılmazdır. Sağlam bir iradeye sahip olmada başvurulacak en uygun ve etkili yol ise benlikten kurtulma, özeleştiride bulunma, sabırlı olma, ilkeli davranma ve en önemlisi de nefisle mücâdele etme olacaktır.

Fakat insanın güzel eylemlerde bulunabilmesi için burada sıraladığımız önlemleri alabilmesi, bunlar içerisinden özellikle iradeyi sağlamlaştırabilmesi için hür olması gerekmektedir. Bundan dolayı burada, eylem özgürlüğü üzerinde kısaca durmamız gerekecektir.

2. İnsanın Eylem Özgürlüğü

XIII. asır, İslâm dünyasının Moğol istilasıyla yakılıp yıkıldığı, talan edildiği bir devirdir. Mevlâna bu devirde boş durmaz. İnsanlara irade, sebat ve mücâdele gücü aşılamak ve Anadolu’ya mânevî huzur sağlamak için küllî irade-cüz’î irade ilişkisini bir hayli işler. Onun iki tip insanı şiddetle eleştirdiğini görürüz.

1. Cebrî (determinisr, fatalist)

2. Yüce Yaratıcıyı görmeyip, sadece sebeplere bağlanan materyalist ve katı akılcı insan.

Her şeyi yaratan Allah, insana irade ve seçme gücü (ihtiyar) vermiştir.15 İman da küfür de seçme ile olur. Kaderci insan, cüz’i iradeyi reddeder. Halbuki irade olmasaydı dinde emir, nehiy ceza olmazdı; Allah’ın, iradesiz insanı cezalandırması onun için zulüm olurdu, oysa “Allah, kuluna zerre kadar zulüm etmez.”16 Allah insana akıl ve ilim vermiştir. Bununla insan seçme hürriyetine sahiptir. Eğer insanda seçme gücü (ihtiyar) olmasaydı yaptığımız kötü işlerden dolayı utanmamız ve

kendimizi ayıplamamız ya da karşımızdakini eleştirmemiz anlamsız olurdu. Yine insanın seçme gücü ve özgürlüğü olmasaydı eğitim ve terbiye faaliyetine girişmemiz beyhûde uğraş olurdu. Zira her türlü terbiye faaliyeti, iradenin hür olduğu inancına dayanır. Allah'ın peygamberler göndermesi, bizi mükellef kılması, yaptıklarımızdan dolayı iyi ve kötü olan bir hayatın bizi beklediğini söylemesi, yukarıda da belirttiğimiz gibi, seçme gücüne sahip olduğumuz esasına göre olmaktadır.

O, kaderciliği korkaklık, pasiflik ve âcizlik olarak görür; ümitsizliği, miskinliği reddeder. Olaylarda sebep-sonuç ilişkisini daima göz önünde tutar.17 Yine O, kötülüklere karşı mücâdele etmeyi cüz'î iradenin görevi sayar. Kötülükler kaderdendir diye edilgen veya pasif bir konumda bulunmak Kur'ân'ın ruhuna uymaz. Mevlânâ'nın irade özgürlüğüne bakışı bu düşünceler istikametindedir. Bunları, bazı alıntılar ile burada örneklendirmek istiyoruz:

"Allah bana niçin arzu verdi, niçin düşman verdi diyerek yakınıp durma. Mücâdele için düşmanın bulunması şarttır. Düşman olmadıkça cihat etmek düşünülemez. Şehvet olmayınca, "ondan kaç!" emrine uyman mümkün değildir. Bir şeye meylin ve isteğin yokken, onu yapmamak zaten sabır sayılmaz. Düşman olmayınca senin orduna ne hacet kalır ki? Aklını başına topla da kendini hadım etmeye kalkışma; zira ismet ve iffet, şehvet ve kuvvet varken olur. Hevâ ve heves olmasaydı, ondan nehiy de mümkün olmazdı. Ölülere karşı hiç savaşılır mı?"18

Tanrı, "Köre teklif yok" dedi. Hiç güçlükleri açan Tanrı, kimseyi güce sokar mı?

Kimse taşa "geç geldin!", yahut sopaya "neden bana vurdun!" demez.

İhtiyar senin içindedir. O, bir Yusuf görmedikçe elini uzatmaz.

İhtiyar ve dilek nefistedir. Dilediği şeyin yüzünü görür de ondan sonra kol kanat açar.

Köpek uyudu ama ihtiyarı kayboldu sanma. İşkembeyi gördü mü kuyruğunu sallamaya başlar.19

Şeytan, ey tabiat ve ten tutsağı der, ben bunu sana gösterdim, fakat zorlamadım ki!.20

Tanrı’dan başkasında ihtiyar yoksa, suçluya ne kızıyorsun?

Evin damından başına düşen tahta parçasına kinlenir misin?21

Deve bile değneğe değil, onu vuran devecinin ihtiyarına kızar, dövene yönelir.22

“Kalem yazdı, mürekkep bile kurudu” âyetinin yorumu, eğri gidersen kalem de sana eğri yazar, doğru gidersen kalem de kutluluğunu artırır; zulmedersen zulmünü, kötülüğünü, hırsızlık edersen, şarap içersen cezanı, günahını yazar demektir.”23

Mevlânâ’nın, hürriyet kavramına, “insanın, aşkını fütursuzca yaşaması ve dile getirmesi, ilâhi olana yolculukta nefsin baskılarından kurtularak gönlünü güzelliklere açması” şeklinde bakarak, geniş anlamlar yüklediğini görürüz.24 Gerçek hürriyete kavuşabilmek için gönlün bütün kirlerden ve maddi bağlardan temizlenmesi gerekir.25 İlâhî aşk şarabını içerek arınmış gönül gerçek hürriyetine kavuşur. O, insanı, gül bahçesinde selvi gibi hür olmaya çağırır.26 Selvi, göğe doğru uzanışıyla yüceliği temsil etmektedir. İlâhî aşk şarabını içen kişiler hürriyeti elde ederler ve göğe dek yücelirler.

Mevlânâ’nın düşüncesine göre, insan eylemlerinde Tanrı tarafından cebr altında tutulmaz yani zorlanmaz. Ona göre cebr, faâliyetten kaçmak ve tembelliklerini haklı göstermek isteyenlerin tutundukları bir bahanedir.27 Düşünülecek olursa cebir, diyor Mevlânâ, kadere inanmamaktan, hatta Tanrı’yı inkâr etmekten de kötüdür. Çünkü cebrî olan kendi gücünü, rolünü ve duygularını inkâr etmekte, kaderi inkâr eden ise en azından kendi aklını ve duygularını inkâr etmemektedir. Kaderi inkâr eden, duman vardır da ateş yoktur, kandilin ışığı hiçbir ışık olmaksızın aydınlatır demektedir; cebrî ise

ateşi görür de inadına ateş yok der, ateş eteğini tutuşturur yakar da yine ateş yoktur der.28 Mevlânâ, bu düşünceye sahip olanın komik durumunu bir hikâye ile şöyle anlatmaktadır.

Birisi ağacın tepesine çıkmış, hırsızcasına şiddetle ağacı silkiyor, meyvelerini döküyordu.

Bağ sahibi gelip a alçak dedi, Tanrı’dan utanmıyor musun? Bu yaptığın ne?

Hırsız dedi ki: Tanrı bağından Tanrı kulu, Tanrı’nın ihsan ettiği hurmayı yese,

Âdice ne kınıyorsun, gani Tanrı’nın ihsanını neden kıskanıyorsun?

Bağ sahibi, hizmetçisine Aybek, dedi, getir o ipi de şu adama cevap vereyim.

İp gelince hırsızı ağaca bir güzelce bağladı. Arkasına, ayaklarına vurarak onu adamakıllı dövmeye başladı.

Hırsız, yahu dedi, Tanrı’dan utan, bu suçsuz, günahsız kulu öldürüyorsun.

Bağcı dedi ki: Tanrı’nın kulu, başka bir kulunu Tanrı sopasıyla güzelce dövüyor.

Sopa da Tanrı’nın, arka da, yan da. Ben, ancak onun kulu ve buyruğunun âletiyim.

Hırsız, “cebirden tövbe ettim. İhtiyar vardır, vardır, var!” dedi.29

Kader konusunda insana düşen, sorumluluğunu bilerek çalışmak, önlem almak, sebeplere sarılmak ve bunlardan sonra işi Allah’ın küllî inisiyatifine bırakmaktır. Akıllı kişi, sebep-sonuç ilişkisini iyi kurar. Bunu yapan, olayları ve işleyişi iyi değerlendirip onlardan dersler çıkartır, verimli sonuçlar elde eder.30

“Duvar, çiviye, ne diye beni deliyor, incitiyorsun? Dedi. Çivi de, beni çakanı gör dedi ona.31

Mevlânâ'ya göre duygu âleminde olanların sebeplere kulak asmaları gerektiğini, gözü açık olanların ise olup bitenleri, Tanrı hikmeti olarak gördüklerini belirtir. Zira sebeplere yapışmamak, onları görmemek gözü açık olanların, tabiat dünyasından kurtulmuş olanların işidir. Böyleleri, peygamberin mucizeler çeşmesini sebepsiz görür, onların sudan, ottan meydana geldiğini bilmez. Bu sebep, doktorla hasta, kandille fitil ilişkisi gibidir.32

Sebebe sarılmak, kuru tevekkülü bırakıp çalışmayı gerektirir.

Hiçbir suçlu başkasının suçunu çekmedi. Hiçbir kimse ekmediğini biçmedi.33

…Bir muradın varsa yürümeye bak… On sekiz bin âlem içinde durup dinlenme yoktur.34

Kulun "Tanrı ne dilediyse o oldu" demesi, o işte tembel ol demek için değildir. (Yani dilek Onun dileğidir, Onun rızasıdır; Onun rızasını arayın.)

Bu söz, kalbini sağlam tutup çalışmaya teşviktir. O hizmette daha fazla gayrette bulun, o işe daha fazla alış ve sarıl demektir.

Sen bu sözü ters anladın da tembelleştin, anlayışına ters bir hal oldu, aklın karıştı gitti.35

İhtiyatlı davranmak da bir tür sebebe sarılma ve önlem almak demektir. Mevlânâ, ihtiyatı şöyle tanımlamaktadır:

İhtiyat nedir? İki tedbir arasında tereddüde düşmeyip, hangisi seni sürçtürmeyecekse onu yapmaktır.36

İhtiyat, korkudan kurtulmak ve doğruya ulaşmak için yanına su alıp yola düşmendir.37

İhtiyat ve tedbir ona derler ki kötü zannı gideresin, kaçıp kötülükten kurtulasın.38

İhtiyat, her an ansızın gelebilecek bir belâyı görmektir.39

Padişahın lütuf, kerem gölgesi korur bizi; korur ama yine de kervanla yol almamız daha iyi.40

İhtiyata riayetin peygamberin kuvvetinden ve nurundan olduğunu41 söyleyen Mevlânâ, hem düşünce hem de eylem planında ihtiyatlı olmak gerektiğini hatırlatır.42 İhtiyat konusunda, köpeğin bile önüne atılan lokmayı önce koklayıp da öyle yediğini belirten Mevlânâ, “O, burnu ile koklar, biz aklımızla koklarız. Hele bir bak, demek ki biz de her şeyi inceleyen aklımızla kokluyoruz. Tanrı bile bu yerlerle gökleri yavaşlıkla ve tam altı günde yarattı.”43 der.

İnsan, bir takım sebeplere sarılır, önlemler alır, ihtiyatlı davranır, rasyonel tedbirler geliştirir. Bunların yanı sıra Mevlânâ’da, görünür âlemdeki açık sebeplerle yetinmeyip bunların üstüne, metafizik alana çıkarak, sebeplerin üzerindeki sebebi görme gerekliliği işlenir44 ki bu tür bir görme, mü’mini yanlış veya eksik değerlendirmeden uzak tutacaktır. Ona göre, sadece görünür sebeplere dayanıp kalmamak ve onların gerisindeki ilâhi iradeyi hesaba katmak veya “sebeplerin üstündeki sebep”i görmeye çalışmak45 mü’min için daha uygun bir tavır olacaktır. O, bu durumla ilgili olarak şu örnekleri verir.

Bu sebep kelimesinin Türkçesi nedir? denirse “iptir” diye cevap ver. Bu ip bir kuyuda işe yarar.

Çıkrığın dönmesi, ipin sarılıp koyuverilmesine sebeptir. Fakat çıkrığı döndüreni görmemek hatadır.46

Bazen insanın sarıldığı sebepler ve aldığı önlemler sonuç vermeyebilir.

Oku dosdoğru sağ tarafa attın gördün ki sola gitti!

Bir ceylan avlamak için at sürdün, domuza av oldun!

Kazanmak için bir kâr elde etmeye koştun, kâr şöyle dursun hapse girdin.

Başkaları için kuyu kazdın bir de gördün ki o kuyuya sen düşmüşsün.

Görüyorsun ki Tanrı, sebeplere el attın ama seni muradına eriştirmedi.47

Sonuç olarak Mevlânâ, Allah'ın, kulların fiillerini bildiğini, buna kader dediğimizi söyler ve ardından Allah'ın bu bilgisini "mecburi fiil" olmadığını ekler. Yani Allah kuluna, yapacağını bildiği fiilini zorla yaptırmaz. Kulun iradesini yaratması, insanın seçme özgürlüğünü engellemez. Herkes yaptığı fiili kendi iradesiyle fakat Allah'ın takdiriyle yapar. İşi yaratan Allah, ama iradeyi sarf eden kuldur. Dolayısıyla irade sahibi kulun, iyi ve kötü kendisine bildirildiği için, olumsuz fillerinde "Bu kaderimdi ne yapayım!" diyerek kendi iradesini ve suçunu devre dışı tutup, sorumluluğu Allah'a fatura etmesi günahtır. Kul, herhangi bir işi yapmak için bütün sebeplere sarılır, gereken çabayı sarf eder de o olay gerçekleşmezse ona "Tanrı'nın taktiri" deyip rıza gösterir. Allah'ın ezeldeki bilgisi, kulun o fiili iradesiz olarak zoraki yapmasını gerektirmez.48

3. Eylem Güzelliğinin Önemi

Güzel eylemlerimiz bizim, hem halk hem de Hak Taâla tarafından sevilmemize yol açacaktır. Bu eylemlerle kendimize saygımız ve güvenimiz artacağı gibi, daha üretken ve itibar gören biri olacağımızdan, mutluluk da duyacağız. Bundan dolayı, başta Aristo olmak üzere, Kindi, Farabi, Miskeveyh gibi çoğu ahlâk filozofu mutluluğu hayra yani eylem güzelliğine dayandırmışlardır. Mevlânâ, konuşmayı değil, amel etmeyi veya yaşamayı tavsiye eder. Zira amele dönüşmeyen veya pratiğe aktarılmayan sözler, kuru ve baş ağrıtan sözlerdir. Hele yaşanılmayan şeylerin söylenmesi kişilik zayıflığına işaret eder.49 Konuşmaktansa tohum ekmek yani hayırlı yatırımlarda ve faaliyetlerde bulunmak çok daha önemlidir.

Çünkü ebedî cennet doğru ve hayırlı işlerden meydana gelmiştir.50 Kuru duayı bırakıp, sebeplere sarılmak gerekir. Hiç kimse fidan dikmeden ağaç isteyemez.51 Sözle kuru gürültü çıkarmayıp, işe bilfiil girişmek

gerekir.52 Mevlânâ'ya göre, söz söylemeyi, güzel görünmeyi bırakıp, atlastan, bir gelin perdesi elde etmek yani değerli şeyler kazanmak çok daha takdire şâyân bir şeydir.53

4. Söz ve Eylem Uyumu

Doğru söz, gereği yerine getirilince veya eyleme dönüştürülünce daha çok değer kazanır.

Biliyor musun, işin başarılması gerekir, sadece kuru sözle iş başarılmaz!54

Şu hâlde ey bahtlı kişi, kuru duayı bırak. Ağaç isteyen, tohum eker (fidan diker).55

Sözün, yaşanarak, önce söyleyen tarafından gereği yerine getirilmezse söz-öz uyuşmazlığı ortaya çıkar ki bu, insanın iç ve dış tutarlılığını tahrip eder; bu tutarlılık ortadan kalkınca onun inandırıcılığı da yok olur. Bu konuda Mevlânâ'nın oldukça sert konuştuğunu görmekteyiz.

Dilinde Tanrı adı, canındaysa imansız düşüncesi yüzünden pis kokular!56

Miskten bahsetme… ağzından soğan kokusu gelmede, sırrını açığa vurmada!

Sen dâima gülbeşeker yedim diyorsun ama nefesinden gelip duran sarımsak kokusu, saçmalama be, demekte…

Görenlerin ortasında hileye kalkışma, mihenk ortadayken lafa girişme ey kalp (sahtekâr) !57

Aşağıdaki olayda Mevlânâ'nın, söz-eylem birliği ve tutarlılığına dikkat çektiğini görmekteyiz: "Mevlânâ, handan çıkan genelev kadınına şöyle seslenir:'Rabia! Rabia! Ne de büyük pehlivanlar! Eğer siz bu yükleri, zahmetleri çekmemiş olsaydınız bu kadar nefs-i levvâmeyi ve emmâreyi kim yener? İffetli ve namuslu kadınların iffet ve namusları nasıl anlaşılır?' Bu tavrını kınayan bazı arkadaşlarına Mevlânâ, şöyle konuşur:'Bu kadın

olduğu gibi hareket ediyor ve olduğu gibi riyasız görünüyor, eğer sen de erkeksen onun gibi ol. İçin ve dışın bir olması için iki yüzlülüğü ve iki renkliliği bırak. Eğer için dışın bir olmazsa işin bâtıldır ve boştur' buyurdular."58

Sözü, kişinin kendisi için saklaması veya o güzel sözü hayatına geçirmesi daha değerlidir. Böyle yapmayıp da tıpkı cariye pazarlayanlar gibi başkasına laf pazarlayanları, Mevlânâ'nın aşağıladığını görmekteyiz. "…Bu söz bir gelindir, bir güzeldir. Güzel bir cariyeyi satmak için alırlar; böyle olunca o cariye kendisini alanı nasıl sever ve ona nasıl gönül verir? O tüccar cariyeyi satmaktan zevk duyar ve bunun için onu alır. Kendisi için alacak mertlik ve insanlık onda ne gezer!"59

Mevlânâ, söylenenlerin sadece sözde kalmayıp eyleme dönüştürülmesini ve bunu yaparken de sözle özün bir olması gerekliliğini önemle belirtir.

Sözün eğri, özün doğru ise o söz eğriliği, Tanrı'ya makbuldür.60

O, "Sözü bırak, işe koyul, yol al"61 sözleriyle âdeta bir direktif verir. Zira ona göre, sözü bırakıp amele koyulmak, aşağıdaki örneklerden de açıkça anlaşılacağı gibi, çok daha önemlidir.

Şu sözü bırak da şarapla çift ol; farza koyul, bırak sünnetleri.62

A âşık, yürü, sen de gök gibi dön; sözü de boşla, söylemeyi de.63

Fakat bunu işlerinin aynasında gör. Çünkü bunu sözle, dedikoduyla anlayamazsın.64

Kâmil insan, mekânsızlık âlemine yükselmek ister, buraya yükselme ise sözle değil aşk, çile ve çabayla, kısacası, güzel amelle olur.65 Güzelliğin dedikodusunu yapmaktan öte onu yaşamak, onun "içinde olmak" gerekir.66 Bundan dolayı Mevlânâ, söz-eylem birliğine, bir başka tabirle hâl-kâl uyumuna ayrı bir önem verir ve bu şekilde davranmayanları kınar.67 Söz-

eylem uyumunu başarmada o, sabırlı olmayı, çileye katlanmayı ve ibret almayı oldukça önemser.68

Bir sûfi olarak Mevlânâ'nın, sözden ziyade amel/eylem yanlısı olduğu şu cümlelerden açıkça anlaşılmaktadır. "… Âşık söyler, işaret eder; fakat yalnızca anlamak için değildir bu; tad almak içindir."69 "(Anadolu Selçuklular'ının büyük vezirlerinden olan) Emir Pervâne bana, "asıl olan ameldir" dedi. Ben de ona dedim ki: Nerede amel ehli, hani amel isteyen? Gelsin de ona ameli göstereyim. Sen şimdi söz istiyorsun ve bir şey duymak için kulak kesilmişsin, eğer söylemeyecek olursam üzüleceksin. Amel iste biz de sana gösterelim. Bu dünyada ameli göstereceğimiz bir mert istiyoruz. Amele müşteri bulamayıp, söze bulduğumuzdan, sözle meşgulüz."70

5. Ahlâkî Olgunlaşma

İnsanı eylem boyutuyla tanımak için onun ahlâkî davranışlarına bakmak gerekir. İnsan bu davranışlarıyla tanınıp test edileceğine göre onun ahlâki olgunluk kazanması istenecektir. Hz. Muhammed'in, ahlâkî güzellikleri tamamlaması, güzel eylemleriyle model insan olmanın yolunu göstermesi için geldiğinin bilincinde olan Mevlânâ, ahlakını güzelleştireni, huyu güzel olanı sıkça över:

Ne mutlu o kimseye ki, nefsi küçülmüş, huyu güzelleşmiş ve iç âlemi iyileşmiştir.71

İnsanın güzel eylemlerde bulunması için ahlâkını olgunlaştırması, bunu başarabilmesi için de nefsini eğitmesi gerekir. Nefsini eğitmesi için de önce, nefsin arzularına gem vurma ile işe başlamalıdır. Mevlânâ, nefsi aldatan, yol kesen, fitneci dört manevi kuşun öldürülmesini ister. Bunlar kaz, tavus, kuzgun ve horozdur. Kaz ne bulursa yere gömen, yağmacıya benzeyen hırsı; tavus azametli görünüşüyle makam sevgisini; kuzgun uzun bir ömre sahip olma isteğini; horoz ise şehvete düşkün olmayı temsil ederler.72 O,

hevâ ve hevesine uyan haris nefsi kuş (hayvan) dan da aşağı görür. “Çünkü kuş, her yeme gitmez, her yemi devşirmez. Midesi açlıktan yanar-tutuşur da aklı o kuşa der ki: Bu yanıp yakılmak tuzağa tutulmaktan yeğdir; bırak şu yemi; korkusu olmayan, avcısı bulunmayan yerden yem devşir. Öyle bir yeme konar ki orada korku, ürküntü daha azdır; orası, şerden, zarardan daha uzaktır. Böyle olduğu halde yine de elli kez sağa-sola bakar; bir leş yiyen yırtıcı kuş, yahut bir kedi pusuda bulunmasın; sakın beni gâfil görüp de avlamasın; birisi tutup beni bağlamasın der.73

Mevlânâ’ya göre, nefse uymama, heveslerden vazgeçme, her zoru açar.74 Onun ifadesine göre, dostların en azizi, öğüt veren akıldır; düşmanların en kötüsü de (bize kötülüğü öğütleyen ve yanlışa sevkeden nefs-i emmâredir.75

Mevlânâ, nefsin arzularına uyanı, bu yılanı sütle besleyerek büyütüp ejderha yapana benzetir76 ki, ejderhalaşan nefis de büyük tehlikeler saçar. Bu hususla ilgili olarak Mevlânâ şu tavsiyelerde bulunur:

Hevâ hevesle, nefsin isteğiyle az dost ol. Çünkü seni Tanrı yolundan çıkaran, yolunu şaşırtan, hevâ ve hevestir.

Cihanda bu hevâ ve hevesi, yoldaşların gölgesini kırıp öldürdüğü gibi hiç bir şey kıramaz, yok edemez.77

Aklının sakalını bedenin eline vermişsin; artık ne diye dertlere düşer, pişman olur da saçını-sakalını yolar durursun.

Nefsinle pençe-pençeye savaş, barışa bu çeşit savaşlar yardım eder ancak.78

Bir başka yerde de Mevlânâ, konuyla ilgili olarak, “nefis geride, aklın ilerde gerek”79 tavsiyesinde bulunur. Zira;

Nefsin her anda bir hilesi var, her hilesinde yüzlerce Firavun, Firavun’a uyanlarla boğulmuş!.80

“Ben, nefsimin hilesinden neler gördüm neler! Sihriyle akıl ve temyizi bile giderir”81 diyen Mevlânâ, nefse danışılsa bile, o aşağılığın dediğine uymayıp aksini yapmayı önerir.82 O, nefse muhalefet etmeyi de yeterli görmeyerek şöyle der:

Nefis, bu çeşit mahluklardandır da onun için gebertilmeye lâyıktır. Onun için ulu Tanrı “Öldürün nefislerinizi” demiştir.

Nefis, üç köşeli dikendir, ne çeşit koysan sana batar, ondan kurtulmana imkân mı var?

Hevâ ve hevesini terketme ateşini vur şu dikene; iyi işli dosta uzat elini, sarıl ona!.83

Mevlânâ, nefsi, yüzlerce korkutucu hile ve tuzağı olan bir ejderhaya da benzetir84 ve nefse uymayı karanlığa dalmak, akla uymayı ise aydınlıkta kalmak olarak gösterir.85 Zira nefis, “tıpkı sofistaiyye gibi kararsızdır, şüphecidir, hile ve aldatmadan yanadır. Bunun için de o, hakîkati iknâ yoluyla değil de şiddet yoluyla (kötekle) anlar.”86

Nefse uymada, ona aşırı güven duyma önemli etkendir. Nefsi, Firavun gibi Mısır’da bey fakat Nil’in dibinde tutsak,87 kutsuz bir şeytan88 olarak gören Mevlânâ, yanlışa, hileye ve aldanışa sevk ettiğinden89 dolayı insanın ona güvenip de peşinden koşmamasını ister. Nefsine aşırı güvenip, onun peşinden gitmede kişinin benlik duygusu veya enâniyeti önemli rol oynar. Mevlânâ’ya göre benlik ve ululuk isteği kızgınlığa iter, kızgınlık ise insanın birçok yanlışı işlemesine sebep olur. Bundan dolayı o, insana, bu ikisini de ayaklar altına alıp, onları merdiven yaparak göklere yükselmeyi önerir.90 Benliğinden sıyrılan kişiler şekerlerle dolarlar, başka bir ifade ile tatlılaşırlar, üfleyip ses çıkartılacak tatlı kamışa dönerler, anlayış ve olgunluk kazanırlar.91

İnsanın ahlâkî olgunluğa ulaşması için şehvetini yenmesi gerekir. Şehvet, insanı tuzağa düşürür.92 “İnsan, şehvetine uyunca kanadı dökülür,

topal kalır; birçok gerçekler ve güzellikler ondan kaçar gider.”93

Hiddet de ahlâkî açıdan olgunluk kazanmanın önünde settir. Gözün ağarıp, gerçeği görmeme nedenini nefse ve onun kızgınlığına94 bağlayan Mevlânâ, hiddeti ve kini, sapıklığın-kâfirliğin temeli olarak görür ve hiddetlenince insanın yırtıcı canavarlardan bile daha tehlikeli olabileceğini söyler.95

Ahlâkı olgunlaştırmak için insanın, nefsin doğurduğu hırslar, kişisel hesaplaşmalar veya ihtiraslardan uzak durması gerekir. Mevlânâ buna şu örneği verir:

Mezarını gerçeklik altınıyla doldur; şehvet, hırs, haset bakırıyla doldurma.96

Firavun yine kendi kendine “Ne şaşılacak şey! Ben bütün gece “Ey Rabbimiz” diye yalvarmıyor muyum?

Yalnızken mütevazı bir hale geliyor, düzeliyorum. Neden Musa’ya karşı öyle oluyorum?97

Kişi, hırsı yüzünden elindeki değerli imkânları bırakarak değersiz şeylerin peşine takılabilmektedir.98 Halbuki “hırs, güz mevsimi, kanaat ise bahardır; dünya güz mevsimiyle kutlu bir hale gelmez ki!”99

Yine kişi, hırsı yüzünden bazı imkânları, tıpkı avcı gibi, elinden kaçırabilmektedir.100 Dünyadaki mal, mülk, mevki hırsının insanı sarhoş edebileceğini, bunlara ulaşamamanın kişide baş ağrısı yapıp onu sersemleştireceğini ve hâliyle onun dengesini bozacağını dile getiren Mevlânâ, bu duruma düşmemek için sabra sarılıp, bu ihtirasların esiri olmamak gerektiği üzerinde durur.101 Zira “Hırs insanı kör ve ahmak eder.”102

Ahlâkı olgunlaştırmak için dünyaya hırsla bağlanmamak, mal kazanma hırsını frenlemek gerekir. Buğday gösterip arpa satan, kara yüzüne ak boya çalan, kendisini genç gösteren yalancı ve düzenci kart dünyanın sevdalısı

olarak onun malına hırs göstererek sarılmak ve ona tamah etmek insan için bir aldanıştır. Böyle yapan kişi, Mevlânâ'ya göre, sonunda Tanrı aynasına düşman kesilir; onda yarasalık, güneşe düşmanlık huyu pekişir.103 Zaten ona göre, insanın düştüğü eziyetler ve çektiği sıkıntılar ham tamahtan, nefsin oyunundan ve istek gücünün zorlamasından kaynaklanmaktadır.104

Mevlânâ'da dünya, ihtirasların kabardığı bir eleğe, insan ise ona konmuş una benzetilir. Elekten geçen arı, geçemeyen ise saman ve kılçık gibi değersizdir.105 İnsan, lokma telaşına kapılmazsa hileden-düzenden kurtulur, fakat hırsa düştüğünde ağlamaya koyulur gider.106 Hırsı yüzünden müflisle işbirliği yapan kişi, hata ve aldanış içindedir.107

İhtiras gösterip menfaat peşinden koşmanın, kişiyi rezil-rüsva edeceğini108 söyleyen Mevlânâ, istek pazarının hilelerle, düzenlerle dopdolu olduğunu belirtip, in

sanın istekler pazarında sersemleşmemesi, aklını başına alması gerektiği uyarısında bulunur.109

Mevlânâ, "hırsla bir şeyin üstüne düşenin ondan mahrum olabileceği" sözünü nakleder ve peşinden "… ona ancak sabredenler ulaşır" (Kasas, 28/80) âyetini hatırlatır.110

"İnsanı zayıflatan, alçaltan, sarartıp solduran tamahtır"111 ve "tamah, kişiyi yoldan çıkartır" diyen Mevlânâ, kişinin, gönlünü hırstan ve tamahtan arındırmadıkça yüzünü yıkasa da ona bir faydasının olmayacağını, yine pislik ve yanlış içinde kalacağını112 belirtip; gözün, aklın ve kulağın saf olması ve insanın ahlâken yücelmesi için, o tamah perdesinin yırtılması gerektiğini vurgular.113

Buraya kadar sıraladığımız kötü düşünce ve eylemlerden kurtulmamız için, önce nefsi öldürmek veya daha yumuşak bir deyimle nefsi eğitmek gerekmektedir. Bu hususta Mevlânâ şu örneği vermektedir.

Birisi, kızgınlıkla anasını hançerleyerek, döverek öldürdü.

Biri, ona “Huyunun kötülüğü yüzünden ana hakkını gözetmedin.

Çirkin herif, ananı neden öldürdün! Niye söylemiyorsun, o sana ne yaptı ki?” dedi.

Adam, “Çok ayıp bir iş işledi, ben de onu öldürdüm. Ayıbını toprak örtsün” diye cevap verdi.

Kınayan “Be adam, ananı öldüreceğine o kişiyi öldürseydin” deyince dedi ki: “Her gün başka birisini mi öldüreyim?

Onu öldürdüm, halkın kanına girmekten kurtuldum; halkın boğazını keseceğime onu boğazladım, bu daha iyi!”

O kötü huylu ana, fesadı her tarafta zâhir olan nefsindir.

Her an onun için bir azize kastedip duruyorsun; kendine gel, onu öldür!114

Bu arada akla şu soru gelmektedir. Nefis neden öldürülmelidir? Bunun cevabını şu beyitlerde görmekteyiz:

Onun yüzünden bu güzel dünya sana dar geliyor. Onun yüzünden Tanrı ile de savaşıyorsun, halkla da.

Nefsini öldürürsen özür serdetmekten kurtulursun, ülkede hiç bir düşmanın olmaz.115

Nefs-i mutmainne’nin saflığı ve temizliği kötü düşüncelerle bulanır. Nefsi eğitmek ve olgunlaştırmak için insanın bu düşüncelerini arıtması gerekir.

Kötü düşünceyi zehirli tırnak bil. Bu tırnak derinleştikçe can yüzünü tırmalar.116

Tertemiz ol, tamamıyla toprak kesil de toprağından otlar bitsin.

Ot gibi kupkuru bir hale geldin mi güzelce yan, yan da yanışından otlar belirsin.117

Bir insan nefsini eğitmedikçe bakışı/görüşü düzgün olmaz; bakışı düzgün olmayınca, sözü ve eylemleri doğru olmaz.118 Mevlâna, insanın

eğitilebilen bir varlık olduğu üzerinde uzunca durur119 ve bu eğitmede önce, kişinin kendi nefsinden başlaması gerektiğini işler. Bunu yapmayan kişinin başkalarının ayıbını veya kusurunu düzeltmeye kalkışması doğru bir davranış olmayacaktır.120

Güzel eylemlerde bulunmak için nefisle mücâdele etmenin gereği üzerinde bir hayli durduk. Fakat bu mücâdele kolay değildir. Zira “put kırmak kolaydır, fakat nefsi kolay görmek cahilliktir.”121 Bunu başarmak için Mevlânâ, sağlam bir irade öngörür.

(Nefsin hevâ ve heveslerini kır, onlardan vazgeç.) Vazgeç ama önceden de kendine bir şart koş da ahdinden dönmemeye uğraş, yoksa hastalık kalakalır sende; iyileşme imkânın da yok olur gider.122

Nefisle mücâde çetin bir iş olduğu için, Mevlânâ, hevâ ve hevesine uymayı bırakan insanın, peygamberlerin, erenlerin gördüğünü görebileceğini ileri sürer.123 O, bu nefis mücâdelesinden gâlip çıkanı şöyle övmektedir: “Aferin himmete, aferin görüşüne ki bu kırık dökük âlemde, bu feryada erişilmez denizde, kendini hevâ ve heves dalgasına kaptırmadın…”124

Ahlâkı olgunlaştırma konusunda Mevlânâ, nefse uymamanın yanı sıra şeytana uymamayı, onun ayartmalarına kanmamayı ve onun aldatmasına karşı koymayı da tavsiye eder.125 Onun düşüncesine göre, ahlâkî olgunlaşmaya son yoktur.

Tamam olmadın diye tövbe etmeye kalkışma, tamam olduktan sonra da bir başka tamamlık vardır.126

6. İyi Olma, İyi Davranma ve

İyi Geçinmenin Yolları

İyi olma ve insanlarla iyi geçinme için önce insanın değerli olduğuna inanmak gerekir. Zira varlık anlamını insanla kazanır; Yaratıcı, eserini insanda seyreder. Böylece insan, Hakk’ın gözü ve aynasıdır.127

Gönül kapısını böyle şiddetle tekmeleme, aklını başına al, kerpiçten yapılma bir yapıdır, yıkılıverir.128

İyi olma, iyi geçinme, kalbi arı-duru tutmak ve "yeryüzünde fesat çıkarma" yanlısı olmamaktır.129 İyi olma bir bakıma edepli olma demektir. Her şey edeple güzelleşir, düzenlenir. Edepli insan haddini bilir, ölçülü davranır, ibretle bakar, hikmetli az ve öz konuşur. Yine edepli insan gönül kırmaz, büyüklenmez, gururu-kibri bir tarafa bırakır; başkasına yardımcı olur; kendisi başkasına yük olmaz. Böyle bir insan nazik ve zariftir.

Kemal sahibi olanlar için edep; içi, kalbi kötü duygu ve düşüncelerden korumaktır.130

İyi olma, iyi davranma ve iyi geçinmek için önce benlikten kurtulmak gerekmektedir. İnsan, kamış gibi, varlığından, benliğinden boşaldı mı, nefsânî ve dünyevî kaygılardan sıyrıldı mı şeker kamışına döner, şeker gibi olur.131

İnsan, hep kendisini ön plânda tutma sevdasından, gururunu öne çıkarma gayretinden uzak durmalıdır. Mevlânâ, insanın kendisine olduğundan fazla güvenerek Allah'ı devre dışı tutmasını,132 kendisini tanıma hususunda gayret göstermemesini ve benlik sevdasına kapılmasını133 yanlış görür. O, insanların kendi parmaklarını yalamalarını, çıbanlarını, kellerini yani yanlışlarını ve ayıplarını normal görüp başkalarınkini ise oldukça anormal görmelerini134 hiç hoş karşılamaz.

İnsan olgun olmalı, sabırlı olmalı, insanlarla hatta hasımlarıyla bile iyi geçinmeye çalışmalıdır. Bu konuda Mevlânâ, "… Ayağımı onun köpeği ısırıp hayli cefalar etti. Ben köpek gibi onu ısıracağıma kendi dudağımı ısırırım" dedi.135

Yiğit, incitmeyi hak edeni, incitmeyen kimsedir.136

Mevlânâ, bir rubâisinde, benlikten kurtulmayı ve uygun olanı yapmayı tavsiye etmektedir. "Benlikten geçersen yüzlerce rahmet görürsün, kendine

gelince de binlerce zahmet çekersin. Hep Firavun gibi sakalını tarayıp durma. Bir şey taramak istiyorsan bıyığına yaraşacak bir tarak bulmaya bak.”137

“Kendini hiçe saymazsan hiçlikten kurtulamazsın”138 diyen Mevlânâ, kişinin benlik sevdasına kapılmamasının önemini ve bunun getireceği faydaları şöyle dile getirir:

Kim benliğinden kurtulursa bütün benlikler onun olur. Kendisine dost olmadığı için herkese dost kesilir.

Nakışsız bir ayna haline gelir, değer kazanır. Çünkü bütün nakışları aksettirir.139

Benlikten geçen alçak gönüllü olur. Alçak gönüllü olan ise iyi olur ve insanlarla daha rahat geçinir. Mevlânâ’ya göre alçak gönüllü olmak, varlık ve yokluğu aşmak demektir.140 Yine alçak gönüllü olmak, insanı varlığın ötesine götüren en büyük güçtür. Mevlânâ, söz konusu güzel huyu, akarsudan ders alan söğüt ağacına benzetir.141 Su yerde sürünür ama bütün canlılara hayat verir. İnsan bilgilendikçe, yükseldikçe söğüt ağacı gibi dallarını yere eğmeli yani ondan su gibi alçak gönüllülük akmalıdır. Bir gün Mevlânâ’nın hamamdan, aniden dışarı fırladığı görüldü. Onu böyle görenler şöyle sordular: “Daha şimdi girmiştiniz neden çıktınız?” Şöyle cevap verdi: “Tellak bana yer açmak için oradan birilerini uzaklaştırmıştı. Bu mahcupluk beni terletti, dayanamadım kendimi kaybettim.”142

Benlikten geçen, kibir, gurur ve haset duygusunu da atar. İyi olma ve insanlarla iyi geçinebilmek için insanın büyüklenme ve haset duygularını frenlemesi gerekir. Mevlânâ, hasedi, dermanı bulunmayan bir hastalık olarak tanıtır. Hasetçi, insanlarla iyi ilişkiler kurup geliştiremez, gerçeği göremez, görse de onu teslim etmez.143 Mevlânâ, kibrin de insanı buna benzer olumsuzluklara sevk ettiğini belirtir144 ve onun, ayaklar altına alınmasını ister.145 Zira bütün kızgınlıklar kibirden kaynaklanır. Öyleyse

insanın, benlik sevdasını ve ululuk taslamasını bir kenara atıp, bunları merdiven yaparak, göklere yükselmelidir. Mevlâna, bu tavsiyesinin devamında şu popüler direktifini verir: “Benliği, varlığı bırak toprak ol.”146

İyi olma ve insanlarla iyi geçinmede yumuşak huyluluk (hilim) göstermek de pratikte oldukça önemlidir.147 Mevlânâ’nın benzetmesiyle, hilim kılıcı, demirkılıçtan daha keskin, hatta yüzlerce ordudan daha galip, daha üstündür.148

Yine, iyi olma ve insanlarla iyi geçinmede sabırlı olmanın ayrı bir önemi vardır. Mevlânâ, “… Bu yolda sabır lâzım, çekilecek mihnetlere tahammül gerek”149 demektedir. Zira sabır devâdır, genişliğin anahtarıdır, insanı sıkıntıdan kurtarır ve onu maksadına çabuk ulaştırır.150 “Her zahmette, her meşakkatte kızar, kinlenirsen cilâlanmadan nasıl ayna olacaksın?”151 ifadesiyle Mevlânâ, doğruyu, iyiyi ve güzeli elde edip onda karar kılmak ve olgunlaşmak için sabır göstermek gerektiğini vurgulamak ister.

Sabra sarılarak, kötü ve çirkinden, iyiye ve güzele yönelmemizi tavsiye eden Mevlânâ Celâleddin, sabra dost olanlarla ilişki kurmamızı ister. O, sabrın insanı şekerleştireceğini, melekleştireceğini sözlerine ekler.152

Sabrı, “darlığın ve mihnetin anahtarı, yücelme derecelerinin merdiveni, sıkıntının panzehiri”153 olarak da niteleyen Mevlânâ, bu konuda şu tavsiyelerde bulunur:

Her gülün bir dikeni vardır, definenin üstünde de yılan olur. Çektiğin acı, ettiğin sabır, sonucu tatlı dileğine ulaştırır seni a benim canım.154

Cahilin eziyetine sabret. Min ledün akliyle hoş geçin.

Ehil olmayanlara sabretmek, ehil olanlara cilâdır. Nerde bir gönül varsa sabırla cilâlanır.

Nemrud’un ateşi, İbrahim’e bir ayna temizliği verdi, aynayı cilâlar gibi onu da arıttı, cilâladı.

Nuh kavminin cefasıyla Nuh’un sabrı, Nuh’a ruh cilâsı oldu.155

İnsanın iyi olma, iyi davranmasının bir önemli yolu da, kişinin kendisine eğilmesi, eksiklerini görmeye çalışması; aşırılığa, haksızlığa düşüp düşmediği konusunda

nefsini sorgulaması, kısacası özeleştiride bulunmasıdır. İnsan, önce kendini kendisine açmalı ve kendisini dinlemelidir.156 Yine insanın başkalarının yanlışına, günahına bakıp üzülmeden önce kendi haline bakıp üzülmesi gerekmektedir.

Ey başkalarına ağlayan göz, gel, bir müddetçik otur da kendine ağla.157

Afsunlarla gönüller alalım deriz ama çukura düştüğümüzü görmeyiz.

Be hey kaltaban, çukura düşmüşsün, kuyudasın sen. Başkalarını bırak, kendine bak!.158

Bu beyitlerde de görüldüğü gibi Mevlânâ, halkın ayıbını inceden inceye görerek bir bir eleştirip de kendi ayıbını zerre kadar görmeyeni ve kendisini eleştirmeyeni şiddetle kınar.159

A hayrı, şerri bilmeyen, sen kendini sına, başkasını değil!

Kendini sınadın mı başkalarını sınamadan vazgeçersin.160

A gönül, aynada kendini eğri-büğrü gördün mü, mutlaka bu eğrilik sendedir, aynada değil; önce kendini doğrult.161

Yukarıda da değinildiği gibi, önce kişinin kendisine eğilmesi, kendisini eleştirip, hata ve kusurlarından ayıklanması gerekir. Kişi kendisini doğrultunca birçok şeyler düzelecektir.

Süleyman dedi ki: Ey taç, neden başımda eğrilirsin… A güneş, Doğumdan eksilme benim!

O eliyle tacı düzelttikçe taç eğrilmekteydi!

Tam sekiz kere doğrulttu, sekiz kere eğrildi… Dedi ki: Ey taç, bu ne bu? Eğrilme artık!

Taç dedi ki: Beni yüz kere doğrultsan, yine eğrilirim. Çünkü inanılır kişi, sen eğrilmedesin!.162

İyi olma konusunda haddi aşmama da önemlidir. Gücünü, çapını bilmeyenler üstesinden gelemeyecekleri işlere girişerek yanlış iş yaparlar veya giriştikleri işlerde muvaffak olamazlar. Şu örneklerde, haddi aşmama konusunda uyarıda bulunulmakta ve haddini aşanlar kınanmaktadır.

Madem ki çifti, tekten ayırmayı bilmezler; ne diye tek-çift oynarlar?.163

Madem ki er değildin, ne diye çileye soyundun?164

Madem ki sen ne yüzgeçsin ne de denizci… Aklına uyup kendini denize atma!165

Aslanlarla savaşa girişme! Aslanlarla kavgaya girişen köpeklerin boynu kırılır.166

İyi olma ve iyi davranma konusunda uygun olanı seçme ve uygun olanı yapmada kararlı olmak oldukça önemlidir.

Tiken yarası yüzünden gül bahçesindeki arkadaşlardan kaçma.167

Mevlânâ'nın mektuplarında yer alan şu cümlelerinde, uygun olanın yapılması telkin ve teklif edilmektedir: "Nice gönlü saf, bön kişi vardır ki, flân da böyle, fişman da bu işe başlamış diye kötü, çirkin huylara razı olurlar. Akıllı kişi, kötü işi kendisine yakıştırır mı?"168

İnciler elde etmek isteyen denize dalar.169

Şu rubâilerinde Mevlânâ, uygun olanın yapılmasını istemektedir.

…Her vakit kurtların hayalinden korkuyorsun! Bari şehre doğru kaç, kırlara doğru kaçma!.170

Gönüle dedim ki başkalarından ileri gitme, git iyilik merhemi ol, iğne gibi olma!

Sana hiç kimseden bir fenalık gelmemesini istiyorsan, kötü sözlü, kötülük öğreten ve kötü düşünen insanlardan olma!.171

Mevlânâ'nın, pratik hayattan getirdiği şu örnekler konumuzu açıklayacak niteliktedir.

A kardeş, incir satana, incir satmaktan daha iyi ne olabilir ki?.172

Kumaşı, alıcı ne kadar alacaksa o kadar keserler.173

…Yarası olmayana ilaç vermeyin.174

Yıkık köyden ne öşür alınır, ne vergi.175

Topalların, halkasında topallamak gerek…176

…Şeker olan kişinin dükkanında otur.177

Mevlânâ, iyi ve başarılı olmak için, işin sonunda Allah'a yönelmeyi, O'na güvenmeyi ve O'ndan yardım dilemeyi talep eder.178 Allah'a yönelen kişi O'nun koruması altına girer, kuvvet bulur, emniyette kalır; ona güç şeyler kolay gelir. Strese girmez, panik yapmaz, neşelidir. Neşeli insan ise çevresindekilerle daha rahat ilişki kurar ve daha iyi geçinir.179

Mevlâna, insanı iyi olmaya, iyilikte bulunmaya ve hemcinsleriyle iyi geçinmeye çağırır.

Tanrı için halka hayır yap, yahut kendi canın için herkese hayırda bulun da

Daima gözüne dost görünsün, gönlüne kin yüzünden çirkin suretler gelmesin!180

"… Bir kimse kendi evinin etrafına güller, fesleğenler dikse, her bakışında gül ve fesleğen görür ve kendisini her zaman cennetteymiş gibi hisseder. İnsanların iyiliğini söylemeye alışmış ve onların hayrıyla meşgul olan kimse, onun sevgilisi olur…Bütün insanları sev ve iyilik yap ki daima çiçekler ve gül bahçesi içinde bulunasın. Zira'Kim iyi bir iş yaparsa kendi nefsine ve kim kötü bir iş işlerse kendi zararınadır.' (Fussilet, 41/46)'Ve

onun için her kim bir zerre ağırlığınca iyilik ederse onu görecek ve her kimde zerre kadar kötülük işlerse onu görecek’ (Zilzâl, 99/7-8) ” 181

Git, iyilik yap. Zamane iyiliği bilir. O, iyiliği iyilerden alır ancak; Mal, varlık herkesten geri kalır. Sende bırakıp gideceksin. İş, mal değil, iyilik bırakmaktır.182

İnsan diğer insanlarla iyi geçinmek zorundadır. Zira, onlar aynı asıldan gelmektedirler:

Vaktiyle her ikimiz birlikte iken (sen) ve (ben) nasıl kaynaştık isek, bu günde öylece kaynaşmış ve birleşmiş olalım.183

Esasta senin benim canlarımız birlikte idi. Her ikimizin de açık gizli bir şeyimiz tek bir (bütün) ün içinde idi…184

Ayrılık gidiş tarzındadır, yolun hakikatinde değil. Ve maksatta birleşirsek ikilik kalmaz. Esas birdir, ikilik teferruattadır.185

Mevlâna Celâleddîn, insanlarla iyi geçinme ve onlarla anlaşma konusunda, sözlerini şöyle sürdürür.

Yâriyle hoş geçinen yârsız kalmaz, müşteri ile iyi anlaşan iflas etmez.

Ay geceden ürkmediği için öyle parlak kaldı. Gül de dikenle uyuştuğu için o kokuyu elde etti.186

Hiç kimseyi öfkeyle çiğneme de Tanrı gazabı da seni çiğnemesin.

Halkın kanına girmeye kalkışma da o iş, senin başına gelmesin.187

İnsanlarla iyi geçinmenin önemli bir yolu barış yanlısı olmaktır. Barışın sözle değil de, kafayla ve gönülle olacağını belirten Mevlânâ, sözlerine devamla şöyle der:

Mesih, ansızın göğe ağdı da meleklerle insan barıştı, uzlaştı.

Padişahım barışı dilemekte; bu yüzden bütün göklere tesir etti barış.

Sen de barış, sonucu şu kadar bil ki şimdi cebirle kader bile barıştı.

Yeter, biz daima barıştayız; barışı bir kalkan olarak kullanmıyoruz biz.188

Gülle tikene tahammül etmek adamlıktır; ama insanın, asıl insanlarla uzlaşması gerek.189

…Namussuz şeytanın inadına barış, kör et şeytanı; barış daha hayırlıdır.190

İnsanlarla iyi geçinmek için dost canlı da olmak lâzımdır. Beden, mal kazanır ve ondan hoşlanır; gönül ise dost kazanır ve dostluktan mutlu olur. Mevlânâ'ya göre, dostla birlikte olunca zindan bile gül bahçesine dönüşür; bunun aksine, dostsuz bağ-bahçe insana zindan gibi görünür. Dostluk lezzeti olmasaydı ne erkek meydana gelirdi ne de kadın. Dostun bahçesinde biten tiken, binlerce selviden, binlerce süsten daha güzeldir.191

Huzurlu ve verimli bir hayat için dostluk ve sevgi esastır. Bunlar, insan için âdeta gıdadır. Yaratılışın özünde de sevgi vardır. "…Kıyamette namazları getirip teraziye korlar, oruçları ve sadakaları da böyle yaparlar fakat muhabbeti getirdikleri zaman, muhabbet teraziye sığmaz. Bundan dolayı, insana düşen, muhabbeti artırmaya çalışmasıdır."192

Dost, yardımcıdır, kılavuzdur.193 Dostlar, eminliktir, huzur yeridir. Orada kaynaklar, gül bahçeleri içinde gül bahçeleri vardır.194 Dost, insanın gözü gibidir; bundan dolayı dosta iyi bakmalıdır.195 Dostun yüzü, insanın neşesidir, şifasıdır.196 Dost, altın gibidir. Belâ da ateşe benzer. Halis altın, ateş içinde saf bir hale gelir.197 Dostlarla olunca acı yemiş bile insana tatlı gelir.198 Bundan dolayı Mevlânâ, her nerede ve her ne halde olursa olsun, insanı dost olmaya ve sevmeye çağırır.199 O, bu çağrılarını şöyle sürdürür:

İnsanlarla dost ol. Hatta bir dost bulamazsın, put yapan Amad gibi taştan bir taş yont, onu sev.200

Dost, düşman ikiliktedir. Fakat bir olan, hiç kendisiyle savaşır mı?201

Oğul kimi (Hak) arayıcı (sı) görürsen ona dost ol, önünde baş indir.202

"Birgün, Sultan Veled buyurdu ki: Babam bana: (Bahattin), eğer daima Cennette olmak istersen herkesle dost ol, hiç kimsenin kinini yüreğinde

tutma” dedi ve şu rubâiyi okudu:

Fazla bir şey isteme ve hiç kimseden de fazla olma! Merhem ve mum gibi ol, iğne gibi olma.

Eğer hiçbir kimseden sana fenalık gelmesini istemezsen fena söyleyici, fena öğretici, fena düşünceli olma.”203

Fedâkârlıkta bulunmayan ve dostu için riske girmeyen gerçek dost değildir.204 Kötü dostla ünsiyet, belaya bulaşmaktır.205 Akılsız dost, zaten düşmandır.206 Bundan dolayı Mevlânâ, öylelerine karşı dikkatli olmayı tavsiye eder.207 Hattâ ona göre, kötü dost edinmektense dostsuz kalma daha iyidir.208

Dostluk, menfaati, kini-garezi, kötü düşünceleri bir yana atmayı gerektirir.

Gel de birbirimizin kadrini bilelim; çünkü ansızın ayrılacağız birbirimizden.

Garezler dostluğu karartır, ne diye gönülden söküp atmayız, sürüp çıkarmayız garezleri?209

Yine dostluk, açık ve samimi olmayı gerektirir.210 Hattâ Mevlânâ’ya göre, dost dostun kalbinden geçeni bile bildiğinden211 dost hakkında zihinden bile kötü düşünceler geçirmemelidir. Ona göre dostluğun şartı, kendini dost uğruna feda etmek, dost için mücâdeleye atılmaktır.212 Dost arayandır ve ayrılık acısını hissedendir.213 Dostluk, dost için duyarlı olmayı, âdeta onunla birlikte nefes almayı da gerektirir. Dostlukta sevgi, samimiyet ve katlanma esastır. “Bazı kimseler vardır ki selam verirler ve selamlarından is kokusu gelir. Bazıları da vardır ki se

lam verirler de onların selamlarından mis kokusu gelir. Bunu, koku alma duygusu olan bir kimse anlar. İnsanın elde ettiği dostu, sonunda pişmanlık duymaması için, önceden denemesi lâzımdır.”214

Yine ona göre, gerek Hak'la olsun, gerek halkla, sevgi, iltifat ve dostluk tek taraflı değildir. Özlem ve istek de iki taraftandır. Kalpten kalbe pencere vardır ve seven gönüller birbirini görür. Onun benzetmesiyle, bir elin sesi çıkmaz; iki oyuncu bir ayak üstünde duramaz. "Allah sizi sever" hükmü, "Mü'minler de onu severler" (Mâide, 5/54) hükmü olmadıkça verilmez; "Allah onlardan razı olmuştur" hükmü, "Onlar da Allah'tan razı olmuştur" (Maide, V/119) hükmü olmadıkça yer bulamaz. Akıl da, delil de, sevgi ve dostlukta, bu karşılıklı oluşu gerekli görür.215

Vefâ dostluğun bir parçasıdır. Bu duygu, aşkı şekere ve inciye dönüştüren, insanı yücelten bir güçtür.216 Mevlânâ, ruhlar âleminde Rabbimize verdiğimiz söze217 bağlı olmak anlamını da katarak, bu ilişkiyi derinliğine, şöyle dile getirmektedir.

Dosta karşı vefâkâr ol, vefâ "Elest Meclisi"nin borcunu ödemektir; korkarım ölürsün de borçlu gidersin.218

Mevlânâ'nın düşüncesine göre en büyük ve en hakîki dost, Tanrı'dır. Ona göre, Tanrı'yı kendisine dost seçen, başka dost beğenemez.219 Bu ifade, Yunus Emre'nin, "ballar balını buldum, kovanım yağma olsun." özünü akla getirmektedir.

İyi olma, iyi davranma ve iyi geçinme, sadece dostlarımıza, bizden olanlara ve bizim gibi düşünenlere değil, diğerlerine karşı da sergilenmelidir. Başka düşünce ve dinlerden olanlara karşı da güzel davranma, Mevlânâ'nın insan ve hoşgörü anlayışı içerisinde geniş yer bulmaktadır. Aktaracağımız şu birkaç örneğin, bu konu hakkında bir hayli fikir vereceği kanaatindeyiz.

Başına birtakım musibetler gelen bir tüccar, Mevlânâ'ya durumunu anlatıp ondan dua istedi. Mevlânâ ona, başına gelen tüm felaketlerin, Frenk diyarında, yol kenarında oturan bir Hıristiyan'a tükürüp onu küçümsemesinden kaynaklandığını ve kurtuluş için o adamdan af dilemesi

gerektiğini söyledi. Ve adam, günlerce yolculuk yapıp Mevlânâ'nın dediğini yerine getirdi.220

Bir sema meclisinde sarhoş bir Hıristiyan yalpalayarak Mevlânâ'ya çarpıyor ve sürekli onu rahatsız ediyordu. O adamı engellemeye çalıştılar. Mevlânâ da onlara şöyle dedi: "Dokunmayın ona! Şarabı o içmiş, sarhoşluğu sizler yapıyorsunuz!221

"Kostantiniyye (İstanbul) diyarında bilgin bir rahip, Mevlânâ'nın hilmini, ilmini işitmiş ve onu görme arzusuyla Konya'ya gelmişti. Şehrin rahipleri onu karşılayarak ikramda bulundular. Rahip, Mevlânâ'yı görmeye giderken yolda onunla karşılaşırlar. 30 defa Mevlânâ'ya karşı eğilerek başını yere oydu. Fakat her başını kaldırışta Mevlânâ'yı secdede görüyordu.

Derler ki Mevlânâ 33 defa baş koydu. Rahip feryat ederek elbiselerini yırttı ve dedi ki: "Ey din sultanı! Benim gibi bir bîçâreye ne kadar çok gönül alçaklığı gösteriyorsun!" Buyurdu ki "Ne mutlu o kimseye ki Tanrı onu mal ile, güzellikle, şerefle ve saltanatla rızıklandırdı, o kimse de bu mal ile cömertlikte bulundu; güzelliği ile iffet sahibi, şerefi ile alçakgönüllü, saltanatı ile adâlet sahibi oldu" hadisini buyuran bizim Peygamberimiz Hz. Muhammed'dir. Tanrı'nın kullarına nasıl alçak gönüllülük göstermeyeyim? Niçin kendi küçüklüğümü belli etmeyeyim? Eğer bunu yapmazsam neye, kime yararım dedi. Bunun üzerine rahip kendi arkadaşlarıyla birlikte iman getirerek mürit oldu ve ferace giydi."222

"Bir gün bir Rum usta Mevlânâ'nın evinde ocak yapıyordu. Dostlar şaka yolu ile ona. "Niçin Müslüman olmuyorsun? Dinlerin en iyisi İslâm dinidir" dediler. O, "Elli seneye yakındır İsa dinindeyim. Dinimi terk etmek için ondan korkuyor ve utanıyorum" dedi.

Âniden Mevlânâ kapıdan içeri girdi ve "İmanın sırrı korkudur. Her kim Tanrı'dan korkarsa, o Hıristiyan da olsa din sahibidir, dinsiz değildir"

buyurup dışarı çıktı. Hıristiyan mimar, derhal İslâm yoluna girdi ve Mevlânâ'ya mürit oldu."223

Bir Müslümanın iyi olması, diğer insanlarla ve diğer din sâlikleriyle iyi geçinmeye çalışması, direktif ve dayanağını Kur'ân'dan ve Hz. Muhammed'in söz ve eylemlerinden almaktadır. Tarih boyunca da Müslümanlar bu iki temel kaynak doğrultusunda, genellikle, "insana ve hukukuna saygı" anlayışını ölçü alarak, değişik renk ve inançtan insanlarla "birlikte yaşama" yı başarmışlardır.

Sonuç

Mevlânâ Celâledîn er-Rûmî'nin düşüncesinde ideal insan, fikir boyutuyla güzel düşünen, duygu boyutuyla seven, eylem boyutuyla da güzel eyleyen değerli bir varlıktır.

Onun dinamik hayat anlayışına göre insanın düşünce ve sevgi gücü, kendisini uygun eylemlere dönüştürürse o zaman insan, ferdî benliğini aşarak kendisini gerçekleştirmiş ve evrensel benlik düzeyine ulaşmış olur. İnsanın bunu başarabilmesi için özgür olması gerekmektedir. Mevlânâ, insanın özgür olabilmesi için, nefsin isteklerine boyun eğmemesini, dünya hırsına kapılmamasını ve ahlâkî eylemlerle donalı olmasını şart koşar.

Güzel eylemlerde bulunan insan, hayatın bir sınav olduğunu kavramış, sorumluluk bilinci gelişmiş, yanlış

lara karşı tedbirli, kötülüklere karşı sağlam iradeli, çevresindekilere karşı sevgi ve saygı dolu kısacası edepli ve güzel ahlâklı olandır. Burada "edepli" sözcüğü, Mevlânâ'nın, iyi düşünen ve iyi davranan insanın ana vasfını gösterecek niteliktedir. Bunun için, çoğu âriflerin evlerinde, meclislerinde "Edep Ya Hû!" yazılı levhaların asılması gayet anlamlıdır.

Mevlânâ, söz-eylem uygunluğuna oldukça değer verir. O, insanı ağırlıkla, niyet-eylem doğrultusunda anlatmaya çalışır. Onun, insanı bu

şekilde ele alışında “Ameller/eylemler niyetlere göredir” hadisinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Bir sûfî olarak Mevlânâ’nın, sözden ziyâde yaşantıya ağırlık verdiği görülmektedir. Ahlâkı olgunlaşmış insan, güzel eylemlerde bulunur. Nefsini eğiten, kötü davranışlarda bulunmaz. O, benlikten kurtulduğu, şehvetini kontrol ettiği, ihtiraslarının esiri olmadığı, haset ve kinini attığı; sabırlı, alçakgönüllü, akıllı, insaflı, hoşgörülü ve mânen güçlü olduğu için, diğer insanlara iyi davranmayı ve onlarla iyi geçinmeyi başaran mutlu insandır.

Görüldüğü gibi Mevlânâ, işlediği temel fikirlerle, temsil ettiği geniş hoşgörü ve takındığı güzel tavırlarla sadece kendi çağına değil, kendisinden sonraki çağlara da ışık tutmuştur. O, geniş fikirli ve engin gönüllülüğü yanısıra, gerçekçi bir eylem ve aksiyon adamıdır. Onun yetiştirmeye gayret ettiği hoşgörülü, alçakgönüllü, barışık, paylaşıcı, dürüst, özverili davranışlar sergileyen model insana, özellikle egoizmin, menfaatçiliğin, beleşçiliğin, önyargılılığın ve hoşgörüsüzlüğün baskın çıktığı günümüzde daha çok ihtiyaç duyulmaktadır. Çağın getirdiği çeşitli sıkıntılar karşısında güzel düşünmek ve güzel davranmak akabinde de huzur ve mutluluk içinde yaşamak isteyen insanın Mevlânâ’dan alacağı birçok mesaj vardır.

DİPNOTLAR

1 “Sen kendini bil bakalım!” (Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, Mesnevî, Çev. Veled İzbudak (M. E. B. Yayınları), İstanbul, l99l, C. V, s. 49, b. 562.).

2 Mesnevî, C. V, s. 23, b. 236-238.

3 Mesnevî, C. V, s. 87, b. 1051-1052.

4 Mesnevî, C. V, s. 274, b. 3355.

5 Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, Dîvân-ı Kebîr, Çeviren ve Hazırlayan: Abdulbâki Gölpınarlı, (Kültür Bakanlığı Yayınları), Ankara, 1992, C. I, s.

152, b. 1429.

6 Dîvân, C. I, s. 326, b. 3003.

7 Dîvân, C. III, s. 398, b. 3842.

8 Hicr, 15/29. İnsanın değerli bir varlık olduğu konusu için bkz. Tîn, 95/4; Bakara, 2/30-34; Alak, 92/2; Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, Fîhi Mâ Fîh, Çeviren: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 122-123, s. 299; Mesnevî, C. II, s. 290, b. 3773-3778; C. VI, s. 13, b. 138-139; Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, Rubâiler, Çev. Nuri Gençosman, M. E. B. Yay., İstanbul, 1974, C. I, s. 48, Rubâi: 228; C. II, s. 286, Rubâi: 1382; s. 310, Rubâi: 1494; Dîvân, C. IV, s. 347, b. 3356; Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, Macâlis-i Sab'a (Yedi Meclis), Çeviren ve Hazırlayan: Abdulbâki Gölpınarlı, Konya, 1965, s. 12.

9 Hicr, 15/26; Mü'min, 23/12; Secde, 32/7; er-Rahmân, 55/14; eş-Şems, 91/8-10.

10 Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, Mektuplar, Çeviren ve Hazırlayan: Abdulbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1963, s. 143, Mektup: XCVII.

11 Dîvân, C. II, s. 184, b. 1504.

12 Dîvân, C. VII, s. 487, b. 6368.

13 Fîh, s. 122-123.

14 Fazla bilgi için bkz. Emiroğlu, İbrahim, Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ, İzmir, 2000, s. 27-91.

15 Bütün insan hürriyetlerinin temelinde iki unsur bulunur: seçme ve eylem. Seçimsiz bir hürriyet sözkonusu olamayacağı gibi, hürriyetsiz bir seçim de olmaz. Eğer bir insan bir seçme yapmadan fiile geçiyorsa, belirlenmiş sayılır, onun hürriyetinden bahsedilemez. (Bkz. Öner Necati, İnsan Hürriyeti, İstanbul, 1982, s. 13, 25.).

16 Nisa, 4/40; Yunus, 10/44; Kehf, 18/49, Ankebût, 29/40; Rûm, 30/9.

17 Bkz. Emiroğlu, Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ, s. 137-148.

18 Tahirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, Konya, 1976, C. XIV, s. 168-169, b. 16754-16758.

19 Mesnevî, C. V, s. 244, b. 2975-2977.

20 Mesnevî, C. V, s. 245, b. 2992.

21 Mesnevî, C. V, s. 249, b. 3039, 3041-3042.

22 Mesnevî, C. V, s. 250, b. 3050-3054.

23 Mesnevî, C. V, s. 256-257, b. 3133-3135.

24 Örneğin bkz. Dîvân, C. I, s. 256, b. 2408-2413; C. IV, s. 4, b. 11-15.

25 Dîvân, C. V, s. 93, b. 1055; s. 468, b. 6408-6410; C. IV, s. 79, b. 677-679.

26 Dîvân, C. III, s. 446, b. 4277-4278; C. IV, s. 207, b. 1933.

27 Mesnevî, C. V, s. 261, b. 3187-3188.

28 Mesnevî, C. V, s. 246, b. 3009-3015.

29 Mesnevî, C. V, s. 252, b. 3077-3086.

30 Bkz. Mesnevî, C. I, s. 244-245, 249-250, b. 3042-3049, 3102-3114; s. 276, b. 3457; C. III, s. 171, B. 2107-2108; C. IV, s. 23, b. 272-273; Dîvân, C. III, s. 117, b. 967, 972; s. 238, b. 2220, 2223; C. VI, s. 357, b. 3690; Fîh, s. 37, 107, 234, 236, 264-265, 268, 335; Rubâiler, C. II, s. 310, Rubâi: 1495.

31 Bkz. Mektuplar, s. 103, Mektup: LXVIII; Dîvân, C. I, s. 10I, b. 794; C. II, s. 32, b. 260; C. VII, s. 534, b. 7009; Mesnevî, C. I, s. 225, b. 2800; s. 152, b. 1911; s. 246, b. 3065; C. II, s. 76, b. 1000-1002; s. 83, b. 1903; C. V, s. 317, b. 3888.

32 Mesnevî, C. II, s. 141, b. 1842-1846; C. VI, s. 264, b. 3337-3340.

33 Mesnevî, C. II, s. 56, b. 731.

34 Rubaîler, C. I, s. 56, Rubaî: 265.

35 Mesnevî, C. V, s. 254-255, b. 3111-3112, 3120.

36 Mesnevî, C. III, s. 231, b. 2842.

37 Mesnevî, C. III, s. 231, b. 2845.

38 Mesnevî, C. III, s. 22, b. 267.

39 Mesnevî, C. III, s. 179, b. 1201.

40 Dîvân, C. II, s. 389, b. 3263.

41 Mesnevî, C. III, s. 18, b. 214.

42 Mesnevî, C. I, s. 83, b. 1034.

43 Mesnevî, C. III, s. 285, b. 3498-3500.

44 Mesnevî, C. II, s. 85, b. 1117; C. III, s. 78, b. 967; s. 257, b. 3151-3160; C. V, s. 237-238, b. 2900-2908; C. VI, s. 234, b. 2961-2962; C. VI, s. 107, b. 1312-1319.

45 Mevlânâ'nın, yer yer, görünür sebepleri kâle almadığına, bu sebeplerin gerisindeki ilâhi iradenin inisiyatifini ve müdâhalesini esas aldığına şahit olmaktayız. Bir başka ifadeyle, bir mistik düşünür olarak Mevlânâ'nın, şu iki örnekte görüldüğü gibi, mûcizelere, kerâmetlere yer bulmak için sebep-sonuç ilişkisini tabiatta çok katı bir şekilde aramadığına görmekteyiz: Kılıç eğer canın boynunu vursaydı "hak yolunda öldürülenlere ölmüştür demeyin belki onlar diridir" (Bakara, 2/154) meâlindeki âyet nasıl inerdi? Yahya peygamberin ruhu bâki olmasaydı, onun başı kan içinde üç ay bekler miydi? (Rubâiler, C. II, s. 322, Rubâi: 1551.

46 Mesnevî, C. I, s. 67, b. 847-848. Ayrıca bkz. Mesnevî, C. VI, s. 291-292, b. 3683-3691; s. 398, b. 488.

47 Mesnevî, C. VI, s. 291, b. 3683-3687. Bu hususta daha fazla örnek için bakınız. Dîvân, C. II, s. 279, b. 2247; s. 329, b. 2722; C. III, s. 33, b. 206, 208; s. 433, b. 4167; s. 434, b. 4174; C. VI, s. 7, b. 4 1.

48 Bkz. Mesnevî, C. III, s. 110-111, b. 1362-1373.

49 Dîvân, C. V, s. 98, b. 1121. Fazla bilgi için bkz. Emiroğlu, Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ, s. 120-127 (Tutum Yanlışları).

50 Dîvân, C. III, s. 398, b. 3842.

51 Mesnevî, C. V, s. 98, b. 1188.

52 Dîvân, C. II, s. 439, b. 3697.

53 Dîvân, C. VI, s. 27, b. 232; C. III, s. 210, b. 1947.

54 Mecâlis, s. 49.

55 Mesnevî, C. V, s. 98, b. 1188.

56 Mesnevî, C. III, s. 21, b. 269.

57 Mesnevî, C. IV, s. 146, b. 175-176, 182; bkz. Mesnevî, C. III, s. 59, b. 741-742; C. V, s. 181, b. 2210; s. 206, b. 2507; Dîvân, C. I, s. 326, b. 3003; Mecâlis, s. 65, Meclis: III; Mektuplar, s. 160, Mektup: CVI.

58 Sonunda bu güzel kadın, Rabia gibi tövbe ederek yanında bulunan kızları âzât etti, evinin eşyasını fakirlere dağıttı, âhiret kadınlarının talihlileri sırasına geçti ve Mevalana'ya mürit olup çok hizmetlerde bulundu. (Eflâkî, Ahmet, Âriflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Ârifîn), Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1995, C. II, s. 127-128).

59 Fih, s. 173-174.

60 Mesnevî, C. III, s. 14, b. 171. Bkz. Mesnevî, C. I, s. 87, b. 1078; C. III, s. 15, b. 180-183; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, II, s. 90-91.

61 Dîvân, C. II, s. 281, b. 2281.

62 Dîvân, C. V, s. 83, b. 956.

63 Dîvân, C. V, s. 145, b. 1680; C. IV, s. 304, b. 2939.

64 Mesnevî, C. IV, s. 222, b. 2768.

65 Dîvân, C. I, s. 212, b. 2008.

66 Dîvân, C. I, s. 200, b. 1910; IV, s. 414, b. 4000.

67 Mesnevî, C. V, s. 261, b. 3196; s. 181, b. 2210; Dîvân, C. I, s. 42, b. 347-348; C. I, s. 280, b. 2613.

68 Mesnevî, C. I, s. 276, b. 3458-3459; Dîvân, C. III, s. 417, b. 4019; C. VII, s. 293, b. 3752; C. VI, s. 34, b. 292.

69 Mektuplar, s. 108, Mektup: LXXI.

70 Fih, s. 118.

71 Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, C. I, s. 499.

72 Mesnevî, C. V, S. 7-8, b. 31-44.

73 Mecâlis, s. 31.

74 Dîvân, C. VII, s. 626, b. 8336.

75 Mektuplar, s. 110, Mektup: LXXII.

76 Dîvân, C. II, s. 309, b. 2542-2543.

77 Mesnevî, C. I, s. 237, b. 2957-2958.

78 Dîvân, C. III, s. 160, b. 1400-1401.

79 Mesnevî, C. II, s. 142, b. 1856.

80 Mesnevî, C. I, s. 62, b. 780.

81 Mesnevî, C. II, s. 233, b. 2278.

82 Mesnevî, C. II, s. 174, b. 2273.

83 Mesnevî, C. III, s. 30, b. 374-376.

84 Mesnevî, C. III, s. 207, b. 2548.

85 Mesnevî, C. I, s. 233, b. 2903.

86 Mesnevî, C. II, s. 268, b. 3499-3500.

87 Dîvân, C. IV, s. 341, b. 3299.

88 Dîvân, C. VI, s. 148, b. 1388.

89 Dîvân, C. IV, s. 427, b. 4130; C. VII, s. 16, b. 214.

90 Dîvân, C. IV, s. 84, b. 717-718.

91 Dîvân, C. VI, s. 343, b. 3537; bkz. Mesnevî, C. V, s. 153, b. 1836.

92 Mesnevî, C. III, s. 66, b. 818.

93 Mesnevî, C. III, s. 173, b. 2136-2137; s. 66, b. 819.

94 Dîvân, C. IV, s. 427, b. 4130.

95 Mesnevî, C. IV, s. 10, b. 116.

96 Dîvân, C. IV, s. 349, b. 3376.

97 Mesnevî, C. I, s. 197, b. 2460-2461.

98 Mesnevî, C. III, s. 24, b. 295.

99 Dîvân, C. V, s. 98, b. 1120.

100 Mesnevî, C. V, s. 64, b. 752.

101 Mesnevî, C. I, s. 16, b. 194; III, 183, b. 2257-2260; Dîvân, C. V, s. 466, b. 6383; Mektuplar, s. 170, Mektup: CXIII.

102 Mesnevî, C. V, s. 231, b. 2823.

103 Mecâlis, s. 18.

104 Mecâlis, s. 30.

105 Dîvân, C. I, s. 362, b. 3326.

106 Dîvân, C. III, s. 36, b. 233.

107 Dîvân, C. IV, s. 243, b. 2322.

108 Dîvân, C. I, s. 150, b. 1400.

109 Dîvân, C. I, s. 152, b. 1429.

110 Mektuplar, s. 170, Mektup: CXIII.

111 Mesnevî, C. V, s. 295, b. 3629.

112 Dîvân, C. II, s. 223, b. 1809.

113 Mesnevî, C. II, s. 56, b. 232.

114 Mesnevî, C. II, s. 59-60, b. 776-783.

115 Mesnevî, C. II, s. 60, b. 784-785.

116 Mesnevî, C. V, s. 49, b. 558.

117 Dîvân, C. V, s. 3, b. 7-8.

118 Fîh, s. 231.

119 Mesnevî, C. II, s. 108, b. 1417; C. II, s. 108-109, b. 1420-1425.

120 Mesnevî, C. II, s. 67, b. 879-885.

121 Mesnevî, C. I, s. 62, b. 778.

122 Dîvân, C. VII, s. 626, b. 8338.

123 Dîvân, C. III, s. 334, b. 3279.

124 Mektuplar, s. 192, Mektup: CXXIX.

125 Mesnevî, C. III, s. 69, b. 863.

126 Dîvân, C. V, s. 55, b. 656.

127 İnsanın değeri konusunda fazla bilgi için bkz. Öztürk, Yaşar Nuri, Mevlânâ ve İnsan, İstanbul, 1997, s. 67-84, 106.

128 Dîvân, C. VII, s. 242, b. 3065.

129 Bkz. Mesnevî, C. IV, s. 200, b. 2479.

130 Mesnevî, C. II, s. 247, b. 3220.

131 Dîvân, C. VI, s. 343, b. 3537.

132 Fîh, s. 9.

133 Fîh, s. 28-29.

134 Fîh, s. 37.

135 Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, C. II, s. 548.

136 Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, C. I, s. 621.

137 Rubâiler, C. II, s. 306, R. 1477.

138 Dîvân, C. V, s. 98, b. 1118.

139 Mesnevî, C. V, s. 218, b. 2665-2666.

140 Dîvân, C. IV, s. 127, b. 26.

141 Dîvân, C. IV, s. 72, b. 599.

142 Fürüzanfer, Bedîuzzaman, Mevlânâ Celâleddin (Biyografi), Çev. Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul, 1997, s. 359.

143 Mesnevî, C. II, s. 86, b. 1126-1129; Dîvân, C. II, s. 309, b. 2539-2542.

144 Mesnevî, C. I, s. 260, b. 3246.

145 Dîvân, C. IV, s. 84, b. 717-718.

146 Dîvân, C. IV, s. 84, b. 717-718; s. 59, b. 489.

147 Dîvân, C. VII, s. 211, b. 3065.

148 Mesnevî, C. I, s. 318, b. 3989.

149 Mesnevî, C. IV, s. 38, b. 466.

150 Bkz. Mesnevî, C. VI, s. 391, b. 4913; C. I, s. 150-151, b. 1841, 1846, 1854; Dîvân, C. VII, s. 200, b. 2528.

151 Mesnevî, C. I, s. 290, b. 2980.

152 Dîvân, C. V, s. 427, b. 5789-5795.

153 Dîvân, C. I, s. 126, 152, b. 1178, 1415.

154 Dîvân, C. I, s. 125, b. 1173.

155 Mesnevî, C. VI, s. 162-163, b. 2041-2044.

156 Mesnevî, C. II, s. 114, b. 1500.

157 Mesnevî, C. II, s. 37, b. 479.

158 Mesnevî, C. III, s. 181, b. 2234-2235.

159 Mesnevî, C. III, s. 213, b. 2629-2630.

160 Mesnevî, C. IV, s. 30, b. 367-368.

161 Dîvân, C. V, s. 429, b. 5822.

162 Mesnevî, C. IV, s. 155, b. 1902-1905.

163 Dîvân, C. V, s. 126, b. 1446.

164 Dîvân, C. VII, s. 145, b. 1823.

165 Mesnevî, C. I, s. 129, b. 1607.

166 Dîvân, C. VI, s. 96, b. 749.

167 Dîvân, C. III, s. 11, b. 47.

168 Mektuplar, s. 102, Mektup: LXVII.

169 Mektuplar, s. 35, Mektup: XXI.

170 Rubâiler, C. I, s. 156, Rubâi: 767.

171 Rubâiler, C. I, s. 53, Rubâi: 252.

172 Dîvân, C. V, s. 286, b. 3365.

173 Dîvân, C. III, s. 284, b. 2749.

174 Dîvân, C. III, s. 142, b. 1237.

175 Dîvân, C. VII, s. 184, b. 2320.

176 Dîvân, C. II, s. I85, b. 1508.

177 Dîvân, C. V, s. 408, b. 5418. Başka örnekler için bkz. Dîvân, C. I, s. 160, b. 1512-1513; C. II, s. 291, b. 2382; s. 369, b. 3090-3091; C. III, s. 35, b. 225-2261; s. 334, b. 3281-3282; C. IV, s. 134, b. 1209; s. 243, b. 2322; C. V, s. 293, b. 3484; C. V, s. 366, b. 4731.

178 Mektuplar, s. 10, Mektup: III; bkz. Mesnevî, C. I, s. 170, b. 2121; C. VI, s. 395, b. 44-45 (Sultan Veled'in tamamlaması).

179 Mesnevî, C. I, s. 150, b. 1878-1879; C. IV, s. 151, b. 1854-1855; Dîvân, C. IV, s. 315, b. 3045.

180 Mesnevî, C. IV, s. 160, b. 1979-1980.

181 Fîh, s. 306-307.

182 Rûbailer, C. I, s. 110, Rubâi: 536.

183 Rûbailer, C. II, s. 258, Rubâi: 1251.

184 Rûbailer, C. II, s. 260, Rubâi: 1258.

185 Fih, s. 35.

186 Rûbailer, C. I, s. 45, Rubâi: 211.

187 Dîvân, C. V, s. 267, b. 3121-3122.

188 Dîvân, C. V, s. 90, b. 1026-1033.

189 Dîvân, C. V, s. 121, b. 1374.

190 Dîvân, C. IV, s. 331, b. 3196.

191 Dîvân, C. V, s. 329, b. 4033-4035.

192 Fih, 326.

193 Mesnevî, C. VI, s. 209, b. 2643.

194 Mesnevî, III, s. 41, b. 515.

195 Mesnevî, C. II, s. 3, b. 28.

196 Fîh, s. 338.

197 Mesnevî, C. II, s. 112, b. 1461.

198 Mesnevî, C. II, s. 217, b. 2835.

199 Fih, s. 260.

200 Mesnevî, C. II, s. 165, b. 2154.

201 Mesnevî, C. II, s. 3, b. 36.

202 Mesnevî, C. III, s. 117, b. 1446.

203 Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, C. II, s. 392-393.

204 Mesnevî, C. III, s. 329, b. 4032.

205 Mesnevî, C. II, s. 3, b. 36.

206 Mesnevî, II, s. 133, b. 1734; C. VI, s. 43, b. 503.

207 Mesnevî, C. II, s. 21, b. 256.

208 Mesnevî, C. II, s. 21, b. 262.

209 Dîvân, C. VI, s. 209, b. 2043, 2047.

210 Dîvân, C. VI, s. 216, b. 2127-2130.

211 Dîvân, C. VI, s. 216, b. 2127-2130.

212 Fih, s. 260.

213 Mesnevî, C. III, s. 329, b. 4032.

214 Fih, s. 288.

215 Mektuplar, s. 148, Mektup: C.

216 Dîvân, C. V, s. 174, b. 1973; C. VII, s. 480, b. 6269.

217 Bkz. Ârâf, 7/172.

218 Dîvân, C. VII, s. 65, b. 880.

219 Dîvân, C. V, s. 344, b. 4291.

220 Bkz. Öztürk, Mevlânâ ve İnsan, s. 104.

221 Fürüzanfer, Mevlânâ Celâleddin, Çev. F. N. Uzluk, s. 352.

222 Fürüzanfer, Mevlânâ Celâleddin, Çev. F. N. Uzluk, s. 354.

223 Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, C. I, s. 707-708.

KAYNAKLAR

Eflâkî, Ahmet, Âriflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Ârifîn), Çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1995.

Emiroğlu, İbrahim, Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ, İzmir, 2000.

Fürüzanfer, Bedîuzzaman, Mevlânâ Celâleddin (Biyografi), Çev. Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul, 1997.

Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, Dîvân-ı Kebîr, Çeviren ve Hazırlayan: Abdulbâki Gölpınarlı, (Kültür Bakanlığı Yayınları), Ankara, 1992.

—–, Fîhi Mâ Fîh, Çeviren: Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.

—–, Mektuplar, Çeviren ve Hazırlayan: Abdulbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1963.

—–, Macâlis-i Sab'a (Yedi Meclis), Çeviren ve Hazırlayan: Abdulbâki Gölpınarlı, Konya, 1965.

—–, Mesnevî, Çev. Veled İzbudak (M. E. B. Yayınları), İstanbul, l99l.

—–, Rubâiler, Çev. Nuri Gençosman, M. E. B. Yay., İstanbul, 1974.

Öner Necati, İnsan Hürriyeti, İstanbul, 1982.

Öztürk, Yaşar Nuri, Mevlânâ ve İnsan, İstanbul, 1997.

Tahirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, Konya, 1976.

Yûnus Emre / Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tatçı [s.500-515]

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi / Türkiye

Yûnus Emre'nin Hayatı

Türk milletinin yüzyıllar içinde yetiştirmiş olduğu en büyük şahsiyetlerden birisi olan Yûnus Emre, İslam'ın getirdiği irfan nûru ve Türk milletinin asırlar içinde geliştirdiği millî kültür unsurlarıyla aydınlanan bir mutasavvıf şairdir. O, yazmış olduğu ilâhîlerle aşkımıza ses, ölü gönüllerimize nefes olmuş âbidevî bir insandır. Bu müstesna ve güzel insanın Allah aşkıyla donanan üstün fikirleri ve geniş şöhretine rağmen hayatı hakkındaki bilgilerimiz çok azdır. Anadolu'nun bağrında pek çok mezar bırakarak gerçek mezarını gizleyen; kendisini, sevenlerinin kalbinde sırlayan Yûnus Emre'nin hayatını, vefatından çok sonraları yazılmış menâkıbından çıkarabilmekteyiz.

Yûnus Emre'nin Tarihi Hayatı

Tarihî hayat ve şahsiyeti hakkında pek az şey bildiğimiz Yûnus Emre, Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmaya ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde küçük-büyük Türk Beyliklerinin kurulmaya başlandığı XIII. yüzyıl ortalarından, Osmanlı Beyliği'nin filizlenmeye başladığı XIV. yüz yılın ilk çeyreğinde Orta Anadolu havzasında doğup yaşamış bir Türkmen kocası, şâir bir erendir. Yûnus'un yaşadığı yıllar, Anadolu Türklüğünün Moğol akın ve yağmalarıyla, iç kavga ve çekişmelerle, siyâsî otorite zayıflığıyla, dahası kıtlık ve kuraklıklarla perişan olduğu yıllardır. XIII. yüzyılın ikinci yarısı, sadece siyasî çekişmelerin değil, çeşitli gayr-ı sünnî mezhep ve inançların, batınî ve mu'tezilî görüşlerin de yoğun bir şekilde yayılmaya başlandığı bir zamandır. İşte böyle bir ortamda, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Hacı Bektaş-ı Velî, Ahî Evrân-ı Velî, Ahmed

Fakih gibi ilim ve irfan kutuplarıyla birlikte Yûnus Emre, Allah sevgisini, aşk ve güzel ahlâkla ilgili düşüncelerini, her türlü bâtıl inanca karşı gerçek İslâm tasavvufunu işleyerek Türk-İslâm birliğinin oluşmasında önemli vazifeler ifâ etmiştir.

Yûnus Emre, Risaletü'n-Nushiyye adlı mesnevîsinin sonunda verdiği;

Söze târîh yidi yüz yidiyidi

Yûnus cânı bu yolda fidîyidi

beytinden anlaşıldığı kadarıyla H. 707/M. 1307-8 tarihlerinde hayattadır. Yine, Adnan Erzi tarafından Bayezıd Devlet Kütüphanesi'nde bulunan bir yazmada (bkz. Nu: 7912) şu ifadelere rastlanmaktadır:

"Vefât-ı Yûnus Emre

Müddet-i 'Ömr 82

Sene 720"

Bu belgeden anlaşılacağı üzere, Yûnus Emre, H. 648/M. 1240-1 tarihinde doğmuş, 82 yıllık bir ömürden sonra H. 720/M. 1320-1 tarihinde vefat etmiştir. Bu belgenin doğru olduğunu gösteren bazı delilleri Yûnus'un kendi eserinde bulmak mümkündür. Yûnus Emre, divânında çağdaşları olan Mevlânâ, Ahmed Fakih, Seydi Balım ve Geyikli Baba'dan bahsederek yaşadığı dönemle ilgili ip uçları verir. Bütün bunların yanında bazı beyitlerinde "Yağmacı Tatar"lardan bahsetmesi, Yûnus'un yaşadığı zamanı dile getirmesi açısından önemli belgelerdir. Yûnus Emre, Mevlânâ'dan şöyle söz eder:

Mevlânâ Hüdâvendgâr bize nazar kılalı

Onun görklü nazarı gönlümüz aynâsıdır

Mevlânâ sohbetinde saz ile işret oldı

Ârif manâya daldı çün biledir ferişte

Yûnus'un, Mevlânâ sohbetinde bulunduğunu gösteren bu beyitlerinden başka, Mevlânâ'nın, Ahmed Fakih'in, Necmeddin-i Kübrâ'nın

vefatlarından duyduğu üzüntüyü ve hasreti dile getiren başka bir beyti daha vardır. O da şudur:

Fakîh Ahmed Kutbüddin Sultân Seyyid Necmüddîn

Mevlânâ Celâlüddin ol kutb-ı cihân kanı

Elimizdeki bilgilere göre Mevlânâ vefat ettiği (öl. 1273) zaman Yûnus Emre 33-34 yaşlarındadır. Çarh-nâme adlı manzumenin şairi Fakîh Ahmed ise, H. 618/M. 1221 tarihinde Yûnus'un doğumundan önce vefat etmiş bir sûfîdir.

Yûnus, iki ayrı beytinde de, ilk Osmanlı kroniklerinde kendisinden hürmetle bahsedilen Geyikli Baba'nın ismini anar. Geyikli Baba, Orhan Gazi Devri'ne (1326-1356) kadar ulaşmış ve ileri yaşlarında vefat etmiş bir mutasavvıftır. Yûnus, Geyikli Baba'nın ulu bir nazar ehli olduğunu belirtir ve şöyle der:

Geyikli Baba bize bir kez nazar kılaldan

Hâsıl oldı Yûnus'a her ne ki vâyesidir

Diğer bir beytinde de, nâz makamından seslenir:

Geyikli'nin ol Hasan söz eyitmiş kendüden

Kudret dilidir söyler kendünün söz nesidir

Divânda, bir yerde ismi geçen Seydî Balum adlı erenin kimliği tam bilinmemekle birlikte, Germiyanoğulları'ndan bir Bey olabileceği tahmin edilmektedir. Seydi Balum, Geyikli Baba'nın musahiplerindendir. Yûnus, Seydi Balum ilinden kendisine misafir dervişlerin geldiğini bildirmektedir:

Seydî Balum ilinden şeker tamar dilinden

Dost bâğçesi yolundan eve dervîşler geldi.

Yûnus Emre, anlaşılacağı gibi ne Taşköprî'nin söylediği şekilde Yıldırım Bayezıd (1389-1402) devrinde;1 ne de Âşık Paşazâde'nin işaret ettiği vechiyle Orhan (1326-1360) ve Murat (1360-1389) devirlerinde2

yaşamıştır. Yûnus Emre, nihayet Osman Gazi'nin saltanat yıllarında olgunluk yaşlarını idrak etmiş 1321 yılında vefat etmiştir.

Yûnus Emre'nin nerede doğduğu, tahsil görüp görmediği, nereleri dolaştığı, geçimini ne ile temin ettiği hususlarında elde kesin hiç bir bilgi yoktur. Bunların yanında, bağlı olduğu tarîkatı, mürşidi ve mürşidinin kimliği yeterli olarak bilinmediği gibi, aile hayatı, çoluk çocuğunun var olup olmadığı konuları da bilinmemektedir.

Yûnus Emre'nin doğum yeriyle ilgili olarak kaynaklarda verilen bilgiler tutarsızdır. Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetname'si, Yûnus Emre'yi Sivrihisar'ın Sarıköy adlı bir köyünde doğmuş gösterir. Aynı eserde, mezarının da bu köye yakın bir yerde olduğu kayıtlıdır.[3]

Şakâyık Tercümesi'nde, Tapduk Emre'nin Sakarya nehrine yakın bir yerde yerleşmiş olduğu, Yûnus'un ise Bolu havalisinde bir yerde ikâmet ettiği belirtilir.[4] Nefahat Mütercimi, Yûnus'un Kütahya suyunun üzerinde, O suyun Sakarya'ya karıştığı yere yakın bir mahalde yattığını söyleyerek,[5] Vilâyet-nâme'yi te'yit eder. Âşık Çelebî, Meşâirü'ş-Şuarâ'da, Yûnus Emre'nin Bolulu olduğunu söyler.[6]

Kâmil Kepecioğlu'nun 1945 yılında neşrettiği bir belgede, Yûnus Emir Beğ adlı bir şahsın Sarıköy'deki çiftliğini zaviyesine vakfettiği kaydedilmiştir.[7] Ayrıca, özellikle İbrahim Hakkı Konyalı'nın neşrettiği bazı belgelerde, Yûnus'un Karaman'da oturduğu; Horasan'dan gelen İsmail Hacı cemaati mensuplarından olduğu, Karamanoğlu İbrahim Bey'den bir arazi satın aldığı bildirilmektedir.[8]

Fuat Köprülü, Yûnus'un yaşadığı çevre hususunda Bektaşî an'anesinin doğru olduğunu kabul etmekte, "Yûnus Emre XIII. yüzyılın son yarısında Sivrihisar civarında, yahut Bolu mülhakatından Sakarya suyu civarındaki karyelerden birinde yetişmiş bir Türkmen köylüsüydü."[9] demektedir.

Kaynaklardaki bu tutarsızlıklar sebebiyle Yûnus Emre'nin nerede doğup yaşadığı ve nerede vefat ettiği çözülememiş, bu yüzden de, 1945'li yıllardan sonra Eskişehir ve Karamanlı Yûnus severler arasında uzun tartışmalar meydana gelmiştir.

Biz, kesin olarak bir neticeye varmamakla beraber, günümüze kadar ortaya çıkarılan belgelere göre, Yûnus'un Orta Anadolu'da bir merkezde yaşadığını söyleyebiliriz. Netice itibariyle mevcut belge ve bilgilerin yetersiz olduğu ortadadır.

Yûnus'un nereli olduğunu çözmek için yeni belgelere ihtiyaç bulunmaktadır.

En eski kaynaklardan itibaren Yûnus Emre'nin adı ve mahlası, daima "Yûnus Emre" olarak zikredilegelmiştir. Şairimiz, şiirlerinde mahlas olarak "Yûnus Emre"den başka "Yûnus, Âşık Yûnus, Bî-çâre Yûnus, "Koca Yûnus, Yûnus Dedem, Tapduk Yûnus, Miskîn Yûnus, Dervîş Yûnus" gibi isimleri kullanmaktadır. Hemen belirtelim ki, bu mahlasların başında bulunan sıfatlar, kimi araştırmacıları yanıltmış ve bu mahlaslardan hareketle "Yûnusları ayırmak" isteyenler olmuştur.10 En eski yazmalarda bile farklı mahlaslarla karşımıza çıkan şiirler dikkate alındığında, ayrıca bu şiirlerin şifahî kaynaklarda büyük değişimlere uğradığı bilindiğinde, Yûnusları şiirlerindeki mahlaslarından hareketle ayırmanın hatalı olacağı anlaşılacaktır.

Yûnus Emre'nin "Emre" lakabı da çok tartışılmış, bu kelimenin "emir"den veya "imrenmek"ten geldiğini söyleyenler olmuştur.11 Bu kelimeye, "âşık, şâir, birader, kardeş, atabek, lâlâ, ahî" gibi çeşitli manâlar verilmiştir.12

Büyük mutasavvıf, kendisinden sonra çeşitli sûfî çevrelerde, daha ziyade, bilinen "Yûnus Emre" veya "Âşık Yûnus" isimleriyle anılmıştır. O, adının "Yûnus" olduğunu bir yerde şöyle hatırlatır:

Yûnus çağırırlar adım gün geçdikçe artar odum

İki cihânda maksûdum bana seni gerek seni

Yûnus Emre’nin evlenip evlenmediği, çocuklarının olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir. Bu konuda da kaynaklarda yeterli bilgi mevcut değildir. Rivayete dayanan Bektaşî Vilâyetnâme’sinde Yûnus, Hacı Bektaş-ı Velî’nin buğday yerine nefes vermek istemesi üzerine “Ben nefesi neyleyeyim; ehil-ıyâlim var!” diyerek nefesi reddeder. Onun bu sözlerinden, evlenip çocuklarının olduğunu çıkarılabilir. Ayrıca Başbakanlık Arşivi’ndeki 871 sayılı Konya Defteri’nde (H. 924/M.1519) tarihli bir belgede Yûnus’un oğlunun adı İsmail olarak geçmektedir. Söz konusu belgede adı geçen Yûnus, gerçekten Bizim Yûnus İse, İsmail de, oğlu olmalıdır. Bu mevzudaki son karar, belgenin sıhhati ve Bizim Yûnus’la ilgisi kanıtlandıktan sonra verilebilir.13

Yûnus’un Dîvânı’nda bulunan bir beyitten hareketle denebilir ki, Yûnus Emre iki defa evlenmiş ve bu eşlerinden çocukları olmuştur. Söz konusu beyit şöyledir:

Bunda dahı verdin bize oğul u kız çift ü helâl

Andan dahı geçdi arzum benim âhım didâriçün

Bir diğer beyitte de, ferdaniyyet (cem‘) makamında, “oğula-kıza” karışmadan, Hak ile Hak olup birlik zevki içinde yaşadığını söyler:

Ne oğul vardı ne kız vâhid idik anda biz

Komşu idik cümlemiz nûr dağın yaylar iken

Yukarıdaki sıraladığımız bilgiler ışığında, Yûnus Emre’nin evlendiği ve bu evlilikten bir iki çocuğu olduğu söylenebilir. Bu netice, esasen Hz. Peygamber’in sünnetine ve İslâm tasavvufunun rûhuna da uygundur. Ancak, Yûnus, tekke hayatıyla birlikte bu evliliği nasıl yürütmüştür, çocuklarının geçimini neyle temin etmiştir? gibi sorular, elimizdeki bilgilerle cevaplanması mümkün olmayan sorulardır.

Yûnus Emre'den bahseden en eski kaynaklar, O'nun Ümmî olduğunu belirtirler. Âşık Çelebî, Yûnus'un medresede başarılı olamayıp Tanrı mektebinde-bir kâmil huzurunda-ders gördüğünü; "Egerçi Ümmîdir ammâ debistân-ı kuds sebâk-hânıdır"14 cümlesiyle ifade eder. Bektaşî an'anesi de, Yûnus'u ümmî kabul edegelmiştir. Daha sonra "Osmanlı Şiiri Tarihi"ni yazan Gibb,15 Yûnus'la ilgili dikkati çekici ilk makaleleri yazan Rıza Tevfik,16 Osmanlı Müellifleri'ni kaleme alan Bursalı M. Tahir,17 Sefine-i Evliyâ müellifi Hüseyin Vassâf Bey18 gibi araştırmacılar, şâirin okuma-yazma bilmediğini, medrese tahsilinden geçmediğini kabul etmişlerdir.

İsmail Hakkı Bursavî, "Çıktım erik dalına" şerhinin haşiyesinde "Yûnus Emre, evâilinde sâkin olduğu şehrin müftüsü imiş. Kenâr müftüleri gibi diyen bilmedi" diyerek, dolaylı bir ifadeyle şairin tahsil etmiş olduğunu belirtir.19

Konuyla ilgili önemli araştırmalar yapan Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Yûnus, Sâdî'den ve Mevlânâ'dan tercüme yapacak kadar Farsça biliyordu. İyi bir tahsil görmüştü. Devrindeki medrese tahsilini tamamlamış olup-olmaması, icâzet alıp-almaması veya ihtisâs yapmış olup olmaması hususu tam olarak cevaplanamasa da, Yûnus, bir öğrenimden geçmiştir. Gölpınarlı, Yûnus Emre'nin Konya'da tahsil görmüş olabileceğini tahmin eder.20

Fuat Köprülü, Yûnus'un tahsili konusunda kesin bir sonuca ulaşamamıştır. Yûnus'un, hem ârif, hem de âlim olduğunu söyleyen Köprülü, âriflerin ilâhî ilhamla bilgi elde ettiklerini belirtmekle beraber, Yûnus'un, eline kalem almadığını aynen ve sarahaten kabul etmez. Ona göre ümmî bir derviş, ufak nefesler ve ilâhîler yazsa bile -Yûnus Divânı'nın başındaki - hemen hemen beş yüz beyti aşan uzun bir mesnevî parçasını mümkün değil yazamazdı. Lakin O'nun hurûf-ı heca'yı telaffuz edememesi iddiası nasıl bir ifrat eseri ise, bu saf dervişi tam manâsıyla okumuş, medrese görmüş bir adam saymak da bir tefrit eseridir.21 Köprülü Yûnus'u

geniş olarak incelediği Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (3. bsk., Ankara 1976) adlı eserinin bir başka yerinde de, daha açık bir ifadeyle Yûnus'un okumuş olduğunu belirterek, "O devrin ilmî ve felsefî sistemlerine Yûnus Divânı'nda yer yer belig işaretler vardır. Onları gördükten sonra, Yûnus'un Ümmîliği hakkındaki an'anenin hiçbir zaman tarihî bîr hakîkat sayılamayacağı büsbütün anlaşılır." der.

Faruk Kadri Timurtaş'a göre ise, Yûnus ümmî değildir. O, sistemli bir eğitimden geçmiştir. Araştırmacı, şâirimizin Divânı'ndan hareketle bu hükmü vermekte ve "Yûnus büyük ihtimalle tahsilini Konya'da yapmıştır."22 demektedir.

Mutasavvıf Yûnus'un Konya'da öğrenim yaptığı fikri, muhakkak Divânı'ndaki Mevlânâ ve Konya ile ilgili bir kaç beyitten kaynaklanmaktadır. Şu da bir gerçektir ki, XIII. asırda Konya, Türklerin Anadolu'yu fethinden sonra sürekli işlenmiş, bir ilim ve eğitim merkezi hâline getirilmişti.

Bazı araştırmacılar, Yûnus Emre'nin ümmîliğini Hz. Peygamber'den kinaye bir ümmîlik kabul ederler. Buna göre Hz. Peygamber'in vasıflarıyla vasıflanmak için, bir sûfî, Yûnus gibi "Ümmî benem" yahut "Ne elif okudum ne cim" diyebilir."Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye" yazarı Sâdık Vicdânî, Yûnus'un, Ümmî olmadığı hâlde Hz. Peygamber'in vasfıyla vasıflanmak için "Ümmî" bilindiğini anlatırken şunları söyler:

"Peygamber Efendimiz Hazretleri gerçekte ümmî bir nebî fakat ilk ve son bütün ilimleri bilen, kâinâtın efendisi, varlığın tek iftihâr kaynağıdır. Kâinâtın Fahri Efendimize has bir özellik olduğundan ayrı bir üstünlük olan Ümmî ünvânını -gerçekte ümmî olmadıkları hâlde-

sûfî ve şeyhler arasında mahlas olarak kullananlar olmuştur. Meşhûr Şeyh Yûnus Emre bunlardandır."23

Bütün buraya kadar yazdığımız hususlardan anlaşılacağı gibi, Yûnus'un tahsili konusunda iki zıt görüş vardır. Bu ikilik, ne yazık ki, Şairin şiirlerinde de görülür. O, bazı beyitlerinde okumadığını söyler:

Ne elif okudum ne cim varlıkdandır kelecim

Bilmeye yüz bin müneccim tali'im ne yıldızdan gelir

Yerde gökde bu aşk ile aşkdan gelir bu söz dile

Bî-çâre Yûnus ne bile ne kara okudu ne ak

Yûnus bir kaç yerde de "usûl-i dîn" okuyup öğrenimden geçtiğini söyler. O, usûl-i dîn terkibiyle hadîs, fıkıh ve kelâm gibi ilahiyat ilimlerini kasdetmektedir:

Benim gibi mücrim kul var iste bir dahı bul

Dilimde'ilm ü usûl gönlüm de dünyâ sever

Mescid ü medresede çok ibâdet eyledim

Aşk oduna yanuban ondan hâsıla geldim

Yûnus Emre, ilâhîlerinin bazı beyitlerinde zâhirî ilimleri tahsil edip, sonra bunlardan vaz geçerek ilâhî aşka dönmüş bir edâya bürünmektedir. Bu, belge değerindeki beyitlerden çıkarabileceğimiz neticeye göre denebilir ki, mutasavvıf şairimize göre ilmi yüzünden okumakla bir şey öğrenilmez; bâtın gözünü açmak gerekir. İlim öğrenmekten gaye ledünnî ilim öğrenmek olup, ilim, insanın kendini bilmesinden ibarettir:

İlm ile hikmet ile kimse ermez bu sırra

Bu bir 'acâyib sırdır ilme kitâba sığmaz

İlm ü 'amel ne assı bir gönlü yıkdınısa

Ârif gönül yapdığı berâber hicâz ile

İlim hod göz hicâbıdır dünya âhret hisâbıdır

Kitâb hod aşk kitâbıdır bu okunan varak nedir

İlm okumak ma'nîsi ibret anlamağıçün

Çün 'ibretden değilsin görmeden taş atarsın

Dört kitâbı şerheden ‘âsidir hakîkatde
Zirâ tefsîr okuyup ma’nîsin bilmediler
Okımagıl ilmin yüzün ‘ilme ‘amel eyle güzin
Aç gönülden bâtın gözün âşık ma‘şûk hâline bak
İlm okumak bilmeklik kendözünü bilmekdir
Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan betersin
İlim ‘ilim bilmekdir ilim kendin bilmekdir
Sen kendini bilmezsin ya niçe okumakdır
İlminde gark oluban ben beni bilimezin
Dil ile söyleyüben sıfâtın eremezin
Cânım seni seveliden benim hâlim hâle döner
Kanı bana usûl-i dîn ‘ilmin edebin öğrenem

Buraya kadar yazdıklarımızdan, Yûnus’un tahsil yapıp yapmadığı net bir şekilde ortaya çıkmamaktadır. Esasen Yûnus’u, yetiştiği kültür coğrafyası içinde düşünmek gerekir. Medrese eğitiminin kitabî ve nakilci olması karşısında, tekke eğitiminin şifahî olduğu bir gerçektir. Yûnus’un eserinde, avamın elde edemeyeceği kitabî bilgilerin bulunduğu da bir gerçektir.

Fakat bu bilgilerin mutlaka tarikat ve tekke eğitiminin dışında elde edilebileceği de söylenemez. Gerçekte Yûnus Emre için önemli olan “gönül kitabından okumak”tır. Bu tabir ile kasdedilen “ledünnî ilim tahsili”nden başka bir şey değildir. Nihayet Yûnus, herhangi bir medrese eğitiminden geçmiş olsa bile, O, bütün bilgilerini tasavvufî manâda ele alır. Şunu da unutmamak gerekir ki, Yûnus, Farsçanın edebiyat dili kabul edildiği bir devirde, zahirî ilimler tahsil etmiş olsaydı, kanaatimce Farsça veya Arapça yazar; yahut en azından Türkçe ile bu kadar güçlü eserler veremezdi. Onun büyüklüğü, biraz da sistemli eğitimden geçmemiş olmasına bağlanabilir.

Yûnus'un ilmi, ilâhî aşk ve ahlâk yaşanarak elde edilmiş, yaratılış sırrıyla ve mutlak hakikatle ilgili vehbî ve kalbî bir ilimdir. Ledün denilen bu bilginin öğrenimi de ancak ve nihayet bir mürşid-i kâmil ile mümkündür. Yûnus ve O'nu takip eden pek çok sûfî şair, kendi yaşadıkları çağın kültürünü şifahen alıyorlardı. İşte, bütün bu hususları göz önünde bulundurarak, Yûnus'un tahsilini, yetiştiği tekke ve çevre içinde düşünmenin zaruretine inanıyoruz.

Bazı beyitlerine nazaran Yûnus, pek çok yeri gezip görmüş, hatta "yukaru iller" dediği Azerbaycan'a kadar seyahat etmiştir. Vardığı illerde, safalı gönüllere Tapduk Emre sırrını ifşa eden Yûnus, şöyle der:

Vardığımız illere şol safâ gönüllere
Baba Tapduk manâsın saçdık elhamdülillâh

Gerçekten de Yûnus, ilden ile yürüyüp dost sırrını aradığını, Urum'da, Şam'da kendisi gibi bir garîb bulamadığını, gurbet ilinde âşık olup Mecnûn gibi dolaştığını, Kayseri, Tebriz, Sivas, Nahcüvân, Maraş, Şiraz gibi şehirlerden sonra, Anadolu'ya geri geldiğini, Rûm'da (Anadolu'da) kışlayıp baharda memleketine geri döndüğünü işleyen bazı şiirler yazmıştır:

Ben yürürüm ilden ile dost sorarım dilden dile
Gurbetde hâlim kim bile gel gör beni aşk neyledi
Gezdim Urum ile Şam'ı yukaru illeri kamu
Çok istedim bulamadım şöyle garîb bencileyin
Gurbet ilinde yürürüm dostu düşümde görürüm
Uyanup Mecnûn olurum gel gör beni aşk neyledi
Kayseri Tebriz ü Sivas Nahcüvan u Maraş Şiraz
Gönül sana Bağdâd yakın 'âlemlere dîvândasın
İndik Rûm'u kışladık çok hayr u şer işledik
Uş bahâr geldi geri göçdük elhâmdülillah

Yûnus'un buna benzer beyitlerinden, Onun, -süresi belli olmamakla birlikte- seyahatle terbiye edilen birderviş olduğu neticesi çıkarılabilir. Diğer taraftan, Üftâde'nin Vâkıât'ında24 ve Bolulu Himmet Efendi'nin Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat'inde25 verilen bilgilere göre, Yûnus, bir zaman tekkeden uzaklaşmıştır. Burada şu husus da gözden uzak tutulmamalıdır: Bazı sûfî erkânında, sülûk esnasında cem' idrâkine ulaşamayan sâliklere seyahat emredilebilmektedir; bu hâl, Yûnus'un da başına gelmiş olabilir. Yukarıda zikredilen seyahatle ilgili beyitlerden bazıları, mecazî anlamda da kullanılmış olabilir. Beyitlerde işlenen mekân isimleri gönül açısından ele alınırken ve meselâ "gönül sana Bağdad yakın" denilirken, sûfînin "mekân"dan "lâ-mekân"a geçişi dile getirilmiş olabilir. Bu bilgiye ilâve olarak, Yûnus Emre'de "gurbet" kavramının, dünya (unsurlar âlemi); "garîb" kelimesinin de dünyada Hak'tan uzak yaşayan insan -nadir olarak da tevhid ehli- anlamında kullanıldığını belirtelim. Ledünnî ıstılahta garîbler, ferdaniyyet makamı sahibidirler. Zira vücutlarını terk ettikleri için dünyada kendilerine benzeyen kişi kalmamıştır. Bu halleri "garîb" olmalarının sebebini teşkil eder. Hz. Peygamber, "garîblere ne mutlu" derken sûfîlere işaret etmektedir.

Yûnus Emre'nin adâb ve erkânını benimsediği manevî yol hakkında da geniş bilgimiz yoktur. Bazı araştırmacılar, hiç düşünmeden ve herhangi bir araştırmaya tâbi tutmadan Yûnus'un, Bektaşî, Mevlevî, Nakşî, Halvetî veya Kâdirî olduğunu veya olabileceğini söylemişlerdir.26 Bu arada, şairin bâtınî olduğunu söyleyenler de çıkmıştır. Bütün bu tarikatler içinde, Yûnus'un yaşadığı yıllarda bu topraklarda henüz teşekkül etmeye başlayan iki ana yol vardır. Başlangıçta hiç bir gayr-ı sünnî temayülü olmayan bu tarikatlerin birisi Mevlevîlik diğeri ise Bektaşîlik'tir. Bu asırda ayrıca Kâdirîlik de teşekkül etmiş olmakla beraber, Anadolu'da yaygınlaşmamıştır. Yûnus'un Kâdirî olması için mensup olduğu silsilenin Bağdad havalisinde irşad olup

Anadolu’ya gelmiş olmaları gerekir. Ancak elimizde bu konuyla ilgili hiç bir belge yoktur. Bunun dışındaki Halvetî ve Nakşî yolları XIII. yüzyılda Anadolu’ya henüz gelmemişlerdir. Dolayısıyla Yûnus’u eğer her hangi bir manevî silsileye bağlamak gerekiyorsa, bu yol, ya Mevlevîlik veya Bektaşilik; bir ihtimâl de Kâdirîlik olabilir. Yûnus, divânında erkanıyla ilgili olarak açıkça bir şey söylemez. Mesela Hacı Bektaş-ı Velî’den söz etmez. Buna karşılık Mevlânâ’nın ismi dört yerde geçer. Ancak, Mevlânâ’dan bahsettiği yerlerde kendisinin bu tarikate müntesip olduğuna dair en küçük ima yoktur:

Mevlânâ sohbetinde sâz ile işret oldu
Ârif manâya daldı çün biledir ferişte
Yûnus aydur Mevlânâ epsem otur yerinde
Bu sohbete döymeyen sonra savaşgan olur
Mevlânâ Hudavendgâr bize nazar kılalı
Onun görklü nazarı gönlümüz aynâsıdır

Yûnus Emre bir beytinde şu tarikat şeceresini sıralar:

Yûnus’a Tapduğ u Saltuğ u Barak’dandır nasîb
Çün gönülden cûş kıldı ben niçe pinhân olam

Bu beyite göre Yûnus, Tapduk’a, Tapduk, Barak Baba’ya Barak da Sarı Saltuk’a müntesiptir. Tarihî kaynaklardan tespit edildiğine göre Barak Baba, Sarı Saltuk’un halifesidir. Barak Baba’ya ait bir risalede Saltuk’tan, “Saltuk Ata, Miskin Barak”27 şeklinde bahsedilmektedir. Yûnus, bu beytiyle kendini Sarı Saltuk’a bağlamakla birlikte, gerek Barak Baba’nın ve gerekse Sarı Saltuk’un tarikatları bilinmemektedir.

Kaynaklara göre Tokat’ın köylerinde doğan Barak, Moğollar tarafından elçilikle gönderilmiş; Giylân’da öldürülmüştür (707/1308). İsmi, Eflakî’nin Menâkıbü’l-Ârifîn’inde de geçmektedir. Bu eserden öğrendiğimize göre, Barak, Mevlânâ devrinde yaşamış olup Konya’ya da uğramıştır.28

Vilâyetnâme'de Barak Baba, Hacı Bektaş-ı Velî'nin halifesi gösterilmektedir.29 Gölpınarlı'ya göre Barak Baba, Sarı Saltuk ve hatta Tapduk Emre, Bektaşî değil, Babaîler zümresinden bâtınî inançlara sahip kişilerdir.30

Sarı Saltuk, Seyyid Mahmud Hayranî'ye mensuptur. İbn Batuta'da, bu şeyhten şeriata uymayan bazı fikirlerin nakil ve rivayet edildiği kayıtlıdır. Bu zat M. 1263 senesinde Rumeli'ye geçmiş, pek çok fetih hareketinde bulunmuştur. Adı Şerîf Hızır'dır.31

Bilindiği gibi, Anadolu'nun Türkler tarafından fethiyle birlikte, en uç köşelerde bile, ribatlar; tekke ve zâviyeler inşa edilmiş, bu topraklar üzerinde mühim bir tasavvufî tesir vücuda gelmiştir. Söz konusu fütûhât yıllarında, sûfîler, en faal grubu teşkil etmekteydiler. Kaynaklarda kendilerinden Abdâlân-ı Rûm, Kalenderân-ı Rûm, Bacıyân-ı Rûm, ve Ahîyân-ı Rûm diye bahsedilen gruplar, hiç şüphesiz birer sûfî teşkilatıdırlar. İşte Barak Baba ile Sarı Saltuk Anadolu fütûhatında bulunmuş Abdâlân-ı Rûm'dan iki kolonizatör Türk sûfîsi olabilir.

Yûnus Emre'nin Bektaşî olabileceği hususunda da muhtelif fikirler ileri sürülmüştür. Bazı kaynaklarda Hacı Bektaş-ı Velî'ye bağlanan Yûnus, Hacı Bektaş'ın Ahmed Yesevî'yle münasebeti yönüyle bir Yesevî müntesibi veya muakkibi gibi değerlendirilmiştir. Gerçekten de Ahmed Yesevî'nin Hacı Bektaş-ı Velî'ye derin bir tesiri vardır. Bu tesiri anlamak için sadece Hacı Bektaş Vilâyetnâme'sine bir göz atmak yeter. Bu eserde, Ahmed Yesevî'den son derece hürmetle bahsedilmekte, O'nun için "Doksan dokuz bin Türkistân Pîrinin Ulusu" ve "Pîrlerin pîri" gibi övgü dolu sıfatlar bulunmaktadır. Hacim Sultân Vilâyetnâmesi dışındaki bütün Vilâyetnâmeler, Hacı Bektaş'ın, Ahmed Yesevî'nin halifesi Lokman Perende'ye müntesip olduğunu yazarlar. Hacım Sultân Vilâyetnâme'si ise, Onu doğrudan Ahmed Yesevî'ye bağla

maktadır.32 Ahmed Yesevî'nin 1166 yılında öldüğünü, Hacı Bektaş-ı Velî'nin ise 1210 yıllarında doğduğunu göz önünde bulundurursak, Hacim Sultân'ın verdiği bilgilerin doğru olmadığı anlaşılır. Ayrıca, Vilâyetnâme'de Hacı Bektaş-ı Velî'yi Anadolu'ya göndere kişinin Ahmed Yesevî olduğu belirtilir ve şöyle denir:

"Ahmed Yesevî, biz yokluk yurdunda eğlenmeyiz, âhirete gideriz. Var seni Rûm'a saldık. Sulucakarahöyük'ü sana yurt verdik. Rûm Abdâllarına seni baş yaptık, dedi. Hacı Bektaş-ı Velî ertesi gün, gün doğarken Ahmed Yesevî'den izin alarak yola düştü."33

Bu ifadelerden hareket edilirse, Hacı Bektaş-ı Veli'nin doğrudan Ahmet Yesevî'nin dervişlerinden olduğunu kabul etmek mümkün olmayacaktır. Fakat bu manevî bağ doğru ise, Yesevî ile Hacı Bektaş arasında Lokmân Perende ile birlikte bir kaç tane daha halife olmalıdır. Şu da var ki, Yesevî ile Hacı Bektaş'ın alakası sadece Vilâyetnâme'deki bilgilerden ibaret değildir. Bu silsile, özellikle fikrî yönden de ele alınabilir. Yesevî'nin Divân-ı Hikmet ve Fakr-nâme'sindeki fikirler, Hacı Bektaş tarafından bilhassa Makalât ve Kitâbü'l-Fevâid'te tekrâr edilmektedir.

Bu eserlerden Yesevî'nin Fakr-nâme'si, "Dört kapı-Kırk makam" tertibi üzere kaleme alınmıştır.34 Hacı Bektaş-ı Velî'nin "Makalât"ı35 da Fakr-nâme tertibiyle yazılmış olup, belki, O'nun şerhi mahiyetindedir.

Yûnus Emre, şiirlerinde doğrudan Hacı Bektaş'tan söz etmez. Fakat Vilâyet-nâme'de, Yûnus'un mürşidi Tapduk Emre'nin Hacı Bektaş halifesi olduğu söylenir. Yûnus, bu esere göre, evvelâ Hacı Bektaş-ı Velî'ye, daha sonra da Tapduk Emre'ye gitmiş ve "Tapduk'un tapusunda" kemâl bulmuştur. Ayrıca, Makalât'ı inceleyen Esat Coşan'ın da haklı olarak belirttiği üzere "Türk Edebiyatının en büyük şairlerinden olan Yûnus Emre'nin şiirleri, Hacı Bektaş'ın düşünceleri ile aynı düşünceleri açıklar.

O da Hacı Bektaş gibi, dört kapıdan, kırk makamdan, ibadetten, yetmiş iki millete saygı gösterilmesinden, insanda bulunan şeytanî güçlerle İlahî güçlerin bitmeyen savaşından, iyi ve kötü huyların askerlerinden söz eder. Yûnus'un Risaletü'n-Nushiyye adlı eserine de bazı ilâvelerin yapıldığını kabul eden kimseler, Onun yukarıda bahsettiğimiz düşünceleri açıklayan şiirlerinin divânına sonradan girdiğini savunsalar da, doğrudan doğruya veya dolaylı yollardan olsun, Hacı Bektaş ile Yûnus arasında geçmişte kurulmuş samimî ilişkiler inkâr edilemez."36

Şurası muhakkaktır ki, Yûnus'un bağlı olduğu silsile dört kapı kırk makam esasına göre seyr ü sülûku benimsemiştir. Yûnus, divânından aldığımız aşağıdaki beyitleriyle fikren Hacı Bektaş'a ve Yesevî'ye bağlı olduğunu göstermektedir:

Şerîat tarîkat yoldur varana
Ma'rifet hakîkat ondan içeri
Kırk bin kırk dört tabakât meşâyıh evliyâlar
Dört kapıdır kırk makâm dem evliyâ demidir
Evvel kapı şerîat geçse andan tarîkat
Gönül evi ma'rifet aşk hakîkat içinde

Hacı Bektaş-ı Velî ile Yûnus Emre'nin eserlerinde görülen bu fikrî benzerlik, Yûnus'u, Hacı Bektaş vasıtasıyla Ahmed Yesevî'ye bağlamaktadır.

Hacı Bektaş Vilâyetnâme'sinde, Yûnus'un mürşidi Tapduk Emre, Hacı Bektaş-ı Velî'nin halifesi şeklinde gösterilir. Yûnus'un âdâb ve erkân anlayışından, bu görüşün doğru olduğu anlaşılmaktadır. Yûnus, Tapduk Emre adlı bir gönül erine bağlı olduğunu divânının on yedi ayrı beytinde dile getirir. Özellikle şu beyitler, Yûnus'un, Tapduk Emre'nin dervişi olduğunun birer delilidir:

Tapdug'un tapusunda kul olduk kapusunda

Yûnus miskîn çiğ idik pişdik elhamdülillah

Aşk sultânı Tapduk durur Yûnus gedâ bu kapuda

Gedâlara lutf eylemek hem kâidedir sultâna

Yûnus Hakk'a bilişeli cân u gönül verişeli

Şol Tapduk'a erişeli gizli râzım açar oldum

Tapduk aydur bu Yûnus'a bu aşk Hakk'a erse gerek

Kamulardan o yücedir ben ona nice ereyim

Yûnus bir doğan idi kondu Tapduk koluna

Ava şikâre geldi bu yuva kuşu değil

Kaynaklarda Yûnus'un Tapduk Emre dergâhında kırk yıl hizmet ettiği bildirilmektedir.37 Bu rivayetteki kırk sene hizmet kültü esasen manevî olgunluğu ifade eder. Yûnus, kanaatimizce Tapduk'un ocağında yetişen bir sûfî olmakla birlikte, kendisi doğrudan irşadla görevli bir mürşid değildir. Fakat bu hüküm, O'nun sadece bir post-nişîn olmadığını belirtmek içindir. Yoksa, Yûnus Emre ilâhîleriyle gezdiği her mekânda "Baba Tapduk manâsını saçmış" bir erendir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı gibi, Yûnus'un tarikati ve mürşidi hususunda kaynaklar ve araştırmalar yetersiz kalmaktadır.

Bu konuda şimdilik, denebilir ki, Yûnus Emre, Mevlânâ'ya zihnen bağlıdır. Fakat Mevlevî olup olmadığı belli değildir. Bektaşî an'anesine göre Hacı Bektaş'a bağlı olan Tapduk, Yûnus'un yetişmesinde en önemli şahsiyetlerden birisidir. Ancak, Tapduk'un kimliği de tam olarak aydınlatılmamıştır. Diğer taraftan Yûnus için "bâtınî" diyenler de çıkmıştır. Ancak, divânında bu konuda delil gösterilebilecek bir ifade yoktur. Dolayısıyla Tapduk Emre, bâtınî bir tarikatin mürşidi olamaz. Ancak bu ifade, gerek Yûnus'un ve gerekse Tapduk Emre'nin meşrep itibariyle "Kalenderî" olmadıkları anlamına da gelmez. Pek tabiîdir ki, her erkânda "Kalender Melâmî" bir meşrep bulunabilir. Nitekim divân dikkatlice

incelendiğinde görülecektir ki, Yûnus Emre bir zaman “melâmet hırkası”nı giymiştir. Ancak, Yûnus’ta tam bir melâmet yoktur. Bu meşrep onda geçici bir hâl şeklinde tecellî etmektedir. Şu durumda Yûnus Emre’nin tarikatı hakkındaki tartışmalar yeni belgeler ortaya çıkmadıkça sürüp gidecektir.

Yûnus Emre’yle ilgili en çok tartışılan hususlardan birisi de vefatı ve mezarı meselesidir. Bayezıd Devlet Kütüphanesi’ndeki tarihî belgeden anlaşıldığı kadarıyla, şairimiz, M.1320-1 yılında 82 yaşındayken vefat etmiştir. Mısralarında kendisini “Şairler kocası” veya “Âşık koca” ibareleriyle tanıtan Yûnus’un, uzun bir ömür sürdüğünü anlıyoruz. Ne var ki, bu uzun ömürlü şairin nerede vefat ettiği ve mezarının nerede bulunduğu kesin olarak bilinmemektedir. O’nun mezarı veya makamı, bazı tarihî kaynaklarda veya halk rivayetlerinde çeşitli yerleşim merkezlerinde gösterilegelmiştir. Yûnus’u çok seven halk, O’nun kudsiyetinden feyz almak için birçok makam icat ve ihdâs etmiştir.

Bunlar, Sivrihisar (Sarıköy), Karaman, ve Ortaköy’deki mezar veya makamlardır. Bursa’daki Yûnus merkadinin ise, Âşık Yûnus adlı Yûnus Emre muakkibi bir başka mutasavvıf şaire ait olduğu söylenmektedir. Şâirin bunlardan başka Kula’da, Erzurum Dutçu (Düzcü) Köyü’nde, Isparta Keçiborlu’da, Afyon Sandıklı’da, Ünye ve Sivas’ta bir yol üzerinde ve hatta Azerbaycan’da makamları bulunmaktadır.38 Dikkat edilirse adı geçen yerler bilhassa Orta Anadolu bölgesinde yoğunluk kazanmaktadır. Bir Türkmen velîsinin bu kadar yerde mezar ve makamının bulunması düşündürücüdür. Şüphesiz, mezar olarak gösterilen yerlerin bir tanesi gerçek mezar, diğerleri ise makamdır. Yûnus’un bu kadar yerde yattığının söylenmesi, milletimizin Yûnus Emre’yi ne kadar çok sevdiğini açıkça göstermektedir. Elde ettiğimiz bilgiler ışığında -tarafsız bir anlayışla- diyebiliriz ki, bu makam ve mezarlar içinde gerçek mezar büyük bir ihtimalle Sarıköy’dedir. Yûnus’tan bahseden en eski kaynaklardan

Vilâyetnâme,[39] Nefahatü'l-Üns[40] ve Şakâyık Tercümesi'nde,[41] şâirimizin Kütahya Suyu'nun Sakarya Nehri'ne karıştığı yer yakınında, yani Sarıköy'de yattığı söylenmektedir.

Yukarıda, Yûnus'un mezarıyla ilgili görüşleri muhtasaran ele almış durumdayız. Görüleceği üzere, şâirimizin hakikî mezarının hangisi olduğu bilinmemektedir. Mevcut belgeler de yetersiz kalmaktadır. Yeni belgeler olmadan bu tartışmanın devam ettirilmesi lüzûmsuzdur. Şu da var ki, eldeki belgelerin herhangi birinin itiraz edilmesi mümkün olmadığı gibi, doğrudan kabul edilmesi de imkân haricidir.

Unutulmaması gereken bir husus da şudur; o devirde, Yûnus Emre adında birden çok kişi yetişmiş olabilir.

Nihayet kanaatimiz odur ki, Yûnus Emre'nin mezarıyla ilgili tartışmaların uzatılması yersizdir. Bu konu, yeni belgeler bulunana kadar sadece bilimsel araştırma yapanların arasında tartışılmalıdır. Amatör araştırmacılarca yapılan mahallî kavgalar bilimsel gerçeklermiş gibi yansıtılmamalıdır. Bilinmelidir ki, Yûnus Emre, aziz milletimizin sevgilisi olmuş bir aşk ve gönül adamıdır. O halkımıza asırlardan beri hayat veren bir nefes ve duygularımızın tercümanı olmuş bir sestir. Yûnus, bu yönüyle değerlendirilmelidir. Gerçekte Yûnus Emre gibi ölümsüz fikirleri olan kişilerin bizim için önemli olan cephesi, fikirleridir;

Ölen hayvân durur âşıklar ölmez

veya;

Ol dost ile benim işim ölüp dahi bitmeyiser

diyen yüce gönüllü bir insanın mezarıyla ilgili yersiz tartışmalar yapmak, doğru olmasa gerektir. Onu hakikaten anlayanlar; "Yûnus'un mezarı toprakta değil, gönüllerdedir" fikrinden hareket etmişlerdir. Aziz Bahtiyar Vahabzâde "Yûnus Emre'ye" ithaf ettiği şiirinde "bir yerde ölüp bin yerde doğan Yûnus" hakkında ne güzel diyor:

Bir yerde ölüp bes niye min yerde doğuldu
Aşkında yanırken yeniden bir de doğuldu
Şi’rindeki hikmetli satırlarda doğuldu
Bir yerde ölüp bes niye min yerde mezârı
Her gün kazılır çünki gönüllerde mezârı
Otlarda, çiçeklerde ve gönüllerde mezârı
Efsâne mi gerçek mi? Bu insân nice insân
Varlık sesidir kopmuş o Türk’ün kopuzundan

Yûnus Emre, bir de, başka Yûnuslarla karıştırılagelmiştir. Kuvvetli bir ihtimale göre,”Bizim Yûnus”tan sonra Âşık Yûnus mahlasını kullanan başka bir Yûnus-veya Yûnuslar daha yaşamıştır. Âşık Yûnus, Bursalı olup H. 843/M. 1439 senesinde vefat etmiştir. Vefatına “‘Âşık¨ Yûnus Emre” ve “Gülşen-i tevhîd” terkipleriyle tarih düşürülmüştür. Bir Kübrevî dervişi olan Bursalı Yûnus, şiirlerinde Emir Sultan Hazretlerini övmektedir. Mezarı, XVII. asır Halvetî mutasavvıflarından olan Niyazî-i Mısrî tarafından bulunmuştur.42 “Şol cennetin ırmakları”; “Dertli ne ağlayıp gezersin burda”; “Sordum sarı çiçeğe”; “Adı güzel kendi güzel Muhamed”; “Dertli dolap” gibi çok tanınmış olan bestelenmiş ilâhîlerin sahibi, Âşık Yûnus’tur. Bu şairin kimliğiyle ilgili çok az bilgiyi Niyâzî-i Mısrî menâkıbını anlatan Vâkıât-ı Mısrî, Gülzâr-ı Mısrî, Tuhfetü’l-Asrî fî-Niyâzî-i Mısrî adlı eserlerde, ayrıca Abdüllatif Gazzî’nin “Hulâsatü’l-Vefeyât’ında rastlamaktayız.43 Âşık Yûnus’un Bursa’da Karaabdürrezzak mahallesindeki kabrinde, Bizim Yûnus’a ait bir de makam vardır.

Varlığından bahsedilen bir başka Yûnus ise, Osman Fazlî Atpazarî’nin dervişlerinden olup XVIII. asrın ilk yarısında yaşamıştır. Hakkında pek fazla bilgi bulunmayan bu şairin hece vezniyle basit ilahiler yazdığı sanılmaktadır.44

Bilinen bu iki Yûnus'tan başka, Yûnus Emre'yi takip ve taklit eden başka Yûnuslar da olabilir.

Bizim Yûnus'un şiirlerinin kesin olarak tesbit edilememesinin bir sebebi de, kendisinden sonra onunla aynı mahlâsı kullanan şairlerin şiirlerinden kaynaklanmaktadır. Gerçekten de, pek çoğu besteli olan Yûnus tapşırmalı şiirler, daima Bizim Yûnus'a mâl edilegelmiştir. Bu husus, Yûnus'un şiir tarzının da gücünü göstermektedir.

Yûnus Emre'nin

Menkabevi Hayatı

Yûnus Emre'nin tarihî kişiliği menkabeler içinde kaybolup gitmiştir. Kaynaklar O'ndan bahsederken daima rivâyetleri aktarmaktadır. Bu sebeple, Yûnus'un hakiki kimliğini araştırırken menkabelerden hareket etmek zarurî olmaktadır.

Yûnus'un destanî hayatı daha çok Hacı Bektaş-ı Velî "Vilâyetnâme"sinde kayıtlıdır. Bu eserde Yûnus'un, Hacı Bektaş-ı Velî huzuruna gidişi anlatılırken şöyle deniliyor:

"Hacı Bektaş-ı Velî, Horasan diyârından Rûm'a gelip yerleştikten sonra velîliği ve kerâmetleri etrafa yayıldı. her taraftan mürid ve muhibler gelmeye, büyük meclisler kurulmaya başlandı. Fakir halli kimseler gelir, nasib alır giderlerdi. O zaman, Sivrihisar'ın şimâl tarafında Sarıköy denilen yerde Yûnus derler bir kimse var idi. Gâyet fakir halli olup ekincilik ederdi. Bir vakit kıtlık oldu, ekinden bir nesne hâsıl olmadı. Yûnus, erenlerin bu güzel vasıflarını işitti. Herkesin bu kapıdan boş dönmemesi dolayısıyla bir bahane ile gidip kifâf denecek kadar bir şeyler istemeği düşündü. Eli boş gitmemek için öküzüne dağdan alıç yükleyip Sulucakarahöyük'e doğru yola koyuldu.

Karahöyük'e varınca, Hacı Bektaş-ı Velî huzuruna çıktı, armağanını sunup "ben fakir bir kimseyim, bu yıl ekinimden bir nesne alamadım,

ümiddir ki, bu yemişi kabul edip karşılığında buğday veresiniz, aşkınıza kifâf edelim" dedi. Hacı Bektaş, "öyle olsun" diyerek abdâllara işaret etti, alıcı alıp, paylaşıp yediler, Yûnus bir kaç gün orada eğlendi. Gidecek olunca, Hacı Bektaş'a haber verdiler, O da, "sorun bakalım ne ister buğday mı, nefes mi verelim? " dedi. Sordular, Yûnus "ben nefesi neyleyeyim, bana buğday gerek" diye cevap verdi. Yûnus'un cevabını Hacı Bektaş'a bildirdiler. Hünkâr, "varın Yûnus'a söyleyin, alıcının her tanesi için bir (iki) nefes verelim" buyurdu. Yûnus dedi ki: "Ehil-ıyalim var, nefes karın doyurmaz, lutfederse buğday versinler kifâf edelim."

Bu sözü Hacı Bektaş'a arzeylediler. Bu defa "varın söyleyin, alıcının her çekirdeği başına on nefes verelim" dedi. Yûnus bu söze karşılık yine: "Ben nefesi neyleyim, çoluğum çocuğum var, bana buğday gerek" diye ısrar etti. Razı olmadı. Hacı Bektaş, dilediği kadar buğday verilmesini emretti, öküzüne yüklediler.

Yûnus vedâ edip yola koyuldu. Köyün aşağı ucunda olan hamamın öte başındaki yokuşu çıkınca aklı başına geldi. Şöyle düşündü: "Vilâyet erine vardım, bana nasib sundular alıcımın her çekirdeği başına on nefes verdiler, kâil olmadım. Ne olmayacak iş ettim, gâfil oldum. İmdi bu buğday bir niçe gün içinde tükenür, nefes ise ölünceye dek tükenmez. Ola ki, himmet ettikleri nasibi vereler". Yûnus dönüp tekkeye geldi. Buğdayı öküzün arkasından indirdi. Halifeleri bu hali görüp Yûnus'a "niçün geri geldün" diye sordular. Yûnus, "Bana buğday gerekmez, o himmet olunan nasibi versinler" dedi. Yûnus'un ahvali Hacı Bektaş'a arzedildi. Hacı Bektaş buyurdu ki;

"O şimden sonra olmaz. Biz o kilidin anahtarını Tapduk Emre'ye verdik, varsın nasibini O'ndan alsın. Yûnus'a bunu buyurdular. Bu söz üzerine Yûnus yola koyuldu. Tapduk Emre'ye geldi. Hacı Bektaş'ın selâmını söyledi, vâki olan hâli anlattı. Tapduk Emre "Safa geldin, hâlin

bize ma’lûm olmuştu; hizmet et, emek yetir, nasibini al” dedi. Yûnus dedi ki; “Ne hizmet var ise yapalım!”

Tapduk’un tekkesi’nin ardında dağ vardı. Tapduk, Yûnus’u dağdan odun getirme hizmetine koştu. Yûnus her gün dağdan odun getirir oldu. Odunu sırtına vurup getirirdi. Amma, yaşını ve eğrisini kesmezdi. “Erenler meydanına eğri yakışmaz” derdi. Tam kırk yıl bu hizmeti gördü.

Günlerden bir gün Anadolu (Rum) erenleri Tapduk Emre’nin tekkesine geldiler. büyük cemaat oldu. Meclis kuruldu. O mecliste Yûnus-ı Gûyende derler bir kimse vardı. Yûnus da orada idi. Tapduk Emre cezbelenip hâllenince Gûyende’ye, “Yûnus, söyle!” dedi. Gûyende işitmedi. Tekrar “Yûnus şevkımız var, sohbet eyle işitelim” dedi. Yûnus-ı Gûyende yine işitmedi. Üçüncüsünde de Gûyende’den haber çıkmayınca, bu sefer ikinci (Bizim) Yûnus’a dönüp;

“Yûnus, vakit oldu, o hazinenin kilidini açtık, nasibini alıverdin, sen söyle! Bu mecliste sohbet eyle. Hünkâr varlığının nefesi yerine geldi” dedi. Yûnus’un gönlü açıldı, gözlerinden perde kalktı, şevk denizine düştü. Ağzını açıp inci ve cevâhir saçtı. İlahî hakikatlerin sırlarından, inceliklerinden öyle sohbet eyledi ki, işitenler hayrân kaldılar. Sonra o ne söylediyse hepsini kaleme aldılar Ulu bir dîvan oldu. Hâlâ, mezarı Sivrihisar civarında doğduğu yere yakındır”.45

Yûnus Emre’nin destanî hayatı kendi çağından günümüze kadar özellikle sûfî çevrelerde “bir sâlik modeli” olarak sürekli anlatılmıştır. Bu özellik, şiirleri için de geçerlidir. Onun şiirleri, sâliklere gerek usûl (erkân) öğretiminde ve gerekse aşk ve irfân telkin eden özellikleri yönüyle asırlardan beri okunmuş ve okunmaktadır. XVI. Asır Halvetî şairlerinden Elmalılı Vâhib Ümmî’nin; “Biz Yûnus’un sebakın evliyâdan okuduk/Gizli değil belliyiz şimdi zamân içinde” beytinde bahsettiği “Yûnus’un sebakı”,

Onun divânı ve fikirlerinden başka bir şey değildir. Bu beyit, Yûnus Emre'nin şöhretini ve tesirini üç asır sonra açıkça göstermektedir.

Şâirimizin bir kısım rivayetlerini XVI. asırda yaşayan Mehmed Üftade (ölm. 1580) anlatmış, bunları dervişi -sonra post-nişîn- Aziz Mahmud Hüdayî (Ölm. 1628) "Vâkıât" adıyla Arapça bir eserde derlemiştir. Vâkıât'taki rivayetler, Yûnus Emre'nin "Vilâyetnâme"deki menâkıbını tamamlar gibidir. Hüdâyî'nin aldığı notlara göre, Yûnus'un mürşidi Tapduk Emre "Şeşta" çalardı. Bir gün yanında birisi vardı. Tapduk gene şeşta çalmaya başladı. Şeştanın sesi adama dokundu, cezbelendi, san'atını bırakıp Tapduk'a derviş oldu.46

Vakıat'taki rivayetlerin birinde, Yûnus Emre'nin, Tapduk Emre'ye otuz yıl hizmet ettiği, tekkeye odun taşıdığı ve nihayet şeyhinin kızıyla evlendiği yazılıdır:

"Yûnus Tapduk'a otuz yıl sadakatla hizmet etti. Odun taşımaktan sırtı yara oldu. Fakat kimseye belli etmedi. Şeyhi onu severdi. Bu, öbür dervişlere ağır geldi. Şeyhin kızını seviyor da onun için bu ağır hizmete katlanıyor, dediler. Bu dedi koduyu Tapduk'a duyurdular. Tapduk, Yûnus'un hâlini bilirdi. Onları doğru yola getirmek, şüphelerini gidermek için, bir gün Yûnus'a tekkeye hep düzgün odun getirmesinin sebebini sordu. Yûnus, "doğru olmayan bu kapıya layık değildir", diye cevap verdi. Tapduk "söyle Yûnus'um söyle!" dedi. Yûnus bu nefesin bereketiyle şâir oldu. Sonra Tapduk, ihvân yalancı olmasınlar, utanmasınlar, diye kızını da Yûnus'a verdi. Bu kız Kur'ân okurken akan sular durur, dinlerdi."47

Vâkıât-ı Üftâde'de anılan bir başka rivayette de, Yûnus, otuz sene hizmetten sonra sülûkumu tamamlayamadım, zannıyla tekkeden ayrılmış ve fakat yolda rastladığı yedi er ve onlarla yaşadığı olağanüstü hâllerle gafletten uyanmıştır. Üftade bu hatırayı şöyle nakleder:

“Yûnus Tapduk’a otuz yıl hizmet etti. Fakat kendisine bâtın âleminden birşey açılmamıştı. O da kaçıp dağlara, kırlara düştü. Bir gün bir mağarada yedi ere rastladı, onlarla arkadaş oldu. Her gece onlardan biri dua eder, duası bereketiyle bir sofra yemek gelirdi. Nevbet Yûnus’a geldi, O da, duâ etti: “Yâ Rabbi, benim yüzümü kara çıkarma. Onlar kimin hürmetine duâ ediyorlarsa, Onun hürmetine beni utandırma,” dedi. O gece iki sofra yemek geldi. “Kimin yüzü suyu hürmetine duâ ettin”, diye sordular. “Önce siz söyleyin” dedi. Onlar, “biz Tapduk Emre’nin kapısında otuz sene hizmet eden erin hürmetine dua ederiz” dediler. Yûnus bunu duyunca hemen geri döndü ve doğru gelip Ana Bacı’ya sığındı. “Aman beni bağışlat” dedi. Ana Bacı dedi ki: “Tapduk, sabah namazına abdest almak için çıkar. Kapı eşiğine yat. Üstüne basınca bu kim diye sorar. Ben, “Yûnus” derim. “Hangi Yûnus? ” derse bil ki, gönlünden çıkmışsın! “Bizim Yûnus mu” derse ayaklarına kapan, kendini bağışlat. “Yûnus Ana Bacı’nın dediği gibi eşiğe yattı. Tapduk Emre’nin gözleri görmezmiş. Ana Bacı koluna girer, abdest almağa götürürmüş, o sabah gene götürürken ayağı Yûnus’a değdi. Bu kim diye sordu. Ana Bacı, kapanıp suçunu bağışlattı.”48

XVII. asırda Bolu ve İstanbul’da yaşayan Bayramî şeyhlerinden Bolulu Himmet Efendi, “Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat” adlı Şa’bânî-Bayramî yollarının âdâbıyla ilgili olarak yazdığı eserinde, sülûkunu tamamlayamayan sâlikin celâl terbiyesinden geçirileceğini anlatırken Tapduk Emre ile Yûnus’un arasında geçen hadiseden örnek verip şöyle der:

“Yûnus’un Tapduk Emre hizmetinde iken dağdan odun getirmeğe gidip, şeyhimin ocağına eğri odun yaraşmaz, diye doğrusunu ararken, dağdan gelip, şeyh, niçin geç geldin, diye azim celâl edip Yûnus dahi, benim istikametimden şeyhin haberi yok diye gece olunca kaçıp üç günden sonra aslın duyup yine gelmesi gibidir. Zira, azizlerin Celâl ile terbiye ettikleri Cemâl ile terbiye ettiklerinden menzil ü maksûda tez yetişirler.”49

XVI. asır tezkirecilerimizden Pîr Mehmed Âşık Çelebi (ölm. 1571) Meşâirü'ş-Şuarâ adlı eserinde, Yûnus'un "Kullâb-ı cezbe ile âlem-i mülkden cenâb-ı melekûta çekilmiş, âlemin insân-ı kâmil ve feridlerinden" olduğunu söyler ve Onun, ümmîliğine işaret eder. Yûnus Emre, Âşık Çelebî'ye göre hâl diliyle konuşup şiir söyler. Âşık Çelebî şöyle diyor:

"Mervîdir ki, her bâr ki, okumak kasd etmiş, hurûf-ı tehecciyi tamâm etmeğe dili dönmemiş ve âyîne-i kalbi küdûrât-ı nukûş u hutûtla dolmuş. Bedihaten bu beyti demiş:

Nazar eyle itiri

Bâzâr eyle götürü

Yaradılanı hoş gör

Yaradandan ötürü50

Yûnus Emre Divânı'nın eski yazmalarında bulunmayan bu dörtlük, halk ağzında şu şekle girmiştir.

Elif okuduk ötürü

Bâzâr eyledik götürü

Yaradılanı severiz

Yaradandan ötürü

Abdülbaki Gölpınarlı, Şerafettin Yaltkaya'dan alıp faydalandığı bir Mecmua'da Yûnus'la ilgili bazı rivayetlere rastlamıştır. Bunları değerlendirirken şöyle diyor:

Gülşenî Hasan Sezaî halifesi Mustafa Efendi'den hilafet alan ve 1802'de İstanbul'da ölüp Hasekî'de şeyhi bulunduğu Başçı Mahmûd Tekkesi'nin avlusuna gömülen Mehmed Saîd Efendi'nin Mecmûa'sında Yûnus'a ait şu rivayetler var:

"Şeyh Yûnus Emre Hazretleri duâyı ve niyâzı böyle buyururlarmış ve icâbet vâki olurmuş deyü kudemâdan istima' eyledik. Teberrüken bu mahalle kaydolundu:

Binbir adlu bir Allah

Yüz bin adlı yâ Sübhân

Bir iş düştü bir dermân

Sen yarı kıl yâ Rahmân

Cenâblarından duâ niyaz edenlere böyle buyurmuş k.s.”

Gene aynı Mecmûa’da Niyâzî-i Mısrî’nin (Ölm. 1694) Yûnus Emre’ye atfedilen:

Çıkdım erik dalına anda yedim üzümü

Bostân ıssı kakıyıp dir ne yersin kozumu

matlalı şathiyeyi şerhederken, “Allah’ım, sen bizi, keremler sahibi emin sevgili Muhammed’in hürmetine, tam gerçeğe ulaşanlardan et. Sapıklıkta kalanlardan etme.” şeklinde Arapça bir dua okuduğu kaydediliyor.”51

Köstendili Şeyhî Süleyman Efendi, (Ölm. 1819) telif ettiği “Bahrü’l-Velâye” adlı velîler tezkiresinde, Tapduk Emre’den, Yûnus’tan, şiirlerinden ve tekkeye taşıdığı odunlardan söz ettikten sonra şu rivâyeti anlatır:

“Naklolunur ki, Mevlânâ Rûmî demişdir ki, İlahî menzillerin hangisine çıkdımsa, bir Türkmen Kocası’nın izini önümde buldum, O’nu geçemedim. Bundan murâdları Yûnus Emre’dir.”52

Bir halk rivayetinde, Yûnus’un üç bin şiir söylediği, fakat Molla Kâsım adlı bir zâhidin, bu şiirleri şeriata aykırı bulup tahrip ettiği söylenir. Bu rivâyete göre, Molla Kâsım, şiirleri ele geçirip bir su kenarına oturur. Bin tanesini yakar; bin tanesini de suya atar. Kalan bin şiiri okumaya başlayınca, şu beyitle karşılaşır:

Dervîş Yûnus bu sözü eğri büğrü söyleme

Seni sıgaya çeken bir Molla Kâsım gelir

Beyti okuyan Molla Kâsım, şaşırır, tevbeye gelir ve Yûnus’un velâyetine inanır. Ne var ki, iş işten geçmiştir. Elde sadece bin adet şiir kalmıştır.

Halk şimdi yakılan şiirlerin gökte melekler tarafından; suya atılan şiirlerin balıklar tarafından ve kalan şiirlerin de insanlar tarafından okunduğuna inanır.53

Bir başka rivayet ise şöyledir:

“Yûnus feyiz alamadım diye şeyhinden ayrıldıktan sonra, karşılaştığı dervişlerle başından geçen mâcerâ üzerine kendi mertebesini anlamış, şeyhinin büyüklüğünü tasdik ederek dergâha dönmüş ve eşiğine yatarak kendisini affettirmiştir. Fakat Tapduk, “mertebeni öğrendin artık burada duramazsın, asâmı attığım yere gider orada ruhunu teslim edersin” demiş. Asâsını atmış. Yûnus bu asâyı tam beş sene aramış, sonunda Sarıköy’de bulmuş ve orada ölmüş.”54

Son olarak konuyla ilgili meşhur bir rivayeti daha kaydedelim:

Yûnus birgün Mevlânâ’ya; “Mesnevî’yi sen mi yazdın” demiş. Mevlânâ evet deyince, “uzun yazmışsın! Ben olsam: “Ete kemiğe büründüm/Yûnus diye göründüm” derdim, olur biterdi!” demiş.55

Yûnus Emre’nin Eserleri

Yûnus Emre’nin Risâletü’n-Nushiyye ve Divân-ı İlâhiyât olmak üzere, bilinen iki eseri vardır.56

Risâletü’n-Nushiyye

Bu eser, H. 707/M. 1307 yılında, mesnevî şeklinde yazılmış tasavvufî bir nasihatnâmedir.57

Risâle “Fâ’ilâtün/Fâ’ilâtün/Fâ’ilün” vezniyle yazılmış 13 beyitlik bir mesnevî ile başlar daha sonra bir mensur bölüm gelir. Asıl mesnevî, bu mensur bölümden sonra başlar. Metin, mensur kısımdan önce gelen giriş beyitleriyle birlikte 600 beyitten müteşekkildir. Asıl mesnevî “Mefâ’îlün/Mefâ’îlün/Fe’ûlün” vezniyle yazılmıştır. Aruz vezninin Türkçe’ye yeni yeni adapte edildiği bir devirde yazılan risale’de, bir hayli vezin aksamaları vardır.

Risâletü'n-Nushiyye, belli bir plana göre yazılmakla birlikte eserin üslûbu, Yûnus'un ilâhîlerine nisbetle daha az şiiriyet taşır. Bu mesnevîde ahenkten ve âşıkâne bir üsluptan söz etmek mümkün değildir. Fakat sembolizm mükemmeldir. Buradaki mefhumlar, mücerret olup, genellikle teşhis san'atıyla işlenmiştir. Didaktik bir tahkiye olan Risaletü'n-Nushiyye, insanın, insân-ı kâmil olma yolunda yaşadığı sülûk denilen manevî yolculuğunu anlatmaktadır. Yûnus, bu manâ yolculuğunu anlatırken devrin sosyal ve kültürel değerleriyle, mücâhede, aşk, muhabbet, kanaat, ıstırap gibi ledünnî hâllerin evrensel kavramlarını kaynaştırıp kısmen sembolik bir mesnevî kaleme almıştır.

Eserin mahiyeti kısaca şöyledir:

Baştaki on üç beyitlik kısımda Yûnus, insanın Allah tarafından nasıl yaratıldığını anlatır: İnsan, anâsır-ı erbaa ve cândan ibarettir. Anâsır-ı erbaa, insan ölünce, tekrar asıllarına dönerler. Huy; Cân (Ruh) ölmez, ebedîdir. İnsan bu dünyaya yaratılış sırrını öğrenmek için gelmiştir. İnsanın terkibindeki toprak ile sabır, iyi huy, Tanrı'ya dayanmak, halka iyilik etmek, izzet ve şerefini korumak; su ile arılık, cömertlik, lütufta bulunmak ve Tanrı'yla buluşmak sıfatları gelmiştir. Bu sekiz sıfata karşılık, in

sana, yel ile yalanın, riyânın, tizliğin ve nefsin; od ile de kibrin, şehvetin tama'ın ve hasedin geldiği bildirilir. Diğer taraftan insana cân ile de, izzet, vahdet, utanma ve hâl edepleri verilmiştir.

Görüldüğü gibi, maddî ve fânî beden ile manevî ve ebedî olan ruh mahiyetleri itibariyle biribirine zıttır. Beden insanı dünyaya bağlar. Rûh Tanrı'ya yükselmek ister. İnsanoğlu'nun hayatı bu sebeple dramatik bir durum arzeder. İnsanda beden hâline gelen dört maddî unsur, biribirine zıt ihtirasları doğurur.

Mesnevînin mensûr bölümü akıl ve bilgi konusuna ayrılmıştır:

Akıl, pâdişahın yani Tanrı'nın kadîmliği nûrundandır. Akl-ı ma'aş, akl-ı ma'ad, akl-ı küll olarak üçe ayrılır. Akl-ı ma'aş, dünyada geçim işlerini başarır; akl-ı ma'ad âhiret işlerini bildirir; akl-ı küll ise Tanrı tecellîsidir.

İmân, Tanrı'nın hidâyeti ışığındandır. O da üçe ayrılır; ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, Hakke'l-yakîn.

İlme'l-yakîn, yani bilgiyle elde edinilen iman, akıldadır. Ayne'l yakîn, yani manevî görüş (kalb gözü, mükaşefe) ile edinilen iman gönüldedir. Hakke'l-yakîn, yani buluş ve oluşla edinilen imân cândadır. Cân ile olan imân cân ile gider. Cennet, Tanrı'nın lütfu nurundandır. Cehennem, adaletinin tecellîsidir. Toprak Tanrı'nın nûru; su, hayâtı, yel (hava) heybeti; od (âteş) hışmının tecellîsidir. Toprakla suyun yeri Cennet'tir, yel ile âteşin yeri Cehennem.

Yel ve âteşle dokuz kişi gelmiştir. Bunların her biri binbaşıdır, bin ere hükmeder. Kime gelirse, onu, kendi yurduna götürmek isterler. Toprak ve suyla on üç kişi gelmiştir. Bunlar da binbaşıdır, her bir erinin hükmünde bin er vardır. Kime gelirse onu Cennet'e çekerler. Can ile gelen dört kişidir. Bu dört kişi can ile gelmiştir, can ile gider. Bunların biner eri vardır. Bunlarla olanlar, didara gark olurlar. Toprak ve su ile gelenler Cennet'e giderler. Âteşle, yelle gelenler, Cehennem'e giderler, Cân ile gelenler ise Tanrı'ya ulaşırlar. İnsanın hangi bölükten olduğunu bilmesi gerekir."

Eserin bu mensur bölümünden sonra manzum bölümler başlamaktadır. Manzum bölümlerde:

1- Ruh ve akıl (Beyit: 14-84)

2- Kibir ve Kanaat (Beyit: 85-184)

3- Buşu ve Gazâb (Beyit: 185-282)

4- Sabır (Beyit: 283-318)

5- Buhl ve Hased (Beyit: 318-459)

6- Gaybet ve Bühtân (Beyit: 459-589) konuları ele alınır.

Bütün bu kavramlar, destanî birer hikâye şeklinde ve zaman zaman alegorik bir üslûpla işlenmektedir. Bu arada sık sık, teşbih, mecâz ve özellikle teşhis san’atlarına başvurulur.

Birinci hikâye, ruh ve aklın şerhidir: Gönül, azîm bir cihandır. Nefis terkedilmeli, gönül denen azîm cihana gidilmelidir. İnsana iki sultan havale edilmiştir. Biri Rahmanî, diğeri ise şeytanîdir. Her ikisi de kişinin mülkünü ele geçirmek için mücadele ederler. İnsan bu sultanlardan hangisine bağlıysa, onun hükmüne girer. Bunlardan Rahmanî askerler on üç bin er (kişi) dir. Kolay kolay yenilmezler. Bir haşerata benzetilen nefis askerleri de, dokuz bin kişidir. Bunların atları daima eğerli yani savaşa hazır; yüzleri de karadır. Tabi ki, gayeleri, rûh askerlerine saldırmaktır. Yûnus, kişinin bu gruptan olmamasını tavsiye ederek;

Sakıngıl kim bulardan olmayasın

Ki nefs divânına yazılmayasın

der. Sultana, kadîmden âsî olan nefis haşerâtından kurtulmak için onu asmak gerekir:

Kadîmden nefsdir sultâna âsî

Bir urgandır hemân onun bahâsı

Yûnus’a göre, insanı iyi veya kötü bir yöne sevkeden mânevî kuvâ, sevgidir. Bir mısraında, “Çalabın dünyasında dürlü dürlü sevgi var” diyen şâir, insanın neyi severse ona iman ettiğine inanır:

Neyi severisen îmânın oldur

Niçe sevmeyesin sultânın oldur

Dünyevî ihtiraslar, bitip tükenmeyen arzular, hakikî sevgiye engeldir. Bu hususlar tama‘ kavramı etrafında uzun uzun anlatılır. Yûnus tama‘yı, düşenlerin içinden çıkamayacağı bir hapishaneye, yahut, vücut zindanındaki işkenceci ve acımasız askerlere benzetir. Bu askerler, zindana düşenin elini

ayağını zincire vururlar. Tamadan kurtulmanın tek çaresi “kanaat”a başvurmak; kanaat askerlerinden yardım istemektir:

Kana‘at fakrıla uş gele şimdi

Baka dur düşmene gör n’ide şimdi

Kanaat, Hâlik’ın cemâl sıfatlarındandır. Tama‘ askerlerinden daha kuvvetli olan Kanaat askerleri, uçar kuşlara benzeyen atlarıyla çevik birer gâzîdirler. Gönül şehrinin gerçek sahibi bunlardır. Şehri zapteden tama askerlerini kılıçtan geçirip, kurtarırlar. Şehir halkı, rahata kavuşur:

Kamu şehr ü kamu il râhat oldı

Nereye vardısa pür-ni’met oldı

Risâle’nin ikinci bölümü “Dâstân-ı Kibr” başlığı taşımaktadır. Yûnus, “kibr”i, dağ başlarında oturan ve yol kesen harâmîlere benzetir. Bu benzetme, diğer bazı benzetmelerle birlikte devrin sosyal hayatından alınmış anlamlı bir belge değeri taşımaktadır. Özellikle yarı göçebe bir hayat yaşayan Anadolu Türkünün başı “harâmîlerden dertlidir. Yûnus bu motifi içe dönük (soyut) bir malzeme olarak kullanır. Harâmî, nefsin bir sıfatı olan kibri temsil edince, bunun zıddı olan tevâzu ile birlikte

işlenir. Bu bölümde kibir, “dağ” sembolüyle verilir. Dolayısıyla tevâzu-Yûnus’un ifadesiyle aşaklık-dağın aksine “yer” (düz arazi, ova) kelimesiyle ifade edilir:

Niçe dura harâmî dağ başında

Girer bir gün ele yol savaşında

beytinde işaret edildiği gibi, nefis harâmîsi günün birinde yakalanacaktır. Bundan, kibirlenmekten vazgeçen kişinin tevâzuya ulaşacağı anlaşılır. Yûnus bu noktada, şöyle bir tavsiyede bulunur:

Sakıngıl olmagıl kibrile yoldaş

Kibir kandayısa onunla savaş

Yûnus, kibirli kişilerin özelliklerinden de bahseder. Ona göre, kibirli kişi erenlere eremez; özünün düşmanıdır, özünü göremez, Makamları “siccîn” (Cehennemde bir vâdi) dir. Ömrü kibirle yele verip, hebâ etmek doğru değildir. Kişiyi kibirden kurtaracak olan vasıta “akıl”dır.

Yûnus, yüksekten bakanlara “Yürü imdi meded iste akıldan” tavsiyesinde bulunur; onları alçak gönüllü olmaya çağırır. Kibir, eninde sonunda tevâzu (yer alçağı) tarafından yere indirilecektir. Yer alçağı, yani tevâzu sıfatı, kılıcını çekip kibir harâmîsinin üzerine gelir:

Kılıç tartup gelir yer alçağından

Kibir gördi anı kaçar dağından

Yûnus, kibir ve tevâzuyu ele aldığı bu bölümde, başka motiflere de başvurur. Su, alçaktan aktığı için, Yûnus’un aşaklık dediği, tevâzuyu temsil eder. Saflığın ve hayatın timsali olan su, yücelerden alçaklara akar gelir. Başka kaynaklarla birleşerek ırmak olur ve denize ulaşır. Deniz, ilâhî rahmet ve vahdetin, vücûd birliğinin remzidir. Rahmet ve vahdet denizine ulaşmak için tevâzu pınarlarının kaynayıp çoşması, birikip akması gerekir:

Bu alçaklık akuban ırmağ oldı

Ki bellidir denize varmağ oldı

Ne denli kuvvetli olursa pınar

Eremez denize ol yere siner

Akıp su alçağa suya katılır

Su suya erdi denize yetilir

Denize değin ırmağıdı adın

Ko andan ötesin denize daldın

Denize ulaşan kişi, “dür, sadef” yahut “gevher” bulacaktır. Bu kıymetli madenler, vahdet sırrı; diğer bir söyleşiyle mutlak hakîkat demektir:

Eden alçaklık ol gence sataşır

Yüce yer gözeden rence sataşır

Kibir konusu, alçaklık sıfatının kibri mağlup etmesiyle son bulur. Alçak (mütevazî) kişinin makamı “aşk yeri”dir:

Yûnus alçaklığı yavlak beğendin

Anun içün bu aşk yerine kondun

Aşk makamını bulanlar, “kamunun faydalandığı bir sebile” benzetilerek diğer konuya geçilir.

Eserin üçüncü bölümde “Buşu”, yani, gazab konusu işlenmektedir. Kişinin nefsî faaliyetlerinden olan öfke, tıpkı kibir gibi, rûhun güzelliklerini yok eder. Bu kötü sıfat da, “savaşçı” bir bahadıra benzetilmektedir:

Buşu derler bana benem bahadır

Düzenlik bozmağa her yerde hâzır

Yûnus, buşu adlı kötülükler saçan bahadırın özelliklerini anlatırken zaman zaman mübalağalı tasvirler de yapar. Buşunun hışmı o kadar fazladır ki, bu hışımla denizi ateşe verebilir:

Benim ileyime kim katlanısar

Kim hışmımdan deniz oda yanısar

Nereye varırsa baş kesilir. Buştuğu (öfkelendiği) anda herkesi öldürür. Önüne gelenin cânına kıyar. Yaratılmış hiçbir şey, buşuya karşı duramaz. Yüz bin er, gözüne “zerre” kadar görünmez. Bastığı yerde “ot bitmez”; hayattan eser kalmaz.

Yûnus, buşunun karakterini uzun uzun anlattıktan sonra, buşu-imân münasebetlerini açıklar. Gönlünde buşu olan kişinin imanı yoktur, diyerek gönül mülkünün bu sıfattan temizlenmesi gerektiğini belirtir:

Buşu kimdeyise îmânı gider

İmân gerekise varını gider

Buşu geliceğiz imân ne olur

Oda düşer yanar yâ cân en olur.

Kişi, buşudan kolay kolay kurtulamaz. “Sakıngıl buşudan ol gizlenipdir” mısraında belirtildiği gibi. buşu, faaliyetlerini gizli gizli devam ettirir. Bir yerde de, buşu “elinde asa, boynunda taylâsân” olan bir pîr şeklinde tasvir edilir. Hak esriği âşıklar, bu sinsi düşmana “eyvallah” etmezler. Çünki âşıklar. Allah sevgisiyle doludurlar. Kalblerinde, sultan olan Allah tecellî etmiştir.

Yûnus’a göre, buşu (öfke) dan kurtulmanın yolu “sabır”dan geçer. Bu bölümün sonlarına doğru şâir, buşuyu çeşitli benzetmelerle ele alıp işler:

Hırsıza benzetilen buşu, kalb evine girmiş, her şeyi yağmalamıştır. Bu arada, ev sahibi (cân) uyumaktadır:

Çü bâtın evini pes uğru aldı

Bu zâhir ‘amelin de taşra kaldı

Buşu denen uğru, hırsızlık ve yağmacılık yaparken, akıl, kalb evinin sahibi (rûh sultanı) ne yardım için koşar. Akıl, casuslarından aldığı bilgileri değerlendirir; düzenlik sağlamak için çavuşları vasıtasıyla asker toplatır. Bu arada, sarayın divânında konuşulup, tartışılan ve şikâyet edilen tek konu vardır; buşu:

Divânda söylenir bunca dün ü gün

Şikâyet buşudandır sözde her gün

Divânda alınan karara göre, sabıra, buşuyu tutması havâle edilir. Sabır, “İbrahim Edhem” misali, büyük cüssesi ve heybetiyle çıkagelir. Nihayet buşu ve askerleri, sabıra tahammül edemezler:

Yûnus sabr ile olur işin müyesser

Bulurum sabr ile bir mülk-i diğer

Eserin dördüncü bölümünde, sabır konusu daha geniş ele alınır.

Sabrın, her işinin iyilik olduğunu söyleyen Yûnus, sabırlı kişilerin büyük devlet bulan ulu kişiler olduğunu belirtir. Hz. Yûsuf, kardeşleri

tarafından atıldığı kuyudan sabırla kurtulmuş, yüce makamlara ulaşmıştır:

İşitdin Yûsuf'ı ol çâh içinde

Dururdu sabr ile ol mâh içinde

Bu kıssada söz konusu olan bazı motifler de semboliktir. Yûnus, Yûsuf'un içine düştüğü kuyu ile nefsi (beden) kuyunun kovası ile İlahî bir kurtuluş vesilesini, kervân ile rûh sultanını kasteder. Sabırlı kişinin yolu, tıpkı Yûsuf gibi velîliğe yahut nebîliğe uğrar. İlahî bir emanet olan sabır, insanın Tûr (tecellî) ve Mi'râc gibi tecellîlere mazhar olmasına vesiledir. Bu bölüm, sabrın buşuyu yok edeceği hükmüyle son bulur.

Eserin beşinci bölümünde de, "Buhl" ve "Hased" konusu işlenmektedir. Yûnus, bu iki hasleti yukarıdaki kavramlar gibi, "nefsanî askerler" olarak niteler. İnsan, buhl ve haset sıfatlarından Allah'ın yardımıyla kurtulur. Hasûd kişinin akıbeti kötüdür. Eli hiçbir şeye ermez; başkalarının kuyusunu kazmakla vakit geçirir. Fakat kazdığı kuyuya kendisi düşer. Bahîl de, kendi yediğini bile kıskanan hasîstir. Kazandığını kendisi için harcayıp biriktiren bu tip şöyle yerilir:

Kazancın kendinin kendüye vermez

Eli bağlı durur yemeğe ermez

Yûnus Emre, bahîl (cimri) ve hasûd (kıskanç) kişileri değerlendirirken psikolojik tahliller de yapar. Bunların dirliği azap içindedir. Bir yıl, on iki ayda huzursuz yaşayan kişilerdir; öğüt de dinmezler:

Hased birle buhûl sağışda değil

Bular merdûd olupdur işde değil

Bular ın birliğe ikrârı yokdur

Bulara her ne olsa ârı yokdur

Söz bahîllerden açılınca, Kârûn'dan bahsedilmeden geçilmez. Çünki Kârûn, hasîsliğin sembolüdür. Yûnus buna telmihen, "Bahîl olan kişi Kârûn'la kopar" der. Sonra Kârûn'un, malıyla; mülküyle, parasıyla nasıl

helâk olup gittiğini anlatır. Bu kıssadan alınacak ders bellidir: Mülk Allah'ındır. Kişi, kendisine emanet edilen mal ve parayı nasıl değerlendirirse değerlendirsin, bunları kendi irâdesiyle ne artırabilir ne de eksiltir. İnsana düşen, kazancının öşrünü vermesidir. Malını canından tatlı bilip Kârûn gibi yok olup gitmek, mahşerde boynu zincirle kalmak demektir:

Zekâtın vermeyenin hâli budur

Olur boynuna zencîr mâlı budur

İnsan mal ile zengin olmaz. Gerçek zenginlik gönül zenginliğidir:

Erin baylığı mâl ile değüldür

Niçe mâllıya yohsul diye gül dur

Yukarıda işaret edildiği üzere, buhl ve hased, yağmacı askerlere benzetilmektedir. Bu askerlerin talanlarından kurtulmak için, akıldan yardım istenir. Allah'ın emrine mutî olan akıl, gerçeğe ulaşmada bir vâsıta kabul edilmektedir. Akıl, rûh sultânına şu tavsiyede bulunur:

Gör imdi akl ana ne deyiser

Bize gelen hasedden el yuyısar

Rûh sultanı bu tavsiyeye uyarak, aklın yanına gider; ne yapması gerektiğini sorar. Akıl şöyle der:

Akıl aydur gel e bir gözlerin aç

Sehâvet kandayısa ol yana kaç

Buhl ve hasedden kurtulmanın sehavetla (cömertlik) mümkün olacağını öğrenen rûh, hayır-hasenât yaparak yüzündeki perdeyi kaldırır:

Tamâm oldı çü söz sehâvet erdi

Hasenât yüzünden nikâbı gitdi

Yûnus, bahîl konusunun sonunda, "terk"le ilgili bilgiler de verir. Terk, dünyevî ihtirasları gönüle doldurmamak demektir. Bekâya ulaşmak için terk makamlarını yaşamak gereklidir. İlim ve amel, terki yaşamaya yeterli

değildir. Tanrı, velîlere ve nebîlere “cân terki”ni emretmiştir. Nihayet sahîler (cömert), cândan; Cennet ve Cehennem kaygusundan geçmişler, Cemâl müşahedesine yönelmişlerdir. Onların gönüllerinde “tecellî balkımış”tır. Artık sahîlerin varlıkları “Hak katında edepten” ibarettir. Yolları da, “aşk yolu”dur:

Tarîk-ı aşka ne sermâye ne mâl
Bular aşk ile olmak oldı muhâl

Dünyada ölmeden önce ölen cömertler, hesaplarını vermişler, Hakk’a ulaşmışlardır.

Yûnus, buhl ve hasedden sonra, Gaybet (dedi-kodu) ve Bühtan (yalan) konusunu ele alır. Yûnus Emre’ye göre, bühtân, gaybet ve kin, akılla birlikte bulunamaz. Bu sıfatlar insana sonradan ârız olur. Bühtan ve gaybet, kınanacak huylardandır. Her iki sıfat mutasavvıfa göre “küfür”dür. Gaybet, kişinin ağzındaki hayza benzetilir:

Kişinin hayzıdır ağzında gaybet
Ki gaybet söyleyen bulmaya rahmet

Gaybet, insanı kendisinden uzaklaştırır. Başkalarının dedi kodusunu yapan kişi, bakışlarını maddeden manâya, dıştan içe çeviremez. Halbuki hakikatin kaynağı içimizde; özümüzdedir.

Dışarıya (maddeye, mâsivâya) takılıp başkalarıyla uğraşmak, vahdet şuurundan yoksun olmak demektir. Yûnus, her türlü kötülüğün nefsimizde başlayıp nefsimizde bittiğine kânidir:

İçeri gizlidir cümle yavuz hu
Gider gösterme kimseye anı yu

Tecellîye mazhar olmak için kalbi temizlemek şarttır. Bal, katran kabına konulmaz. Kalbi temizlemenin, damarlara saykal vurmanın yolu, tevhidden geçer. Hazineler, toprağın derinliklerinde bulunur:

Kaçan genc bulasın yer kazmayınca

Ya kalb sâfî mi olur kızmayınca

Yûnus'un bu mevzuda dile getirdiği "sa'y" (çalışma) ile kastettiği manâ, tevhid, tehlil ve ibadetten başka bir şey değildir. Esasen az bir gayret ile hakikat ele geçmez. Çok emek çekmek gerekir. Yûnus, eserinin bir yerinde hakikat kavramını "şeker" kelimesi etrafında geniş bir metaforla izah eder. Burada, şekerin tadıyla vuslattan duyulacak zevk özdeşleştirilmektedir. Zaten, Yûnus Emre, izah ettiği şekerin "manâ şekeri" olduğunu belirtir:

Şeker için değil sözümün ucı

Ne yediğim bilir manâ bilici

Diğer taraftan gaybet ve kin sahiplerinin hali içler acısıdır. Bu sıfatları en kötü huylardan kabûl eden Yûnus, gıybetçi ve kinci kişilerin gündüzlerini geceye benzetir. Onların gözleri hicap içindedir; kulakları da duymamaktadır. Gözleri gerçeği göremediğinden hırsıza benzetilmekte ve "göz uğrusu" denilmektedir.

Bütün inanç ve fikrini "Allah sevgisi" temeline oturtan Yûnus, göz ile sevgi arasında güzel bir münasebet kurar. İbret nazarı olmayanın kalbinde sevgiden eser yoktur:

Kamu sevgi tadın evvel göz alır

Onunçün hasreti gönülde kalır

Gözü görmez kişinin sevgisi yok

Bu gözlü kişiler sevi bile tok

Kişinin gözi neye baksa sever

Tekellüfsüz gönül ol yana akar

Gözü yok kişinin sevmek nesidir

Gönül kul eyleyen göz fitnesidir

Gerçekte, eşyâ âlemi bir tek nûrun esmâ ve sıfattan tezahürüdür. Bu sebeple, kâinâta manâ gözüyle bakanlar, Hakk'ı müşahede ederler:

Göz oldur kim müdâm ol cânı göre

Farîzadır kula sultânı göre

Varlık âlemi, bir tek nûrdan zuhûr edince, kin tutup gaybet edilecek bir varlıktan söz edilemez. Öyleyse insan, bakışlarını kendi içine çevirmelidir:

Farîza er kişiye kendi sözü

Bakar kendü yoluna kendi gözü

Yûnus, gaybetle birlikte "söz" konusu üzerinde de durur. O, Hak sözünden başka her sözün "ayruk söz" olduğunu söyler. Sözü hak olan kişi Hakk'ı duyar.

Gaybet, bühtan ve akıl konuları üzerinde durulan bu son bölüm, aklın doğruluğa gaybet evini yıktırmasıyla devam eder. Sonuçta, doğruluk ile dirilenler ebedî kalmayı başarır, müşahedeye gark olurlar.

Nihayet bu âlem bir tek nûrdur. Gaybet, kötü söz, hased, cimrilik insanı çokluğa sürükler. Halbuki:

Neye kim bakarsan ol yüzündür

Kime ne sanursan kendözündür

ve bunun hikmetini bilmek gerekir. Doğrular, kalb evinde iman çerağını yakmışlar; karanlığı, yani bütün nefsî sıfat ve arzuları sürüp çıkarmışlardır:

Çırâğı yakıcak karanu kaçar

Özü göyner bize nûr bâbın açar

Çırâk yandı delîl doğru bulundu

Ev aydın oldı vü uğru bilindi

Anlaşılacağı üzere, burada kalbteki çerâğ, iman; ev, kalb ve evi talan eden uğru (hırsız), şeytan (nefis) anlamında kullanılan birer mecazdır. Hülâsa, iman tam olursa, insan nefs-i emmareden kurtulur:

Çırâk dediğim îmân nûru mutlak

İmânlıya dîdârın gösterir Hak

Ol uğru dediğim şeytândır gezer

Ki dem-be-dem içinde fitne düzer

Görüldüğü gibi Yûnus Emre, Risâletü'n-Nushiyye'de, Hz. Peygamber'in davranış ve düşüncelerinden akseden tasavvufî ahlâkı, yahut seyr ü sülûk denilen manevî yolculuğu, insanın iç mücadelesini; kendini bilme ve bulma gayretini, bir toplum düzeninden hareketle, daha doğrusu Anadolu Selçuklu Türklerinin sosyal hayatından unsurlar alarak anlatır. Ele aldığı soyut dünya anlayışını somut örneklerle, hikâye diliyle ve nasihatçi bir anlayışla işler.

Devlet düzeni içinde sultanın fonksiyonlarını dikkate alarak, vücûd-ı mutlak olan yaratıcı (veya Kudsî rûh) yerine sultanı koyar. Ateş ve yel gibi unsurları teşhis ederek birer şahsiyet verir. Bunlara, vücuttan hükmeden birer kuvvet olmaları sebebiyle binbaşı mesabesinde düşünür: Emirlerine biner asker verir. Toprak ve su ile birlikte vücutta olumlu faaliyetler de bulunan üç hükümran vardır. Bu manevî kuvvetler de, emirlerinde biner er bulunan birer binbaşı konumundadırlar. Cân ile de dört kişi gelir. Bunlar da binbaşıdırlar ve emirlerinde biner er bulunur. Bu manevî kuvvetlere bağlı söz konusu her er, genel manâda iyilik ve kötülüklerin timsali olmaktadır. Anlaşılacağı üzere, iyi huyların esas ve temeli toprak ile suya: kötü huyların temeli de, ateş ve havaya bağlanmaktadır. Bu dört unsur arasında bir tezat (çatışma) olduğu da açıktır. Yûnus, unsurlar arasındaki bu tezadı, dost ve düşman askerleri arasındaki çatışmalarla anlatmaktadır. Sonra yine, hikâye ettiği bu mecazî ordu düzenini, realiteye uygun olarak bölüklere ayırır, şöyle seslenir:

"İmdi bilgil kim hangi bölükdensin?" Nihayet insan hangi bölüğün sözünü tutarsa o bölükten olacaktır. Yûnus Emre, gerçek saadetin nefis ordularından kurtulmakla bulunacağını söyler.

Eserde, ruh ve nefis arasındaki çatışma ele alınırken, akılla ilgili düşünceler de verilmektedir. Yûnus'un bu eserine göre akıl rûh sultanının -casus'a benzetilen- bir yardımcısıdır. Demek ki, akıl Allah'a vuslat için bir vasıtadır. Gaye değildir. Akıl, düşman, (nefis) ordularından aldığı bilgiyi ruh sultanına iletir. Ruh sultanı bu bilgileri sürekli değerlendirir. Burada tasavvufî bir ifadeyle söylemek gerekirse, Yûnus, ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne geçişi ifade etmektedir.

Zaman zaman işaret ettiğimiz gibi, mutasavvıf şâir, gerek nefsin, gerekse rûhun vasıflarından bahsederken yine çağın askerî anlayışına uygun olarak bir takım benzetmelere başvurur. Mesela rûh, cihanı esir alan nefis askerlerinin elinde "benzi sarı, dili tutulmuş, aklını kaybetmiş bir âciz" kişidir. Nefis askerleri ise, demir yürekli bahadır erlerdir. Bir başka yerde rûh sultanına bağlı erler, "ipek donlar giyinmiş, burak atlara binmiş, önlerinde yeşil bayrak" olduğu hâlde tasvir edilir.

Başka bir yerde "kibir", harâmîye benzetilir. Buna karşılık tevâzu, alçaklarda oturan insanlar gibidir.

Yûnus Emre, bu eserinde sultan, taht, şehir, il, dağ, ova, yer, binbaşı, er, sipahî, ev, uğru gibi şehir medeniyeti ve devlet teşkilatıyla ilgili kavramları mecazî de olsa, bol bol kullanmaktadır. Bundan, Yûnus'un akıncı bir toplum ile ekinci bir toplum hayatı arasında yaşadığı ortaya çıkmaktadır. Daha net bir ifadeyle, Yûnus şehir kültürünü tanıyan bir sûfîdir.

Eserde anlatılan sosyal olaylar, o devirde Anadolu Türk'ünün başından geçen, yaşanmış olan gerçek olaylardır. Yûnus Emre'nin, tasavvufî tekâmülü, yani seyr ü sülûku anlatırken eserinde realiteye uygun kıssalara baş vurması tesadüfî değildir. Derin konuları idrak etmekten yoksun, okuması yazması olmayan, Kur'ân ve sünnetle ilgili bilgileri şifahî yollarla öğrenen Anadolu halkı, Yûnus'un anlattığı ledünnî dünyadan başka türlü nasıl haberdâr olabilirdi? Ayrıca, Yûnus'un ilâhî ahlâkı, basit, anlaşılır ve

halkın hayatından alınan bazı kıssalarla anlatması sünnete de uygundur. “Din nasihattir” diyen Hz. Peygamber, insanlara akılları miktarınca konuşulmasını buyurmuştur. Yûnus, bu eserinde konu; üslûp ve gaye bakımından tamamen İslâmî-tasavvufî bir irşad sergilemektedir.

Risale’de, bilhassa teşhis san’atı üstündür.

Yûnus, Mesnevînin sonunda, telif tarihini kaydederek geleneğe uyar:

Söze târîh yidiyüz yidi idi

Yûnus cânı bu yolda fidî idi

(H. 707/M. 1307)

DİPNOTLAR

1 Mecdî Efendi, Şakâyık-ı Numaniyye Tercemesi, İstanbul 1269, s. 78.

2 Aşıkpaşaoğlu, Tarih, (Haz. Nihal Atsız) Ankara 1985, s. 194.

3 A. Gölpınarlı, Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, Vilâyetnâme, İstanbul 1958, s. 48-49.

4 Mecdî, Şakayık Tercümesi, s. 78.

5 Lamiî, Nefahat Tercümesi, İstanbul 1289, s. 91.

6 Aşık Çelebî, Meşairü’ş-Şuarâ, London 1971, vr. 98b.

7 Kamil Kepecioğlu, Yûnus Emre Nerede Yatıyor, Nilüfer Mecmuası, S. 4, Bursa 1945, s. 6-7.

8 Bu belgelerin metin ve tenkidleri için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, Yûnus Emre, Risalata’l-Nushiyya ve Divân, İstanbul 1965, s. XXVI.

9 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, s. 262-265.

10 İbrahim Arslanoğlu, “Yûnusları Ayırmak”, II. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri, Ankara 1987, s. 27-33.

11 Bkz. Bedri Noyan, Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik, Ankara 1998, s. 196 vd.

12 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, s. 257-258.

13 Mustafa Tatcı, Yûnus Emre Divânı-Tahlil, İstanbul 1997, s. 46-47.

14 Âşık Çelebî, Meşairü'ş-Şuarâ, (Neşr. Meredith Owens), London 1971, vr. 98b.

15 Wilkinson Gıbb, Osmanlı Şiir Tarihi (History Of Ottoman Poetry), I-II, (Haz. Ali Çavuşoğlu), Ankara 1999, s. 114.

16 Rıza Tevfik, Yûnus Emre Hakında Biraz Daha Tafsilat, Büyük Duygu Mecmûası, Nu: 10-13, Temmuz 1329 (1913); Abdullah Uçman, Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri, Ankara 1983, s. 36.

17 Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, C. I, Tıpkıbasım, (Haz. M. Tatcı, C. Kurnaz), Ankara 2000, s. 192.

18 Hüseyin Vassaf, Sefine-i Evliya, İstanbul 1990, C. I, s. 137.

19 Ömür Ceylan, Tasavvufî Şiir Şerhleri, İstanbul 2000, s. 418.

20 Abdülbaki Gölpınarlı, Yûnus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 100-101; Aynı yazar, Yûnus Emre, Risalata'l-Nushiyya ve Divân, İstanbul 1965, s. XIX.

21 Fuat Köprülü, a.g.e., s. 271-273.

22 F. Kadri Timurtaş, Yûnus Emre Divânı, Ankara 1986, s. 15.

23 Sadık Vicdanî, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye, (Tarikatler ve Silsileleri), Haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1995, s. 155.

24 Aziz Mahmud Hüdâyî, Vâkıât-ı Üftade, Selimağa Ktp. Hüdâyî Yz. Nu. 574, s. 274.

25 Himmet Efendi'ye göre Yûnus, bir gün doğru odun bulma gayretiyle dağda fazla oyalanıp tekkeye geç gelmiş, şeyhinin kızması neticesinde, "

benim istikametimden şeyhimin haberi yok" diyerek tekkeyi terketmiş üç günden sonra da aslını duyarak tekrar geri gelmiştir. Bkz. Bolulu Himmet Efendi, Adâb-ı Hurde-i Tarîkat, (Vahdet Aynası Kitabı içinde, Haz. Tahir Hafızalioğlu), İstanbul 2001, s. 140.

26 Bu konunun kaynakları ve tenkidi için bkz. Mustafa Tatcı, Yûnus Emre Divânı, I, s. 55 vd.

27 A. Gölpınarlı, Yûnus Emre ve Tasavvuf, s. 26-29-41.

28 Ahmet Eflakî, Menakıbü'l-Ârifîn, (Haz. T. Yazıcı), C. II, Ank. 1961, s. 484.

29 Vilâyetnâme. s. 81-90.

30 Gölpınarlı, Yûnus Emre Risalata'l-Nushiyya ve Dîvân, s. XII.

31 Bkz. Kemal Yüce, Saltuknâme'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar, Ank. 1987; Ebu'l-Hayr Rumî, Saltuknâme, C. I, II, III (Haz. Şükrü Haluk Akalın) Ank. 1988.

32 Hacim Sultan, Vilâyetnâme, ("Neşr. Tschudi R.) Das Vilâyetnâme des Hâcim Sultan, Berlin 1914.

33 Vilâyetnâme, s. 16. Ayrıca, Yesevî'nin H. Bektaş-ı Velî ile münasebeti için bkz. Mürsel Öztürk, "Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yûnus Emre", Erdem, C. III/III, s. 9, Ankara 1987, s. 759-768.

34 Kemal Eraslan, "Yesevî'nin Fakrnâmesi", TDED, C. XVIII, İstanbul 1977, s. 45-120.

35 Hacı Bektaş-ı Velî, Makalat, (Haz. Esat Coşan) İstanbul trs.

36 Esad Coşan, Makalat, s. XXXVI; aynı yazar, Hacı Bektaş-ı Velî Le Bektâşî, Arts de Coppodoce, Geneve 1971, s. 194.

37 Annamarie Schimmel, Tasavvufun Boyutları, (Çev. Ender Gürol) İstanbul 1982, s. 283.

38 Mustafa Tatcı, Yûnus Emre Divânı, I, İstanbul 1997, s. 66-67.

39 A. Gölpınarlı, Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, Vilâyetnâme, İst. 1958, s. 48-49.

40 Lamiî, Nefahat Tercümesi, s. 91.

41 Mecdî, Şakayık Tercümesi, s. 78.

42 Âşık Yûnus'un hayatı ve şiirleri için bkz. Mustafa Tatcı, Yûnus Emre Divânı-Âşık Yûnus, C. IV, İstanbul 1997.

43 Gazzî-zâde Şeyh Abdüllatîf, Hülasatü'l-Vefeyât, Süleymaniye Ktp. /Esad Efendi BI. Yz. Nu: 2257, vr. 35b; Mustafa Lutfi, Tuhfetü'l-Asrî Fî-Menâkıb-ı Mısrî, Bursa 1309, s. 1-3; Mehmed Şemseddin-i Mısrî (Ulusoy), Gülzâr-ı Mısrî, (Müellif Hattı Kopyası Şahsi Ktp.,) s. 63.

44 Mustafa Tatcı, Yûnus Emre Divânı, Ankara 1998, s. 16.

45 Bu menkabe için bkz. Vilâyetnâme, (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), s. 48-49; Faruk Kadri Timurtaş, Yûnus Emre Divânı, İstanbul 1972, s. 21-22; Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C. I, İstanbul 1983, s. 325-327; Metindeki "Mezarı Sivrihisar civarında doğduğu yere yakındı. " cümlesi, Gölpınarlı'nın Vilâyetnâme neşrinde yoktur. Bunun yerine bazı yazmalarda "Şimdi merkâd-i şerifleri Sivrihisar kurbinde mevlûdu olan Aksaray'a yakındır" denmektedir. Bkz. Vilâyetnâme, Diyanet İş. Bşk. Ktp. (Ankara), Yz. Nu: 714, vr. 128a.

46 Aziz Mahmûd Hüdâyî, Vâkıât-ı Üftâde, Selimağa Ktp. Hüdâyî Yz. Nu. 574, s. 237.

47 Hüdayî, a.g.e., s. 91.

48 Hüdayî, a.g.e., s. 374, A. Gölpınarlı, Yûnus Emre ve Tasavvuf, s. 54-5, F. K. Timurtaş, Yûnus Emre Divânı, İst. 1972, s. 23-24, İsmail Hakkı Bursavî, Rûhü'l-beyân, C. I, İst. 1306, s. 171.

49 Bolulu Himmet Efendi, Âdâb-ı Hurde-i Tarîkat, (Bkz. Meliha Tapsız, Bolulu Himmet, Divân, Manzum Tarikatnâme, Adâb-ı Hurde-i Tarikat) GÜ., SBE. YLT., Ankara 1995, s. 165.

50 Aşık Çelebî, Meşâirü'ş-Şuarâ, (Tıpkıbasım, Haz. G. M. Meredith Owens), London 1971, vr. 98 b; Aynı eser, Ankara Millî Ktp. MFA, A/4765, Yûnus Maddesi.

51 A. Gölpınarlı, Yûnus Emre ve Tasavvuf, s. 57.

52 Şeyhî Süleyman Efendi, Bahrü'l-Velâye, Berlin Ktp. (Almanya) Nu. 1683, vr. 14b.

53 A. Gölpınarlı, Yûnus Emre ve Tasavvuf, s. 60.

54 A. Gölpınarlı, Yûnus Emre ve Tasavvuf, s. 61.

55 A. Gölpınarlı, Yûnus Emre ve Tasavvuf, s. 61.

56 Buradaki değerlendirmelerimiz ve vereceğimiz beyit numaralarında tarafımızdan hazırlanan divân esas alınmıştır. Bkz. Mustafa Tatcı, Yûnus Emre Divânı, C. I, II, III, IV., İstanbul 1997.

57 Risâle'nin eldeki nüshalarında başlıklar ve konular müstensihler tarafından karıştırılmıştır. Bunun dışında, bazı beyitler düşmüş, bazıları da anlaşılmaz hâle gelmiştir. Aynı beyit, çeşitli yazmalarda karşılaştırıldığı zaman farklı beyitlermiş gibi karşımıza çıkabilmektedir. Biz yapmış olduğumuz tenkitli metinde bu karışıklık ve eksiklikleri imkân ölçüsünde gidermeye çalıştık.

Nasreddin Hoca / Dr. Nükhet Tör [s.516-521]

Orta Doğu Teknik Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyat Bölümü / Türkiye

Özet

Nasreddin Hoca'nın kimliği, yaşadığı devir, tarihî hayatı, hakkında bilgi, belge ve tartışmalar, Türkiye Millî Kütüphane'deki "Hikâyat-ı Hâce-ı Nasrud-din Efendi" (istinsah tarihi 1777) adlı yazmada yer alan fıkralar, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nden derlenen Nasrettin Hoca fıkraları, incelenmiş, her iki metindeki fıkraların dil, üslup, gramer özellikleri, kelime hazinesi hakkındaki bilgilerin yanında, zaman mekân ve kişiler verilmiştir.

İncelenen metinlerin karşılaştırılmasından doğan sonuçlar ve Nasrettin Hoca tipleri çeşitli özellikleriyle belirtilmiş ve yorumlanmıştır.

Giriş

Nasrettin Hoca hakkında yapılan araştırmalarda Hocanın kimliği, yaşadığı devir hatta yaşayıp yaşamadığı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşlerin çeşitliliği ve eldeki belgelerin azlığı, araştırmacının önüne en büyük zorluk olarak çıkmaktadır.

Biz bu bilgi ve belgeleri verirken tartışma ve eleştirileri de belirtmeye çalışacağız.

Bizde bildiğimiz en eski kaynak; Ebul Hayr-ı Rumî'nin (1974) Cem Sultan (M. 1495) adına yazdığı Saltuk-nâme'dir. Büyük mutasavvıflardan Sarı Saltuk'un menkabelerini derleyen Saltuk-nâme adlı eserde; on iki bin göçer evli Türkmen'le Rumeli'ye geçen (H. 622) Alp-Erenlerden Sarı Saltuk ile Nasrettin Hoca çağdaş, arkadaş ve pirdaş olarak gösterilmektedir (Her ikisinin Hocası da Seyyid Mahmut-ı Hayranî'dir.)1 Sivrihisar'dan Mevlânâ Müzesi'ne getirilen bir mezar taşının "Nasrettin Hoca'nın kızı

Fatma Hatun’a ait olduğu okunmuştur. Ölüm tarihi 1326’dır.2” “Nabi, ‘Tuhfetu’l Harameyn’ adlı eserinde Nasrettin Hoca’nın mezarını ziyaret ettiğinden söz etmektedir”.3 “XVII. yüzyılın biyografik eserlerinden ‘Keşfu’ Z-Zünün’ da; Katip Çelebi, Hocanın Sunni bir Müslüman olduğunu belirtmiştir”.4

Nasrettin Hoca’ya ait birçok basma Letâif kitaplardan biri olan “Letâif’i Nasrettin Hoca” adlı eserde, “Nasrettin Hoca’dan büyük bir hayranlıkla bahsedilmektedir.”5

“XIX. yüzyılda Sivrihisar müftüsü olan Hasan Efendinin, ‘Mecmua-i Maarif’ adlı eserinde Hoca hakkında bilgi verilmiştir.”6

Fuat Köprülü; “Nasrettin Hoca” adlı kitabında “Hükümetçe elyevm mevsuk ve muamu’n-ileyh” olan iki vakıfnâme, “Seyyit Mahmut Hayrani ve Hacı İbrahim Sultan Vakıfnâmeleri”dir. Bunlardan biri 650’de öteki 665’te tanzim edilmiş ve Nasrettin Hoca her ikisinde de şahit sıfatıyla hâkim huzurunda bulunmuştur”7 demekte.

İbrahim H. Konyalı (1945) ise, “Köprülüzâde Fuat’ın bu mütalâası tamamen indi ve yanlıştır. Hacı İbrahim Sultan’ı vakfiyesindeki şahitler arasında ‘Nasrettin’ imzası yoktur, vakfiye tarihinden bir asır evvel ölen Nasrettin Hoca, bu vakfiyeye nasıl imza koyabilir” ifadesiyle Köprülü’ye karşı çıkmaktadır.8

İbrahim H. Konyalı “Nasrettin Hoca’nın sandukası üzerinde bir tahta parçasının üstüne tenekeden oyularak, Hoca Nasreddin Veli sene 683/1284 yazılı olduğunu, fakat yazının karakterinden pek eski olmadığının anlaşıldığını”9 belirtmektedir.

“Evliya Çelebi ve bazı araştırmacılar Nasrettin Hoca’yı Murad Hüdavendigar ve Yıldırım Beyazıd’la, Timurun muasırı gibi gösterirler.”10

“Evliya Çelebi’nin Nasrettin Hoca’yı Aksak Timur’la konuşturması düşündürücüdür. Timur’a hamamda paha biçen Nasrettin Hoca değil

Ahmedî mahlasını taşıyan şair Taceddin İbrahim İbni Hızır Bey'dir. Bu Amasyalı şair Yıldırım Baye

zıd'ın şehzadelerinden Emin Süleyman adına (M.1405) "İskendernâme" adlı eseri yazmıştır. Aksak Timur'un maiyetinde de bulunmuştur. Lâminin oğlu Abdullah Çelebi tarafından Kanuni Sultan Süleyman Devri'nde tamamlanan ve tezhip edilen 'Letâif'inde Ahmedî'nin Timur'la arasında geçen bu fıkrayı buluyoruz."11

"Nasrettin Hoca'nın Yıldırım Bayezıd ve Timur'la çağdaş olduğunu savunan başta Evliya Çelebi olmak üzere birçok araştırmacının bu fikrini yalanlayan bir belge Hoca'nın türbesinde bulunan altı mermer sütundan başucundakinde güzel bir sülüs yazıyla yazılmış olan…. "Yazı bâki, ömür fânidir. Kul âsi, Tanrı affedicidir. Bunu Yıldırım Bayezıd Hazretlerinin askerlerinden hakir Mehmet 796 yılında yazdı"12 şeklindeki kitabedir.

"Osmanoğulları her yirmi beş senede bir yurtta umumi yazım yaparlar ve bunları "il yazıcı" defterleriyle tespit ederlerdi. Bu defterler hükümdarın sarayındaki defterhane hazinesinde padişahın mührü altında saklanırdı. Üzerlerinde hiçbir tahrir ve tadil yapılamaz, kazıntı ve silinti bulunamazdı. Tahrîr emini herhangi bir vakıf müessesesini yazarken, o vakfa ait vakıfnâmeleri, fermanları, hükümleri, beratları ve sair vesikaları birer birer görür, doğruluğuna kanaat getirdikten sonra defterine vakfın adıyla sanıyla yazardı"13 demektedir.

Konyalı, "Hoca'nın Yunus gibi birçok yerde mezar (makam) türbesi olmayacağını ifade ederek; kendisi gibi mezarı da tektir, adı Nasrettin'dir, diyerek bunu, İkinci Sultan Mehmet Devri'ne ve bizzat Fatih'e ait bir belge ile belgeliyor.

İbrahim Hakkı Konyalı'ya göre, Akşehir kati olarak Osmanlı sınırları içine girdikten dokuz yıl sonra, Gedikli Ahmet Paşa'nın sadrazamlığı zamanında, M. 1476 (H. 881) yılında yazılan bir umumi evkaf ve emlak

yazım defterinden öğrendiğimize göre Nasrettin Hoca türbesi ve medresesi harap ve tamire muhtaçtı.

Ankara Kuyudu-ı Kadime Arşivi'nde 556 numarada kayıdı bulunan bu defterde Akşehir evkafı yazılırken Nasrettin Hoca türbesi ve medresesi aynen şöyle tespit edilmiştir. Bu kayıtta vakfın adı "Nasrettin" olarak geçmektedir. Bugün de yaşayan ad budur. Bu kayda göre Fatih'in ilyazıcısı Mevlânâ Muslihuddin, Akşehir'in vakıflarını tespit ederken, Nasrettin Hoca'nın türbesi harabolmaya yüz tutmuştur. Bu deftere göre Nasrettin Hoca evkafının gelirleri şunlardır: "Tur Ali Bahçesi, Hacı Nebi (Bibi) ve Musaoğlu Bağları ile Topal Yakub'un biraderinin elinde bulunan medrese zemini,"14 demektedir. Bu vesika bize Nasrettin Hocanın bir de medresesi bulunduğunu göstermektedir.

"Fatih adına yapılan bu yazımdan 25 yıl sonra H. 906 (M. 1500) yılında Üçüncü Bayezıd adına Karaman ili evkafını tesbit eden defterde Nasrettin Hoca'nın türbe ve medrese vakfına rastlamıyoruz. Bundan sonra Yavuz Sultan Selim, Kanuni Sultan Süleyman ve Üçüncü Murat adına yazılan ilyazıcı defterlerinde de görülmüyor. Kanunnâmeye göre ilyazıcılar, ancak yaşayan ve vakıfnâmelerinin hükümleri yürürlükte bulunan vakıfları tesbit ederler…. Esasen harab halde bulunan Nasreddin Hoca medresesi tamamen yok ve türbe de büsbütün harab olduğu için H. 881 (M. 1476) İkinci Beyazıd'ın tahrir emini bu vakıfı tesbite lüzum görmemiştir. Vakfiyeler daima alakadar mütevellilerin ellerinde bulunur ve bunlar ilgililere maddi bir fayda temin ettikleri müddetçe iyi muhafaza edilirler….

"Fatihten sonraki ilyazıcıların defterlerinde Nasrettin Hoca medrese ve türbesinden hiç bahsedilmediğine göre artık medrese tamamen yıkılmış türbe yüzüstü bırakılmış"15 demektedir.

Nasrettin Hoca'nın Hayatı

Nasreddin Hoca'nın 1208'de Sivrihisar'ın Hortu köyünde doğduğu tahmin edilmektedir. Annesi Sıdıka Hanım, babası Abdullah Efendi'dir. Hoca, ilk tahsilini köyünde köy imamı olan babasının yanında tamamlamış daha sonra devrin meşhur mutassavvıflarından Seyyid Mahmud Hayrâni'ye intisab etmiştir. Hoca köyünde evlenmiş bir oğlu, bir kızı olmuştur. Nasrettin Hoca doğduğu köyde kalmamış, Konya, Karahisar, Malatya, Kızılırmak, Akşehir, Sivrihisar ve Arabistan'a kadar gitmiştir. Bunları fıkraların geçtiği yerlerden anlamaktayız.

Yukarıda verilen bilgi ve belgelerin doğruluğu bazı araştırmacılar tarafından tartışılmıştır.

"Yukarıdaki bilgi ve belgelerin pek çoğunun ilmi bir tenkide tâbi tutulunca öyle zannedildiği gibi güvenilir, itimada şayan şeyler olmadığı hemen anlaşılmaktadır. Hoca'nın mezar kitabesi en çok 150-200 yıllıktır, sağlam bir Arapça bilgisinden mahrum biri tarafından hazırlanan bu kitabenin tarihî kıymeti yoktur.

Türk kültüründe bildiğimiz kadarıyla ölüm tarihinin ters yazılmasının ikinci bir örneği de görülmemiştir. Şeyh İbrahim Vakıfnâmesi, Köprülü'nün ileri sürdüğü gibi 665'te değil, 776/1374 yılında tanzim edilmiştir; üstelik bu vakıfnâmede Nasrettin Hoca'nın adı hiç geçmemektedir. Selçuklulardan bize şer'iye sicili gelmediği gibi, gelmiş olsa bile bu tür sicillerde bir insanın şeceresi, hayat hikayesi bulunmaz. Bu bakımdan Müftü Hasan Efendi'nin verdiği bilgiler de meşkuktur. Şeyyad Hamza'nın 749/1348'de hayatta olduğu tarafımızdan ispat edilmiştir. Dolayısıyla Şeyyad Hamza'ya dayanarak Hoca'yı XII'üncü asra tarihlemek de artık doğruluğunu yitirmiştir. Sultan Alaaddin adı Nasrettin Hoca lâtifelerinin birinde geçer, oysa ki Timur adı 23 fıkrada geçmektedir. Fıkralarda geçen şahıs adlarından hareketle Hoca'nın yaşadığı asrı tesbit edecek olursak XII değil, XIV-XV'inci asrı kabul etmemiz gerekecektir. "Peştemala fiyat biçme"

fıkrasının Hoca'ya değil Ahmedi'ye ait olması da bu fikri değiştirmez. Kaldı ki fıkra tipleri arasında metin kaymalarının her zaman için mümkün olduğu ehillerinin malûmudur"

"Konyalı'nın Ankara Kuyud-i Kadîme Arşivi'nden bulup kitabında metnini ve fotokopisini verdiği Mevlânâ Nasrettin, bizim Nasrettin Hoca olabilir mi? Eğer o zat Nasrettin Hoca ise 1476'da harap halde iken Sultan II. Bayezıd Devri'nde büsbütün yok olarak resmi kayıtlarda adı bile geçmeyen türbe meselesi ne olacak?… Sanat tarihçilerce XIII'üncü asır sonları ile XIV'üncü asır başlarında yapıldığı tahmin edilen bugünkü türbe kimin?"

Bazı yazarlar Hocamızın XIV-XV'inci asırda yaşadığını söylerler. Bu konuda en eski eser Bayburtlu Osman'ın (öl. 988/1580'den sonra) Tevarih-i Cedid-i Mir'at-i Cihan adlı eseridir. Kitabın ikinci bölümünde "…Nasrettin Hoca Akşehir'de yatur. Ulemâdan, Ziyade nüktedan kimse idi. Timurleng'e müsâhib oldu. Meşhur kimsedur" kaydı bulunmaktadır. 1638'de Akşehir'i ve türbeyi gezen Evliya Çelebi, Hoca'nın Timur ve Yıldırım Bayazıd ile muasır olduğunu, meşhur "Peştemala fiyat biçme" fıkrasını zımnen belirtmektedir. İhtifâlci Ziya Bey, Nasreddin Hoca'nın "Sultan Orhan Devri (1320-1362) ricalinden olduğunu, Bayezıd Devri'nde de hayatta olduğunu" söylemektedir.

Nasrettin Hoca'nın tarihî şahsiyeti hakkında hülâsa olarak şunları söyleyebiliriz: Hocamızın XIII, XIV veya XV'inci asır başında yaşadığına dair kuvvetli deliller ve belgeler henüz bulunamamıştır. Mevcut belgelerin en güvenilir olanı, Mevlânâ Nasrettin adının geçtiği resmi defterdir. Buna göre zayıf bir ihtimal olarak Hoca'nın belki XIII, belki XIV'üncü asırda yaşadığı söylenebilir.

Ancak bu belgenin bulunabilecek diğer vesikalarla teyidi gerekmektedir. Fıkralarda geçen hususi isimlerden, türbenin mimari

özelliklerinden, efsanelerden hareket edip bir sonuca varmak istersek, Nasrettin Hoca’nın XIV’üncü asır başları, XIV’üncü asrın ikinci yarısı ile XV’üncü asır başlarında yaşadığı, kayd-ı ihtiyatla söylenebilir.

“Bugün için mevcut olan bütün bu bilinmezliklere, belirsizliklere rağmen biz, Nasrettin Hoca’nın gerçekten yaşamış bir Türk olduğuna dair inancımızı açıkça ifade ediyoruz”16demektedir.

Yapılacak yeni araştırmalarla ortaya çıkacak yeni belge ve bilgilerin ışığında bu tartışmanın aydınlığa çıkacağına inanıyoruz.

Milli Kütüphane’deki Yazma Metnin Dil ve Üslûp Özellikleri

Türk yazı dilinin tarihi gelişimi içinde bir geçiş devresi sayılabilecek olan XV. yüzyıl büyük önem taşımaktadır, bu etkiler XVI. yüzyılda da devam etmektedir.

Yazımızda XV. yüzyıl etkilerinin yanında Arapça ve Farsça kelime ve tamlamaların çok arttığını, Nasrettin Hoca fıkralarının en önemli niteliği olan halk diliyle ifade edilme özelliğini büyük ölçüde kaybetmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Yazımızda 192 hikâyet yer almaktadır. 151 hikâyet Nasrettin Hoca’ya ait olarak gösterilmiş olup, 41 hikâyette Hoca’nın adı geçmemektedir. Yazmamızdaki Nasrettin Hoca fıkraları Nasrettin Hoca dili ve üslûbu diyebileceğimiz belirgin özellikler gösterir:

I. Fıkralar genellikle “Bir gün Hoca” diye başlar.

II. Fıkralar kısadır. Uzun tasvirlere ve süslü cümlelere yer yoktur. Kolay anlaşılır, akılda kalıcı, az sözle özlü bir anlatımı vardır.

III. Fıkralarında çeşitli mesajlar verir.

IV. Fıkranın son sözünü mutlaka Nasrettin Hoca söyler ve fıkra orada noktalanır.

V. “Bir hikâyede sarhoşluk ya da içki varsa o hikâye Nasrettin Hoca’nın değildir, çünkü Nasrettin Hoca, içkiyi günah sayan Sünnî Müslüman

Türklerin gülmece tipidir.

VI. Bir hikâyede ahmaklık, budalalık varsa ve o, bir sıkıntıdan kurtulmak için ahmaklık taslamak, zekâyı gizlemek değilse, bu hikâye Hoca'nın değildir.

VII. Hoca'yı mal-mülk, köle-cariye sahibi gösteren hikâyetler de Nasrettin hikâyesi değildir, çünkü Nasrettin hikâyelerinin özelliği, ömür boyu süren bir yoksulluğu yansıtmasıdır.

VIII. Bir hikâyede iffetsizlik, kadın ihaneti varsa, bu hikâye Nasrettin Hoca'nın değildir. Hoca'nın evlendikten üç ay sonra karısının doğurduğunu, Hoca'nın da bu çocuğa, dokuz aylık yolu üç ayda bitirdiği için, okul çantası aldığını anlatan hikâye, Arap kaynaklıdır.

IX. Bir hikâyede Hoca, maddi kuvvetle güçlü bir insan gibi gösteriliyorsa o hikâye de bizim Nasrettinimizin değildir, çünkü bizim Nasrettinimiz, sorunlarını kol kuvvetiyle değil, aklı ile çözer.

X. Bir hikâyede dalkavukluk, iki yüzlülük, çıkarcılık varsa, Hoca bir paşa ya da büyük adamın emrinde gösteriliyorsa, bu hikâye Hoca'nın değildir, bunlar yabancı kaynaklardan Hoca'ya yakıştırılmış hikâyeler olabilir."17

Nasrettin Hoca fıkralarının birçoğu atasözü ve deyimler gibi bir toplumun hayat tecrübelerini, hayata bakış açılarını kısa, özlü, ahenkli, kalıplaşmış bir anlatımla yansıtmaktadır.

Yazmamızdaki bazı fıkraların sonuna eklenmiş olan "işte beyne'nnas mesel olmuştur" açıklamasıyla müstensih, Nasrettin Hoca fıkralarında geçen özlü sözlerin atasözü ve deyim değeri taşıdığını belirtmek istemektedir. Nasrettin Hoca fıkraları atasözlerimiz ve deyimlerimiz gibi toplum psikolojisini, hayat görüşünü, uzun yıllar denenip, gözlenmiş gerçekleri alarak adeta bir ayna gibi yansıtmaktadır. Kimi zaman iğneleyici, yerici, fakat her zaman özlü, etkili bir dille konuşan Nasrettin Hoca

fıkralarının arasında deyim ve atasözü niteliğini kazanmış olanlar az değildir. Fıkraları baştan sona anlatmaya gerek kalmadan temel söz veya cümle yeterli olur, bu da Nasrettin Hoca fıkralarında en derin düşüncelerin en yalın halk diliyle anlatılmasından, bir deyim sağlamlığı, özlülüğü taşıyan ifadeleri ile halk diline güç katmış bir dil eğitimcisi olmasındandır.

Ayağını sıcak tut, başını serin. Kendine bir iş bul, düşünme derin, bindiğin dalı kesme, dağ yürümezse abdal yürür, el elin eşeğini türkü söyleye söyleye arar, bir tökezleyen atın başı kesilmez, parayı veren düdüğü çalar, ye kürküm ye…

Nasrettin Hoca'nın her biri ayrı bir hikmet taşıyan ve dilimizde yer etmiş sözleri bu kadarla kalmaz. Atasözü, deyim ve telmihleri ile Nasrettin Hoca dilimizi kelime ve anlam açısından zenginleştirir. Canlı örnekleri ile dili renklendirir, aydınlatır.

Bütün bunlara eğitici olması da eklenince, Nasrettin Hoca'nın erişilmezliği bir kez daha ortaya çıkar.

Hoca yalnız fikri ile değil, zikri ile de bizim, bizdendir, bizdir. Güzelim sözleri uçuşur yanımızda, yöremizde. Yeri gelince, anlatamayınca derdimizi, yetişir imdadımıza: Beceremeyince bir işi; Acemi bülbül bu kadar öter, der avunuruz ….

Yararsız işlerle uğraştığımızda; dostlar alış verişte görsün, der tartarız kendimizi …

Biraz fazlaca söz edilmişse bizden, elin ağzı torba değil ki büzesin, deriz …

İpe un seriyor, diye sitem ederiz dostlarımıza …., Bu karmaşık düzende, Ne sen sor, ne ben söyleyeyim, deriz. Bir kör döğüşüdür, gidiyor. Kabak tadı verdi. Mavi boncuğum sende diyenlerden kaçınıp, umudumuzu şu dağın ardına bırakırız … derken …. Yorgan gider, kavga biter.

Yer yer sıkıntılarla dolu hayatta Hoca'nın sözleri yüzümüze gülüş, ağzımıza tad olur.

Nasrettin Hoca, fıkralarında, bireysel ve toplumsal hayatla ilgili, gerçekleşmesi istenen davranış özelliklerini oluşturan eğitici mesajların yanında, insan sevgisi, esneklik, zeka gibi çağdaş özellikler taşıyan bir kişilik çizerek de başlı başına bir eğitim değeri yaratmaktadır.

Türk kültürüne ve Türk toplumuna, Nasrettin Hoca kişiliğinin önemli katkıları olabilir.

* Yazmamızda Osmanlıca kelimeler ve tamlamalar çok fazla kullanılmıştır.

hâr-bende, musahabet,

* n sesi, emir II. tekil ve çoğul şahıslar için kullanılmıştır: dinlen, kon, etirün

* k>h değişmesi görülmüştür, kangı>hangi

* Kelime hazinesi; eyit-= söylemek; kapu kakmak-= kapı çalmak; nesne yok-= bir şey yok… gibi kullanımlara sıkça rastlanılmaktadır.

Kıbrıs'tan Derlenen Nasrettin Hoca Fıkralarının Dil ve Üslûp Özellikleri

Derlememizdeki 66 fıkranın 12'si Nasrettin Hoca fıkralarından işlenen konu ve uzunluk yönünden farklılıklar göstermektedir.

Nasrettin Hoca fıkralarına halkın yaşayışının aynen aksettiğini "Yes ve No" adlı fıkrada bir kez daha görüyoruz. Kıbrıs Türk Halkının yaşantısında İngiltere ile ilişkiler önemli yer tutuyor, çoğu İngilizce, önceki nesiller hem İngilizce, hem Rumca biliyor.

Kıbrıs Türkçesinde;

* Genellikle soru eki kullanılmamakta, soru anlamı konuşma dilinde vurgu ile belirtilmektedir.

* Konuşma dilinde (n) (ünsüz türemesi), (ünlü türemesi) görülmektedir. Kendine kelimesi (genne) şeklinde çok sık kullanılıyor. Özellikle “Baf” yöresinden göç edenlerin bu kelimeyi sıklıkla kullandıkları gözleniyor.

* (cik) küçültme, sevgi, acıma eki sık kullanılıyor.

* Kelime Hazinesi

hediye>hedaye i>a değişmesi

inanmazsan > inanmazısan ünlü türemesi

eşeğini>eşeciğini cik küçültme eki

yatar>yatır a>i değişmesi

gençken>gençıkana’ken-kan’ ünlü türemesi

Nasrettin Hoca Fıkralarında Mekân ve Zaman

1. Mekân

Nasrettin Hoca’nın fıkralarında mekânın Hoca’nın doğduğu, öğrenimini yaptığı, yaşayıp öldüğü çevre olan Sivrihisar, Konya, Akşehir, Karahisar gibi şehir ve kasabalarla, köyler, dağlar, çarşı, pazar, çeşme başı, hamam, mezarlık gibi Türk halkının hayatını geçirdiği doğal mekân olduğunu görüyoruz.

Bunların dışında, açıkça belirtilmese de bize dini görevlerini yerine getirdiğini düşündüren Arabistan ve Malatya adına rastlanmakta, Hoca’nın beş fıkrası da sarayda geçmektedir.

Kıbrıs’tan derlenen fıkralarda mekânın tüm Kıbrıs Adası olduğu, Hoca’nın Londra’ya gitmekten söz ettiği görülmektedir.

2. Zaman

Yazmamızdaki Hoca’ya ait fıkraların 125 tanesi “Bir gün Hoca” beşi “Bir gice” diye başlıyor. Kıbrıs’tan derlenen fıkralarda da zaman, “Bir gün Hoca” diye başlıyor.

3. Kişiler

Nasrettin Hoca fıkralarında yer alan kişilerin hemen hepsi gerçek, doğal, Hoca'nın yaşadığı çevreden insanlardır.

Yazmamızda; yöneticiler (Sultan Alaaddin, Padişah, Bey, Timurlenk, Bağdat Halifesi, Kadılar, Kazasker), Halkı (cemaati, köylüleri, meslek sahipleri, özürlüler, İstanbullu hanımlar, Yahudiler, Çingeneler), aile fertleri bulunmaktadır.

Bütün inceleme ve araştırmalarımız göstermiştir ki …

Her metin yaratıldığı, söylendiği toplumun zaman, yer, dil, espri anlayışını ve kişilik özelliklerini taşımaktadır.

İncelediğimiz metinlerin ışığında:

1. Dini görevlerini yerine getiren, içki içmeyen cemaatine dini konularda yol gösterirken hoşgörülü olan, insancıl bir Osmanlı-Türk Müslüman Nasrettin Hoca tipi,

2. Halk diliyle konuşan, hoşgörülü, Londra'ya giderken İngilizce öğrenmeye çalışan, Kıbrıs Türk halkının özelliklerini taşıyan bir Nasrettin Hoca tipi ortaya çıkmaktadır.

Bu da bize gösteriyor ki her toplum birbirinden etkilense de kendi toplumsal özelliklerini, yaşam biçimini Nasrettin Hoca'ya aksettirmekte, buna göre bir tip oluşturmaktadır.

Sonuç

Nasrettin Hoca'nın çizdiği, insandan hayvana, ekmekten suya kadar, her varlığa sevgi dolu, adil, olgun, tatlı dilli, güler yüzlü, her duruma uyum sağlayan, doğal insan tipini tüm çizgileri ve felsefesi ile çocuklarımıza tanıtmak, "Çağın Çocuğu"18 yetiştirme yollarından biri olan "en iyi örnekleri gösterip, benimsetmek", için gereklidir.

Derslerdeki sıkıcı havayı dağıtmak, güleryüzle iş görme alışkanlığını çocuklarımızda geliştirmek, sağaltıcı eğitimi yaratabilmek için Türk güldürü kaynaklarına eğilmek zorundayız. Tüm dünya, eğitim

programlarında bu yoldan yararlanmaktadır. Bu alandaki önerilerimizi şöyle sıralayabiliriz.

1) Kültürel değerlerimizin en önemlilerinden olan Nasrettin Hoca'yı bir eğitim konusu ve hazinesi olarak ele almalı, her derecedeki okulumuzda onu işlemeliyiz.

2) Üniversitelerimizdeki tezlerde, Nasrettin Hoca gibi, Yunus Emre gibi kendi değerlerimize daha çok yönelmeliyiz.

3) Sanatın her dalında yarışmalar açıp, bu alandaki çalışmaları ödüllendirmeliyiz.

4) İlkokullarda, kuklalar ve okul oyunları ile Nasrettin Hoca'nın eğitim mesajlarını sevdirerek vermeliyiz.

5) Nasrettin Hoca'yı çizgi filmle, çizgi romanla, çocuklarımızın karşısına özenle çıkarmalıyız ki, Red Kitlerin, Pokemonların, Miki Mausların yerine geçirebilelim.

6) Karikatüre çok uygun çizgileri ile Hocamız milli karikatürümüzün esin kaynağı olmalıdır. Ressamımız resmini, heykeltraşımız heykelini yapmalı, hikâyecimiz, romancımız, hikâyesini, romanını yazmalı, tiyatromuz, sinemamızla, televizyonumuz, radyomuzla, dergimiz, gazetemizle, bilim adamımız, sanatçımızla el ele, kafa kafaya vermeli, çalışıp çabalamalıyız ki, hem çağdaş, hem Türk, hem Batılı, hem biz olalım. Kendi sentezimize varabilelim.

DİPNOTLAR

1 Şükrü, Kurgan. Nasrettin Hoca Fıkralarında Türk Halk Yaşayısının İzleri, Türk Dili Dergisi, C. XIX, sayı 207, s. 491.

2 Mehmet, Önder. Milletlerarası Nasrettin Hoca Sem., Bil. K. B. Yay. 131, Ankara 1990, s. 283-285.

3 Saim, Sakaoğlu. Avrupalı Seyyahların Eserlerinde Nasrettin Hoca, Türk Folk. Araş. 1981/1 K. B. MİFAT Yay. s. 59-73.

4 Şükrü, Kurgan. "Türk Mizahında Nasrettin Hoca", Ilgaz Der., sayı 4, Ağustos 1965, s. 15-21.

5 Bahaî, (Veled Çelebi İzbudak), Letâif-i Hoca Nasrettin, İkbal Ktp. İst. 1926, s. 5.

6 M. Fuat Köprülü. Nasrettin Hoca, Kanaat Matbası, İst. 1918, s. 9.

7 Köprülü, a.g.e. s. 58.

8 İ. Hakkı, Konyalı. Nasrettin Hoca'nın Şehri Akşehir, Numune Mat. İst. 1945, s. 385-386.

9 Konyalı, a.e.s.. 475.

10 Evliya Çelebi, Seyahatnâme, C. III, s. 16.

11 Latifî Tezkiresi, s. 290.

12 Konyalı, a.g.e. s. 472.

13 Konyalı, a.e.s. 753.

14 Konyalı, a.e.s. 460-467.

15 Konyalı, aynı.

16 Metin, Akar. "Nasrettin Hoca", Lale Dergisi, 1986, sayı 4.

17 Şükrü, Kurgan. "Nasrettin Hoca Üzerine", I. Milletlerarası Nasrettin Hoca Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1989, s. 227-228.

18 Oğuz Kazım, Atak. "Çağın Çoçuğu", Türk Dili Dergisi, C. XXVI, sayı 249, s. 230-235.

KAYNAKLAR

Türkiye Milli Kütüphane'deki "Hikâyât-ı Hoca Nasre'd-din Efendi" (İstinsah tarihi 1777) adlı yazma.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nden derlenen Nasreddin Hoca fıkraları alınmıştır.

Akar, Metin. (1986) "Nasrettin Hoca", Lale Dergisi, sayı 4.

Boratav, Pertev Naili. "Nasrettin Hoca", İnsan Mecmuası, C. 1. Sayı 1. (1996) N. Hoca Edebiyat Dergisi Yayınevi, Ankara.

____ (1989) "Nasrettin Hoca'nın Kişilik ve Fıkralarını Yorumlama Denemeleri Üzerine", Robert Anhesger. Armağanı, Editions Divit Press Ist.

–––, Nasreddin Hoca (1996) Ed. Der. Yay. ANKARA.

Bozyiğit, A. Esat. (1987) Nasrettin Hoca Bibliyografyası. Kültür ve Turizm Bakanlığı MIFAD Yay., No. 79, Başbakanlık Basımevi, Ankara.

Ebu'l-Hayr-I Rumi. (1974) Saltuk-nâme (Tıpkıbasım), Yayına Haz. Şinasi Tekin, Harvard Uni. Yay.

Evliya Çelebi. (1896) (Evliya Mehmet Zılli İbn-ı Derviş) Seyahatnâme, C. III, Tabeden Ahmet Cevdet, İkdam Matbaası, İstanbul.

Gölpınarlı, Abdülbaki. (1961) Nasrettin Hoca, Remzi Kitabevi, İstanbul.

İzbudak, Veled. (1936) Atalar Sözü, T. D. K. Yay. İstanbul.

–––, (1926) Letâif-i Hoca Nasrettin, İkbal Kitabevi, İstanbul.

Konyalı, İbrahim Hakkı (1945) Nasrettin Hoca'nın Şehri Akşehir, Tarihi Turistik Kılavuz, İstanbul.

Köprülü, Fuat, (1918) Nasrettin Hoca Hikâyeleri, Kanaat Matbaası, İstanbul.

–––, (1959) Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu. TTK Yay. TTK Basımevi Ankara.

Kurgan, Şükrü (1968) "Nasrettin Hoca Fıkralarında Türk Halk Hayatının İzleri", Türk Dili Dergisi, Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı.

–––, (1943) Izahlı Eski Metinler Antolojisi, Ankara.

——, (1984) “Nasrettin Hoca’da Kara Mizah” Öğretmen Dünyası Dergisi, Sayı 55, Yıl, 5, Ankara.

——, (1965) “Türk Mizahında Nasrettin Hoca” Ilgaz Der., Sayı 4.

——, (1982) Folklor ve Edebiyat, Adam Yayınevi, İstanbul.

——, (1974) “Nasrettin Hoca Üzerine” I. Uluslararası Türk Folklar Semineri Bildirileri, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Enstitüsü Müdürlüğü Yay., Ankara.

Lâmii-zâde Abdullah Çelebi, (1978) Letâif Kervan K. B. S. A. Ş. Mtb., İstanbul.

Önder, Mehmet, (1990) “Nasrettin Hoca”, Milletlerarası Nasrettin Hoca Semineri, A. Ü. Bas. Ankara.

Sakaoğlu, Saim. (1991) Türk Fıkraları ve Nasrettin Hoca, Konya.

——, (1981) Avrupalı Seyyahların Eserlerinde Nasrettin Hoca, Türk Folk. Araş. Kültür Bakanlığı, MIFAD Yay. Ankara,

Timurtaş, K. Faruk (1981), Eski Türkiye Türkçesi, İstanbul Üni. Ed. Fak. Yay. İstanbul.

Tokmakçıoğlu, Erdoğan (1971), Bütün Yönleriyle Nasrettin Hoca, Sinan Yay. Kitap no: 8, İstanbul.

Tör, Nükhet, (1992) Türkçe ve Rumca Olarak Söylenen Nasrettin Hoca Üzerine Bir İnceleme Metin I-II (yayınlanmamış doktora tezi).

Bir Eğitimci Olarak Nasreddin Hoca / Prof. Dr. Abdullah Özbek [s.522-535]

Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

A. Giriş

Nasreddin Hoca yaşamış bir şahsiyet midir? O'nun adına söylenen nükteler gerçekten O'na mı aittir?

Başka ülkelerin Nasreddin Hoca'ya sahip çıkmaları ne anlama gelmektedir?1 Biz yeterli ölçüde sahip çıkabildik mi?

Hoca'nın kültür tarihimizdeki yeri nedir? Niçin O'nun nükteleri, zihinlerde daha çok yer etmiştir?

Hoca'nın nükteleri sırf güldürmek için mi anlatılır?

Yabancı ülkelerde yaşayan Türk çocukları, neredeyse fıkralarımıza gülemez hale gelmişlerdir. Deyim ve ata sözlerimizi de anlamakta büyük güçlük çekmektedirler. Nasreddin Hoca nükteleri ile, biraz olsun onları bu vahim durumdan kurtarabilir miyiz?

Nasreddin Hoca vasıtasıyla insanların mizah duygularını harekete geçirip bazı sertlikleri ve kaba davranışları önleyebilir miyiz?

Toplumun çeşitli kesimlerinde yönetici olarak bulunan kişiler, Nasreddin Hoca Nükteleri'nden alacakları ilhamla daha başarılı olabilirler mi?

Günümüzde, çeşitli seviyede pek çok iletişim problemleri vardır. Nasreddin Hoca nükteleri bunun çözümüne ne derece yardımcı olabilir?

Nasreddin Hoca'nın nüktelerini öğretmen ve öğrencilerimize öğrettiğimiz takdirde eğitimin kalitesini artırabilir miyiz?

Nükteler yardımıyla bir düşünme eğitimi verebilir miyiz?

Hoca’nın nükteleri üzerinde düşündürerek, toplumda katılımcılık, hoşgörülülük, işbirliği ve teşebbüs ruhu uyandırılabilir mi?

İşte bu ve benzeri sorular, bizi Nasreddin Hoca konusunda düşünmeye ve araştırmaya sevk etmiştir.

Neticede O’nun eğitimci bir kişiliğe sahip olduğunu gördük. Bu konudaki tespitlerimizde, “Nasreddin Hoca Fıkraları” olarak sunulan nükteleri esas aldık.2

Bu fıkralar, Türk’ün aklını, şuur altını, zekâ inceliğini, nükte gücünü ve hayat felsefesini belli ölçüde yansıtmaktadır. Halkımızın mizah dehasını temsilde de önemli bir kilometre taşıdır. Bu sebepten, birçok mütefekkir, sanatkar, yazar ve karikatüriste ilham kaynağı olmuştur.

Hoca, kelimenin tam anlamıyla eğitimci bir millî şahsiyettir. Yediden yetmişe her kademedeki Türk halkı O’nu tanımakta, sevmekte, fıkralarını kendi mizahına vasıta yapmaktadır.

Hoca’nın bu derece gönülden sevilmesinin ana sebebi, O’nun nüktelerinde ele alınan konuların hayatla iç içe olması ve her seviyedeki insana hitap etmesidir.

Hoca’nın fıkralarına gülünür. Ama asıl amaç güldürme değil; düşündürerek insan davranışlarında müspet yönde değişiklik meydana getirmektir. Bir mantıksızlığın, düzensizliğin ve tutarsızlığın göz önüne serilişi hep bu yüzdendir.

Hoca, mizahlarının ilk bölümünde zekâsını göstermez. Bunun sebebi, halkın seviyesine inmektir. İkinci kısımda ise, kademeli bir şekilde dersini verir.

Hoca’nın fıkralarında tabiat ve toplum unsurları çoktur. O’nun nüktelerinin ayırt edici özelliği, zamana, mekâna, olaylara ve problemlere uygunluk arz etmesidir. Bu yönüyle Hoca, büyük bir eğitimcidir. Bu nüktelerin bir özelliği de, her zaman vuku bulması muhtemel olan sade

olayları konu edinmesidir. Bu sebepten nüktelerdeki dersler, her zaman tazeliğini koruyacaktır.

Eğitim ve öğretim işini kendilerine meslek olarak seçenlerin, özellikle, Hoca'dan öğrenecekleri çok şey vardır.

Biz, iddiasız bir şekilde, konuyla ilgili bazı tespitlerimizi ortaya koymaya çalıştık. Ümit ederiz ki,

bu sahada araştırma yapanlar, konuyu daha da derinleştirirler.

B. Hoca'nın Hayatı

Büyük halk filozoflarından olan Nasreddin Hoca, 1208'de Sivrihisar'ın Horto köyünde dünyaya gelir, 1284'de de Akşehir'de vefat eder. Devir, Anadolu Selçuklu devridir.3

Babası, köyün imamı Abdullah Efendi'dir. Okuma-yazma, ilmihal bilgisi, Arapça ve Farsça'yı ondan öğrenir.4

Hoca, küçük yaştan itibaren, çalışkanlığı ve afacanlığı ile bütün dikkatleri üzerine çeker. Bununla birlikte çocuk denecek yaşta Kur'an'ı hıfzeder. Aynı zamanda, fıkıh5 ve kelâm ilmi6 sahasında da derin bilgiye sahip olur.

Babası ölünce, yerine imam olarak geçer. Ama bu meslekte pek fazla gözü yoktur. O, her şeyden önce, sürekli okuma ve araştırma azmiyle yanıp tutuşmaktadır. Bu sebepten, imamlığı bırakarak ilim uğruna yollara düşer; birçok kasaba ve şehir dolaşır, insanların problemlerini yakından tetkik eder, gördüğü aksaklıklar karşısında içi burkulur.

Sadece görmekle yetinmez, hal çarelerini de araştırır. Âdeta bir psikolog ve sosyolog gibi insanların davranışlarını gözler, tahlil eder, kendine has metotlarla çözümler üretir. Bu yönüyle O, büyük bir eğitimcidir. O bu yola kendisini küçük yaştan beri adamıştır. Öyle ki, bazı aksaklıkları halka daha iyi gösterebilmek için, kendi üzerinde deneme yapmaktan bile çekinmemiştir. Bu tıpkı, bir ilaç keşfeden bilim adamının, kobay kullanma

yerine, ilacı önce kendi üzerinde denemesi gibidir. Her eğitimci ve araştırmacı bunu göze alamaz. Böyle bir davranış, hem bilgi hem de yürek ister.

Hoca insanları eğitmenin bir toplum işi olduğunu bilir. O'na göre insanların eğitiminden herkes sorumludur. Sadece tek bir kişinin doğru olması yetmez.

Hoca bu düşüncesini şu nüktesi ile anlatır:

Bir gün eşeğe ters biner. Görenler hep bir ağızdan avazları çıktığı kadar bağırır:

-Niçin eşeğe ters biniyorsun?

Hoca cevap verir:

-Kabahat yalnız benim mi? Eşek ters duruyor. Onun hiç mi suçu yok? Eğer o doğru olsaydı, ben doğru binecektim. Niçin eşekte suç bulmuyorsunuz da hep beni paylıyorsunuz?

Yalnız suçu tek bir insanda ya da toplumda aramak, problemi çözmeyi zorlaştırmaktadır. Eğer toplum topyekûn tersine işliyorsa, sistem bozuksa, düzgün bir davranış sergilemek oldukça güçtür. Meselâ vasıtanız bozuksa, sizin mükemmel bir sürücü olmanız, pek fazla işe yaramaz. Aynı şekilde ehliyetsiz sürücüler olursa, mükemmel vasıtalarla da bir işe yaramaz.

Evet, eğitim bir toplum işidir.

Hoca birçok nüktelerinde bunu vurgular.

Meselâ bir gün evine hırsız girer, nesi var nesi yok hepsini yüklenip götürür. Duyan herkes, yine suçu Hoca'ya yükler:

-İlâhi Hoca, insan kapısını kilitlemez mi? Ev yalnız bırakılır mı? diye suç üstüne suç yüklerler Hoca'ya… Hoca ise şu cevabı verir:

-Anladık, bütün kabahat bende; ama şu hırsızın hiç mi suçu yok?

Önemli olan hırsıza karşı kaliteli kilit geliştirmek değil; hırsızlık yapmayan insanı yetiştirmektir. Tabiî ki bu prensip, eğitimin ideal yönünü

oluşturmaktadır.

Molla Nasreddin, bozukluklara karşı çıkmanın bedelinin ağır olduğunu bilir. Fakat O, bu uğurda mücadele etmekten geri durmaz. Bilakis bu sahadaki bilgilerini daha da geliştirmek ister. Bunun yolu da okumak, daha çok bilgi edinmek, görmek, araştırmak, tartışmak, büyük bilginler ve mürşitler meclisinde bulunmak ve bu uğurda her türlü çilelere katlanmaktan geçerdi. Mevlânâ'nın deyişiyle hamdı, pişmesi ve yanması gerekiyordu.

Bu aşkla Konya'nın yolunu tutar.7

O devirde Konya, dünyanın her yerinden gelen bilginler, mutasavvıflar, dervişler, gezginler, tacirler ve gönül erlerinin harman olduğu yerdir. Medreseler öğrencilerle, tekkeler dervişlerle dolup taşmaktadır. İlim ve irfan sahipleri, saraylarda ve konaklarda ileri derecede saygı görmekte ve ağırlanmaktadır.

Diğer taraftan Konya, Anadolu Selçuklu Devleti'nin baş şehridir. Tahtta adaleti, kahramanlığı, bilgisi, dirayeti ve ilim adamlarını sevmesi ile ün yapmış Sultan I. Alâaddin Keykubad vardır. Devlet, bir taraftan en parlak dönemini yaşarken, diğer taraftan da pek çok problemlerle başa çıkmak zorundadır.8

İşte Molla Nasreddin, toplumu eğitmek için gerekli olan bilgi ve tecrübeyi bu ilim ve irfan şehrinde kazanır. Sonra Akşehir'e gelip yerleşir, evlenir ve çoluk çocuk sahibi olur.

Diğer taraftan Hoca, bir ilim adamı olup müderrislik görevi yürütür. Bir ara kadılık (hâkimlik) görevinde de bulunur. Kısaca Hoca, ilminin gereği olan bütün hizmetleri deruhte eder.

Hoca, talebelik hayatında olduğu gibi, meslek hayatında da azimli ve çalışkandır. Hakkında yazılan bazı kitaplarda, "cerri sevdiği için derslere çok çalışırdı…" şeklinde tasvirlere yer verilmektedir. Bazıları ise, "Hoca cer

re çıkmakla birlikte softa9 değildi…" gibi zorlama izahlar yapılmıştır. Kanaatimizce bu yazarlar, "cerr"in ne anlama geldiğini bilmediklerinden, Hoca'yı temize çıkarma gayreti içine girmişlerdir.

"Cerr" medreselerde, bir tür eğitim ve öğretim uygulamasıdır. Gerek Selçuklu ve gerekse Osmanlı döneminde medreseler, Recep, Şaban ve Ramazan aylarında öğrencilerini Anadolu'nun muhtelif yerlerine gönderirler, uygulama yaptırırlardı. Bu faaliyet, medreselerdeki bilgilerin halka iletilmesi maksadıyla yapılırdı. Bu esnada öğrenciler, halkı daha yakından tanırlar, gözlem yapma fırsatı bulurlardı. Medrese ile halk bu sayede bütünleşmiş olurdu.

Haliyle öğrencilerin bu hizmetlerine mukabil, halk (kendi isteği ile), bir miktar da yardım yapmaktadır. İşte "cerr" isminin çıkışı bu sebebe dayanmaktadır. Bunu hiç bir zaman, "medrese talebelerinin yardım toplamaya çıkması" şeklinde anlamamak gerekir.10

Nüktelerinin kalitesine ve temas ettiği meselelere bakıldığında, Hoca'nın hem iyi bir eğitim gördüğü, hem de kazandığı bilgileri çeşitli vesilelerle halka ulaştırdığı anlaşılmaktadır.

C. Hoca'nın Kültürümüz

Üzerindeki Etkileri

Kültürün en güçlü aracı dildir. Nesiller kendi düşüncelerini, yaşama biçimlerini, sanatlarını ve dinlerini, hep bu dil aracılığı ile nesilden nesile aktarırlar.

Anadolu insanının başından geçen birçok olay, nerdeyse bir Nasreddin Hoca nüktesiyle özdeşleştirilerek anlatılmaktadır. Bu da zamanla, insanımızın hem dilini hem de düşüncesini etkilemiştir. Öyle ki, bazı atasözü ve deyimlerimizin kaynağı, Nasreddin Hoca nüktesidir. Bunlar dilimizde benimsenmiş olup yüzyıllar boyunca yaşayarak günümüze kadar gelmiştir.11 Mesela "Parayı veren düdüğü çalar" sözü, atasözü olarak

dilimize yerleşmiştir. Bilindiği kadarıyla bu söz, Nasreddin Hoca'nın şu nüktesine dayanmaktadır:

Bir gün Hoca Konya'ya gitmek üzere yola çıkar. Akşehirli çocuklar etrafını sararak düdük ısmarlarlar.

Yalnız tek bir çocuk, ısmarladığı düdüğün parasını peşin verir. Bir kısmı da sonra vereceğini söyler.

Konya dönüşü Hoca, peşin para veren çocuğun düdüğünü getirir.

Bedelini ödemeden düdük öttürmeye çalışan çocuklar ise, Hoca'yı sıkıştırmaya başlarlar. Doğrusu Hoca, bu kadar yüzsüzlüğe dayanamaz:

-Çocuklar öyle yağma yok! Parayı veren düdüğü çalar! der.

Hoca bu nüktesinde, huzuru hazıra konmakta bulanlara, taban eti yemeden av eti yemeye çalışanlara, sabretmeden murada ermeyi düşünenlere, ortaya bir değer koymadan değerli olmak isteyenlere kızar. Aynı zamanda bu tiplerin, hem kel hem fodul oluşlarına dikkat çeker…12 İşte onun için Hoca çocuklara, daha hayatlarının baharında iken, bir de ekonomi dersi vererek şu gerçeği öğretmek ister:

Ekmeden olmaz yemek.

Allah'a mahsustur almadan vermek…

Ne ekersen onu biçersin.

Beklersen tekkeyi çorbayı içersin.

Kim ki "yazın gölge hoş" türküsü çağırır,

Kışın çuval boş diye namerde yalvarır!.

Bilirsin ki çiğnemeden yutulmaz.

Ağustos'ta beyni kaynamayanın Zemheride kazanı kaynamaz!.13

"Damdan düşen halden anlar!." atasözünün dayandığı nükte ise şöyledir:

Bir gün Hoca damdan düşer… Ancak çektiği acıyı, soranlardan hiç birisine söylemez. Bunun sebebini soranlara şöyle cevap verir:

-İçinizde damdan düşen var mı? Benim acımı ancak o anlar!.

“El elin eşeğini türkü çağırarak arar…” atasözü de şu hikâyeden çıkarılmıştır:

Hoca bir gün dağ yolunda türkü çağırarak dolaşırken birisi:

-Ne yapıyorsun böyle Hoca? diye sorar. Hoca:

-Komşunun eşeğini arıyorum! der. Adam, Hoca’nın kaygısız, ilgisiz, vurdum duymaz haline şaşar. O zaman Hoca, insandaki bencillik duygusunun yansıması olan şu açıklamayı yapar:

-El, elin eşeğini, türkü çağırarak arar!.

“Dostlar alışverişte görsün.Yorgan gitti, kavga bitti; Kazan doğurdu; Ye kürküm ye, sana rağbet; Ben senin gençliğini de bilirim; Bilenler bilmeyenlere anlatsın. Sen de haklısın; Eşeğin sözüne mi inanıyorsun; İpe un sermek; Fincancı katırlarını ürkütmemek; Hırsızın hiç mi suçu yok; Buyurun cenaze namazına; İşte şimdi kuşa benzedin; Ağaçtan öte yol vardır…” gibi sözlerin kaynağı da Hoca’nın nükteleridir.14

D. Hoca’nın Eğitiminin Amaçları

1. İnsanı Tanıtmak

İnsanı eğitmek için onu bütünüyle tanımak gerekir. Tanımadığınız insana hitap etmek, karanlığa taş atmak gibidir. Hoca’nın nüktelerinde göze çarpan belirgin bir özellik de insanın çeşitli boyutlarıyla dile getirilmesidir.

O âdeta insan sarrafıdır. Onun için insanı teraziye koyar, pek çok açıdan değer biçer.

Hoca nüktelerinde daha çok insanın egoistliği, fırsatçılığı, mütecessisliği, zayıflığı, korkuları ve şüpheleri üzerinde durur.

Hoca’ya, “En tehlikeli hayvan nedir?” diye sorduklarında, “İnsandır” cevabını verir. Sebebini soranlara ise, şu açıklamayı yapar:

-Köpek ekmeğini yediği adama hıyânet etmez. Yılan kendisine dokunmayanı sokmaz. Kurt ise, insanın bulunduğu yerlerden uzakta yaşar.

Halbuki insan, hiç de böyle değildir. O kendisine iyilik edene bile fenalık yapar. Eğer inanmazsanız, birisine iyilik ediniz. Bakınız nasıl bir karşılık göreceksiniz? Siz, hiç dünyada hemcinsine insanlar kadar kötülük eden bir mahluk gördünüz ve duydunuz mu?

Hoca bu görüşleriyle, insanın iyi tanınmasına dikkat çekmektedir. Asla insan hakkında kötümser değildir. O bilhassa eğitilmemiş, ahlâkî şuuru gelişmemiş insanların ne derece zararlı olabileceklerini, hatta hayvanları bile geride bırakabileceklerini gözler önüne sermektedir.

Aslında Hoca insana, her şeyden daha fazla değer vermektedir. İnsanların dış görünüşlerine, elbiselerinin yeni ve pahalı oluşlarına göre değerlendirilmesini hoş karşılamaz. Hoca’nın nüktelerinde konuyla ilgili oldukça enteresan misâller vardır.

2. Ahlâkî Bozukluklara

Karşı Tavır Almak

Hoca kötü huylu kişilerle hiç geçinememiş, ömür boyu bunlarla mücadele etmiştir. Nüktelerde bu gibi kişilerin genel karakterlerini birer birer gözler önüne serer. Kimlerdir bunlar?

Her sakala tarak uyduranlar, nabza göre şerbet verenler, neme lazımcılar, hazır yiyiciler, çıkarı uğruna her şeyini feda edenler, hem nalına hem mıhına vuranlar, pireye kızıp yorgan yakanlar, tepeden bakanlar, pişmiş aşa su katanlar, sağı solu belli olmayanlar, sinekten yağ çıkaranlar, su katılmadık hokkabazlar, suratı bir karış idareciler, tavşana kaç tazıya tut diyenler, hep “vur abalıya” felsefesi ile hareket edenler, başına buyruk gençler, çok bilmiş ukalâlar, daldan dala konanlar, kapıdan kovulsalar bacadan girenler, gücünün yettiğine kan kusturanlar, en küçük menfaat için her gün boğaz boğaza gelenler, boğaz tokluğuna çalıştırılan zavallılar, her devirde borusu ötenler, buldukça bunayan aç gözlüler, yürek yakanlar, kulp takanlar, kurtarıcılık yapanlar!…

Ekmek elden su gölden deyip âvare dolaşanlar, her mecliste boy gösterenler, boşta gezenler, boşboğazlık edenler, boş yere ömür geçiren boş kafalılar, bir baltaya sap olma yerine boş gezenin boş kalfası olanlar, üç kuruşluk keyif için borca batanlar, haline bakmayıp çalım satanlar, pot kıranlar, çam devirenler, çalımından geçilmez kabadayılar, çalıp çırpmayı meslek edinenler, “Rabbenâ hep bana!” diyenler!.

3. Teşebbüs Ruhu Kazandırmak

Hoca her vesileyle insanların çok yönlü düşünmelerini ister. İnsanları dar görüşlülükten ancak bu şekilde kurtarmak mümkündür.

Onun için, öğretmek istediği bir husus da teşebbüs ruhudur. Çünkü bu ruha sahip olan insanlar işin başını ve sonunu aynı anda görebilirler.

Bir gün Hoca bir dükkana uğrar. Bir anda gözüne ayrı ayrı yerlerde duran un, şeker ve yağ ilişir. Meraklanıp sorar:

-Bu ne?

-Un.

-Peki, bu?

-Şeker…

-Ya bu?

-O mu? O yağ…

-Öyleyse, niçin helva yapıp yemiyorsun?

Hoca bu nüktesiyle çok önemli bir ders vermektedir. Teşebbüs ruhu…. Yani pamuk ve yünü elbise, bir demir cevherini araba yapmak gibi bir şey…. Bu hem daha karlı hem de çok yönlü bir iştir. Eğer bugün bu ruha sahip olabilseydik…

4. Yoksulluk ve Açlığın

Acısını Hissettirmek

Yoksulluk ve açlık, sosyal ve ahlâkî problemlerin en büyük sebepleri arasında yer alır. Onun için Hz. Peygamber, fakirliğin nerdeyse insanı

dinden bile çıkaracağını söyler. Birçok siyasetnamelerde de, yöneticiler bu konuda ciddi bir şekilde uyarılır.

Hoca'nın yaşadığı devir, Anadolu'nun bin bir çileyle karşı karşıya geldiği yıllardır. Bunların başında da yoksulluk ve acılar gelir. Hoca nüktelerinde bu gerçeğe dikkat çeker ve üzerinde düşündürür.

Günlerden bir gün Hoca çok açtır. Belli ki kesesinde parası da yoktur. Hemen yol üzerindeki fırına uğrar. Yiyecek ekmek istemeyi kendisine yakıştıramadığı için, fırıncıya şöyle bir soru yöneltir:

-Bu ekmeklerin hepsi senin mi? Ekmekçi:

-Evet, benim! diye cevap verir. Bu cevap karşısında Hoca'nın biraz canı sıkılır ve çıkışır:

-Be adam, madem ekmeklerin var, hepsi de senin, ne duruyorsun, yesene!.

Bir keresinde de Hoca, bir dere kenarında kuru ekmeğini suya batırıp yerken, oradan geçen bir tanığı sorar:

-Hoca ne yiyorsun? Hoca bu soruya, uzakta yüzen ördekleri göstererek, şöyle bir cevap verir:

-Ördek çorbası!.

Bir bayram günü, her taraf bol yemeklerle dolar. Börekler, tatlılar ikram edilir. Hoca bu bolluğun sebebini sorunca,

-Hoca, bugün bayramdır, onun için herkes güzel yemekler hazırladı! derler. Hoca bu açıklamayı, açlığın kara mizahını yaparak şöyle cevaplandırır:

-Keşke her gün bayram olsa!.

Bir gece Hoca'nın evinde geceleyin gürültüler duyulur. Karısı:

-Hoca, hırsız tıkırtısı galiba, nasıl yapsak acaba? der. Hoca, yoksulluğun kara mizahını yansıtan şu cevabı verir:

-Üzülme hanım, çalınmaya değer bir şey bulursa, elinden almak kolay!

Hoca'nın başı, bu hırsızlardan hep derttedir. Yine bir gün evine bunlardan birisi girer. Hoca hemen yatakların konduğu yüklüğe saklanır. Hırsız her yeri arayıp tarar. Fakat çalınacak kıymetli bir şey bulamayınca, yüklüğe bakar. Bir de ne görsün, Hoca orada değil mi? Şaşkınlıkla ne aradığını sorar. Hoca hiç istifini bozmadan şöyle cevap verir:

-Çalacak bir şey bulamayacağını bildiğim için, utancımdan buraya saklandım!.

5. Cimriliği Yermek

Hoca, hayat felsefesi itibariyle cömert bir kişidir. O cömertliğin üstün bir fazîlet olduğunu bilir. Onun için cimrileri fırsat düştükçe yerer. Av için tazı isteyen bir cimriye, semiz bir çoban köpeği götürüp:

-İriliğine bakma, bu hayvan senin kapında, on güne kadar tazı haline gelir! der.

6. Aşırılıklardan Sakındırmak

Hoca, her türlü aşırılığın zararlı olduğu inancındadır. Bu sebepten sahte ilim adamlarını, rüşvet yiyen kadıları, kerâmet simsarlarını hiç sevmez. Fırsat buldukça bu konuda halkı aydınlatır, yeri geldiğinde de bu cahilleri topa tutar. Bütün mesele, bu gibilerin kötülüklerinden halkı korumaktır.

Bir gün bir derviş15 Hoca'ya, biraz evliyâlık taslar.16 Hoca'ya bütün hünerinin insanları maskara etmek olduğunu, başka maharetleri varsa göstermesi gerektiğini söyler. Hoca:

-Sanki sende o saydığın şeyler var mı? Varsa söyle de bilelim der. Derviş de:

-Benim hünerim çok ve kemâlime de nihayet yoktur. Ben her gece bu dünyadan göçer ve göklere çıkarım. Oralarda gezer, acayip ve garip semayı seyir ve temaşa eylerim. dediği zaman, Hoca derhal:

-Oralarda gezerken yüzüne yumuşak ve sıcak bir şeyin dokunduğunu hisseder misin? diye sorunca, yalan ve düzenlerini yutturduğunu zanneden

derviş, sevinç ve heyecanla:

-Evet, Hoca Efendi, evet! der. Bunun üzerine Hoca gayet ciddî bir tavırla:

-İşte o bizim eşeğin kulağıdır!

Hoca bazen, kendi hayatındaki aşırılıkları da dile getirip öz eleştiri yapar. Bunun anlamı şudur:

“Ben denedim, iyi netice vermedi, siz yapmayın!”

Bir ara Hoca geçim sıkıntısı içine düşer. Buna çare olarak da her şeyden kısmaya başlar. Bu arada eşeğin de yemini azaltır.

Hoca ilk zamanlarda eşeğine bir şey olacağından korkmaktadır. Halbuki tasavvur ettiği gibi çıkmaz. Eşek yine eski neşesini muhafaza eder ve başı boş bırakılınca zıplayıp oynar. Bundan cesaret alan Hoca, eşeğin yemini biraz daha azaltır. Hayvanda yine bir değişiklik görmez. Tekrar yem miktarını eksiltir. Böyle yapa yapa hayvancağızın yemini bir avuç arpaya kadar indirir.

Hoca yaptığı bu tasarruftan son derece memnundur. Fakat günün birinde açlıktan, halsiz ve takatsiz kalan hayvan ölür… Bunun üzerine Hoca:

-Yazık oldu, hayvan tam alışmıştı ki, öldü! der.

7. Sorumlu İnsan Yetiştirmek

Hoca bir gün vaaz etmek üzere kürsüye çıkar. Kendisine göre bazı meseleleri dile getirir. Fakat bir ara, söyleyecek söz bulamaz. Cemaate:

-Bugün size çok faydalı şeyler söyleyecektim ama, nedense aklıma hiçbir şey gelmiyor! diyerek yakınır. O zaman oğlu:

-Baba, kürsüden inmek de mi hatırına gelmiyor? diye sorar.

Bu soru karşısında, Hoca derhal kendine gelir, topluma karşı olan sorumluluklarını hatırlar, cemaatin huzurunu bozmamak için derhal aşağı iner. Ve böylece, toplumda görev ya da sorumluluk yüklenen kişilerin

başarısız duruma düştüklerinde, kendiliklerinden ya da küçük bir ikazla çekilmeleri gerektiğini öğretmiş olur.17

8. Egoistliği Yermek

Egoistlik, insanın sadece kendi çıkarını düşünmesidir. Bu düşünce, pek çok kötülüklerin de kaynağını oluşturur. Onun için Hoca, bunun ne derece zararlı olduğunu anlatmak için, “kötü adam” rolü bile üstlenir.

Hoca Akşehir’de kadı iken, bir gün biri mahkemeye gelerek:

-Kadı Efendi! Sığırlar kırda otlarken, sizin inek, bizim ineği karnından boynuzlayarak öldürmüş… Buna ne lâzım gelir? diye sorar. Hoca, derin derin düşündükten sonra:

-Hayvan bu! Ne bilsin. Öldürür a! Bunda sahibinin ne suçu var? diye hüküm verir. Bu sefer adam sözü değiştirerek:

-Yok yok, yanlış söyledim. Bizim inek sizinkini öldürmüş! diye işi düzeltir. Hoca’da şafak atar. Başını kaşır, kalkar, oturur ve çok ciddî bir tavırla:

-Ha… Öyle ise, mesele çatallaştı! Bana raftaki şu kara kaplı kitabı18 indiriverin bir bakayım! der.

9. Şüpheli Şeylerden Sakındırmak

İnsanların olayları bütünüyle görmesi zordur. Bunun pek çok sebepleri olabilir. Meselâ insanın yaşı, bilgisi, kültürü, ihtiyaçları, hırsları, karakteri, menfaatleri, içinde bulunduğu zaman ve mekân, yanlış gözlemlere ve tereddütlere sebep olabilir.

Bundan dolayı insan, kayıtsız şartsız doğru olan bir gerçeği, pek alâ, yanlış ya da ters anlayabilir. Bilhassa, halkı aydınlatma, bilgilendirme, ya da idare etme görevini yüklenen insanların buna çok dikkat etmeleri gerekir.

Dedi kodular ve iftiralar da, çoğu kere bu yanlış gözlem ve anlamalardan kaynaklanır. Onun için, her zaman doğru olmak yetmez.

Yapılan işlerin, başkalarını şüphelendirmemesi de gerekir.19

Unutmamak gerekir ki, başkalarının sûizanda bulunmasına sebep olacak hareketlerden korunmak, önemli bir tedbirdir.20

Hoca'ya kadılığı zamanında bir fetva sorarlar. Derler ki:

-Kadı efendi ! Helâda bir şey yemek câiz midir, değil midir? Hoca şak diye cevabı yapıştırır:

-Câizdir amma, çıkarken adamın ağzı oynar. Taamdan başka nesne yediğini de zannederler !

Kıssadan hisse…

Halkın zihninde boş yere şüpheler uyandırmak ve yanlış kanaatler oluşturmak, hiç bir zaman iyi bir davranış tarzı değildir.21

Bazı işler için, "Şüyuu' vukûundan beterdir!." denilir. Yani, bir konuda söylentilerin olması, o işin olmasından daha kötü tesir uyandırabilir. Onun için, sorumluluk mevkiinde olan kişilerin işleri, açık ve net olmalıdır. Asla su götürür tarafı olmamalıdır!.

10. Bilene Sormak

Bir gün Hoca'nın hanımı, eceli gelip ölür. Dinî âdetler yerine getirilir ve nihayet imam, cemaate:

-Ey cemaat! Merhumeyi nasıl bilirsiniz? diye sorar. Cemaat bir ağızdan:

-Çok iyi biliriz! deyince, Hoca başını sallayarak:

-Yahu! Kimi, kimden soruyorsunuz; siz onu bana sorunuz! der.

11. Zorlukları Nükte

Vasıtasıyla Aşmak

İnsan hali her zaman bir olmaz. Bir bakarsın güneş açmış, gönüller neşe dolmuş… Her taraf güllük gülistanlık… Bir de bakarsın kara bulutlar, şimşekler, yeller… Arkasında da fırtınalar, yağmurlar, seller!.

İşte böyle anlarda insan, bir mizahla bu acılarını hafifletebilir. Hem kendisi hem de başkalarını bir an için neşelendirebilir. Ve böylece kötümser

bir halden kurtulup iyimser bir tavır sergileyebilir.

Nükte bir nevi, kalkan görevini görmektedir. Bu sayede insan, kendisine yapılan hücumları, nükte sayesinde savar ya da hafif atlatır…

Nükteyi, azgın boğalarla savaşan gladyatörlerin ellerindeki kırmızı beze de benzetebilirsiniz…

Onun için öğretmen ve yöneticileri, mümkün mertebe, nükte yapmasını bilen kişilerden seçmek gerekir.

Bir gün ihtiyar bir kadınla genç bir kadın Hoca'ya gelir ve ihtiyar kadın:

-Hoca Efendi, bu taze gelinimdir. Oğlum ile evleneli üç sene olduğu halde henüz çocuğu olmamıştır. Kendisi ve kocası bundan çok müteessirdirler. Bilhassa oğlum çocuğu çok seviyor. Bu yüzden evde dirliksiz oluyor. Siz çok şeyler bilirsiniz. Bir dua mı okursunuz, bir muska mı yazarsınız? Yoksa bir ilaç mı tarif edersiniz? Allah aşkına şunun bir çâresini bulunuz ve evi cehennem olmaktan kurtarınız der.

Hoca kadına acır. Bazı şeyler söyler ve sonra da geline:

-Kızım acaba bu hal sizde irsî midir?22 Sizin gibi validenizin de hiç çocuğu olmaz mı idi? diye sorar ve müteessir olan kadınları güldürür.

12. Düşünmeyi Öğretmek

Düşünmenin pratik tarifi, sebeplerle sonuçlar arasında ilişki kurmaktır. Doğru düşünmek için, dünyayı ihtirasların değil; hakikatin gözüyle görebilmektir.23 Fakat bunun önünde pek çok engeller vardır. Meselâ bilgi

sizlik, zevkler, iştihâlar, şahsî menfaatler, zümre çıkarları, peşin hükümler, sabit fikirler, batıl inançlar, propagandalar, aşırı sevgiler ve nefretler, ne olursa olsun benliğimize tahakküm eden hisler, zafer duygusu, başarı gururu, nefse aşırı güvenmek, sağlıklı düşünmenin önündeki engellerden birkaçıdır.24

Bu açıdan Hoca'nın nüktelerine bakarsak, nerdeyse tamamına yakınının, düşünmenin önündeki engelleri kaldırmaya yönelik olduğunu

görürüz.

Kendini beğenmiş müritlerinden biri, bir gün Sokrates’e sorar:

-Müridiniz olabilmek ümidiyle sizden ders almak için gelen herkese niye bir gölcüğe bakıp ne gördüklerini söylemelerini istiyorsunuz?

Sokrates şu açıklamayı yapar:

-Bu çok basit. Havuzda balıkların yüzdüklerini söyleyen herkesi yanıma almaya hazırım… Fakat havuzda, kendi imajlarının yansımasından başka bir şey göremeyenler, kendilerine aşık insanlardır. Benim onlarla alıp vereceğim olamaz!…

Görüldüğü gibi Sokrates, öğrencilerini seçerken, bir nevi düşünme testi uygulamaktadır. Çünkü O’na göre, kendisinden başkasını göremeyenler ve bilirim iddiasında olanlar iyi düşünemezler.

Bu açıdan bakıldığında, Hoca’nın birçok nükteleri düşünme ile ilgilidir.Hoca bir gün, yelkenli bir gemiyle seyahat etmektedir. Âniden bir fırtına çıkar. Ve denizi alt üst etmeye başlar. Şiddetli dalgaların tesiriyle ipler kopma, yelkenler de parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Hoca fedakâr tayfaların direklere çıkarak kopan ipleri ve yelkenleri bağlamaya çalıştıklarını görünce:

-Ayol, gemi dibinden sallanıp sıçrıyor. Halbuki siz onun tepesiyle uğraşıyorsunuz. Sallanmayı durdurmak istiyorsanız gemiyi dibinden bağlayınız der. Bu nüktede Hoca, insanın bilmediği konularda fikir yürütüp tavsiyelerde bulunmasının, onu gülünç duruma düşüreceğini vurgular. Ayrıca anlaşılıyor ki Hoca, yelkenli gemilerin çalışması ile ilgili malumata sahip değildir. Onun için de sağlıklı düşünememektedir. Yani bilgisizlik doğru düşünmeyi engellemektedir.

E. Hoca’nın Eğitiminin İlkeleri

1. Çocukların Cevaplarını Hoş Karşılamak

Çocuklar, zihinleri yeterince gelişmediğinden, duyduklarını ve düşündüklerini ifade ederken, zaman, mekan ve gramer hataları yapabilirler…

Çocuğun bir özelliği de çok soru sormaktır. Onun için bazı eğitimciler çocukluk çağına "filozofluk çağı" derler. Özellikle çocuk, iki yaşından itibaren her şeyi merak eder, bıkmadan usanmadan sorar… Bütün bunları hoş görmek ve çocuğu ciddiye almak gerekir. Nitekim Hoca da öyle yapar…

Bir gün oğlu Hoca'ya:

-Baba! Ben, senin doğduğun günü hatırlıyorum!… der. Bu münasebetsiz sözü duyan annesi, kızarak;

-Sus ulan, halt etme!… Terbiyesiz!… deyince, Hoca müdahale ederek:

-Bırak karı, o akıllıdır; belki doğru söylüyor!… der.

2. Bilenlerin Bilmeyenlere

Öğretmesi

Hoca bir Cuma günü vaaz etmek için camideki kürsüye çıkar ve:

-Ey cemaat!… Benim size ne söyleyeceğimi bilir misiniz? der. Cemaat hep birden:

-Bilmeyiz!.

Cevabını verir. Bunun üzerine Hoca:

-Siz bilmedikten sonra ben size ne söyleyeyim? der ve kürsüden inerek çıkıp gider.

Ertesi Cuma yine kürsüye çıkarak bir hafta evvelki gibi:

-Ey cemaat! Benim size ne söyleyeceğimi bilir misiniz? Sualini tekrar sorunca, bu defa cemaat hep birden:

-Evet biliriz! der. Hoca da:

-Madem ki biliyorsunuz. Benim söylememe hacet kalmadı diyerek yine kürsüden iner ve çıkıp gider. Öbür hafta tekrar kürsüye çıkınca, bu sefer

cemaat, verecekleri cevabı aralarında kararlaştırır.

Hoca yine o suali sorunca halk:

-Kimimiz biliriz, kimimiz bilmeyiz!.

Cevabını verir. Hoca da:

-Öyle ise bilenler bilmeyenlere öğretsin!… der ve kürsüden inip gider.

Kıssadan hisse…

Bilenlerin de, bilmeyenlerin de sorumlulukları vardır. Bilenlerin sorumlulukları, bildiklerini, bilmeyenlerin akıl seviyelerini dikkate alarak onlara öğretmektir. Bilmeyenlerin sorumlulukları ise, öğrenme fırsatı buldukları her zaman ve her yerde bilmediklerini sormak ve öğrenmektir.25

3. İnsaflı Olmak

İnsaf, ölçülü hareket etmek demektir. Nitekim “İnsaf dinin yarısıdır” diye bir atasözümüz de vardır. İnsaf

sızlığın pek çok çeşidi vardır. Meselâ bir görevi ve iyi niyeti kötü bir amaç için kullanmak, tamamen insafsızlıktır.

Köylünün biri hediye olarak, Hoca’ya bir tavşan getirir. Hoca bu ikram karşısında elinden gelen misafirperverliği göstererek köylüyü ağırlar. Bir müddet sonra bu köylünün yakınları:

-Biz tavşanı getirenin komşusuyuz… der.

Hoca bunları da elinden geldiği kadar hoşnut etmeye çalışır.

Birkaç gün sonra gelenler de:

-Biz tavşan getirenin komşusunun komşusuyuz… diyerek Hoca’ya kendilerini bir güzel ağırlatmak ister.

Bu sefer Hoca,

-Bu tastaki su, o tavşanın suyunun suyudur!

diyerek iyi bir insaf dersi verir…

4. Bilimi Üstün Tutmak

Kâinat sebep-sonuç ilişkisi esası üzerine yaratılmıştır. Hangi sebeplerin hangi sonuçları doğurduğunu, ya da hangi sonuçların hangi sebebe dayandığını bilmek, gerçek anlamda “bilgi” demektir. İşte gerçek bilim budur. Fakat insanların çoğu, bu gerçeği bilmedikleri için, bilim yerine birtakım teferruatı ön plâna çıkarırlar. İşte Hoca, bu noktalarda uyarır. Özellikle de bilim yerine gösterişi ve dış görünüşü ön plâna çıkaranların gülünç durumlarını ortaya koyar.

Okuması için Hoca’ya Acemce bir mektup getirirler. O da, lafı hiç evirip çevirmeden bilmediğini söyler. Mektubu getiren:

-Kocaman kavuğu başına geçirmişsin… Bir mektubu bile okuyamıyorsun… Nasıl hocasın sen? Utanmıyor musun? diye paylamaya çalışır. Hoca buna karşılık, kavuğunu hemen çıkarıp adamın başına koyar:

-Kavukla okunuyorsa, sen oku da bir görelim!.der.26

5. Tecrübeye Önem Vermek

Tecrübe, bilgi ve anlayışı arttırıcı nitelikteki olaylarla çok karşılaşma hâlidir. Kültürümüzde görmüş ve geçirmiş olmak, bir olgunluğun ve bilgeliğin işareti sayılır. Onun için, “Başa gelmeyince bilinmez.” denilmiştir. Yani, tecrübeye dayanmayan bilgiye pek güvenilmez…

Hoca’ya,

-Çaylaklar bir sene erkek, bir sene dişi olurmuş, doğru mu? diye sorarlar. Hoca’nın cevabı şudur:

-En az, iki sene çaylak olmadan, bu soruya cevap veremem!.

Eğitimle yetenekler aşılamaz

Çürük tahta çivi tutmaz!…

Eşek büyümekle tavla başı olmaz!…

Hoca bir gün kara tavuğunu pazara götürür ve satılığa çıkarır. Müşterinin biri tavuğu iyice tetkik ettikten sonra:

-Beyaz olsaydı alırdım! der. Bunun üzerine Hoca, derhal oradan ayrılarak, eve gelir ve tavuğu sabunla yıkamayğa başlar. Fakat maksadına nail olamayınca da:

-Aferin boyacıya! Tamahkâr değilmiş; boyayı bol bol sarf etmiş! der.

6. Fırsat Kollama

Hoca uyarılarını yaparken, öyle ulu orta her yerde her şeyi söylemez. Uygun zamanı bekler, fırsat düştüğünde nazik bir şekilde araya girer ve taşı gediğine koyar.

Hoca, bir meseleyi söylemenin çok çeşitli yolları olduğunu bilir. Bazen bir olay, bazen bir soru, bazen de bir problem, O'nun söyleyeceği hikmetler için tam bir fırsattır. Bir keresinde, "Dünya kaç arşındır?" diyen gençlere, o sırada geçen tabutu göstererek:

-Onun erbabı işte şu gidendir. Sualinizi ona sorunuz. Bakınız dünyayı yeni ölçmüş gidiyor! der.

7. Ferdî Farklılık

İnsanlar farklı kabiliyetlerde yaratılmışlardır. Eğer bu özellik dikkate alınmazsa, insanlara büyük adaletsizlik yapılmış olur. Üstelik bu adaletsizlik, her sahada kendisini gösterir. Meselâ insanları yönetmek, problemlerini tanımak ve çözmek, kişilik ve yeteneklerine uygun düşen iş ve davranışa sevk etmek mümkün olmaz.

Batılı eğitimciler, eğitimde "ferdî farklılık" meselesinin önemini 17. yüzyılda yeni fark etmeye başlamış, uygulamaya ise ancak 19. yüzyılda geçebilmiştir. Fakat İslâm dünyasında, Hz. Peygamber'den itibaren, bütün âlimlerce bu konuya dikkat çekilmiştir. Yani bütün mesele, insanlara kabiliyeti ölçüsünde hitap etmek, aklının kavrayamayacağı ve nihayet nefret edeceği incelikleri açmamaktır. Hoca'nın eğitim prensipleri içersinde "ferdî farklılık", son derece önemli bir unsur olarak görülmektedir. Onun içindir ki, herkesle anlayacağı dilden konuşmaya çalışmıştır. Nerdeyse bütün

nüktelerinde, bu düşünce hâkimdir. Aynı zamanda bu sözler ve nükteler, mekâna da makama da uygundur.

Bir tarihte, Hoca'nın kadılık yaptığı bir sırada, birisi evine gelir. Başında bulunan bir davayı uzun uzadıya anlattıktan sonra:

-Kadı efendi, Allah aşkına söyle! Bunda ben haklı değil miyim? deyince, Hoca derhal:

-Hay hay, efendim! Haklısın, hem de yerden göğe kadar haklısın!… der.

Ertesi gün, bu zatın şikâyet ettiği ve mahkemeye verdiği adam gelir. O da Hoca'ya derdini anlattıktan sonra:

-Sen ne dersin Kadı efendi? Bu meselede ben haklı değil miyim? diye sorunca, Hoca ona da:

-Çok haklısın, bu kadar aşikâr hakka ne denir? der.

F. Hoca'nın Eğitim ve Öğretimde Kullandığı Metodlar

1. Soru-Cevap Metodu

Soru-cevap metodu, eğitim tarihinde en çok kullanılan öğretim metotlarındandır.

Bu metot, yaratıcı düşünmeye, ferdî teşebbüs kabiliyetinin gelişmesine, serbest konuşma ve tartışmaya meydan verir, fırsat hazırlar.

Soru-cevap metodu, muhâkeme, tasavvur ve araştırmaya sevk eden bir yoldur. İlk defa Socrates (M.Ö. 470-3397) tarafından belli bir sistem dahilinde kullanılmıştır.27

Sorular şu sebepten dolayı öğretim için en uygun ortamı oluştururlar.:

a. Soran kişi, amacı belli olan sorular yöneltmek suretiyle muhatapta ilgi uyandırabilir. Bir konuyu öğrenmede ilgi uyandırılmışsa, öğrenme son derece kolay olur.

b. Sorulan kişi, bu soruları fırsat bilerek, cevap verirken, soran kişiye bazı meseleleri dolaylı bir şekilde öğretebilir.

Hoca çok soru sorulan bir kişidir. Bunlardan bir kısmı da lüzumsuz ve mantıksız sorulardır. Hoca'yı mat etmek maksadıyla sorulanlar da az değildir.

Bazen bir şeyi öğrenmek için, Hoca'nın da sorduğu sorular olmaktadır.

Hoca sorular karşısında son derece pişkindir. Hepsine sabırla ve güler yüzle cevap verir. Bu sorulardan bazı örnekler sunalım:

Bir gün bir papaz:28

-Sizin Peygamber mîraca29 çıktı ve gökleri gezip dolaştı, değil mi? şeklinde alaycı bir soru sorar. Arkasından da:

-Bu nasıl oldu? Merak ediyorum doğrusu!… diyerek bir ilâvede bulunur.

Hoca alay edilmek istendiğinin farkındadır. Hemen elini sakalına götürerek, derin derin düşünür ve mütebessim bir sîma ile:

-Sizin İsâ'nın bıraktığı merdivenle!30 cevabını verir.

Bir gün ahmak bir adam, Hoca'yı sokakta yakalar ve burnunun dibine sokularak:

-Aman Hoca efendi, çok büyük bir müşkülüm var. Bunu rast geldiğim bütün hocalara sordum. Hiç biri cevap veremedi. Bilsen, bilsen, bunu ancak sen bilirsin! deyince, Hoca, fena yakalandığını anlar ve hiç renk vermeden:

-Haydi oğlum, anlat bakalım. Müşkülün nedir? der. Herif bir şey söyleyecekmiş gibi, ciddî bir tavır takınarak:

-Ben, yaz kış gölde yıkanır ve abdest alırım. Bunu yaparken, acaba ne tarafa döneyim diye, daima düşünürüm. Bunu âlimlere, şeyhlere ve başı sarıklı birçok kişiye sordum. Cevap alamadım. Geçen gün yine gölde yıkanırken, bu meseleyi düşünüyordum. Biri dalgınlığımdan istifade ederek, esvaplarımı alıp gitmiş… Ben de tabiî ki, çırılçıplak çıkıp gitmek zorunda kaldım… deyince, Hoca meseleyi anlar ve aptal adama dönerek ciddî bir tavırla:

-Oğlum! Sualin hakikaten güç. Bunu herkes halledemez. Gölde yıkanır ve abdest alırken, elbiselerin ne tarafta ise, o tarafa dön!.

Hoca bilgi üretmeyen, yersiz tartışmalara sebep olan sorulardan, zihinleri karıştıran cevaplardan nefret eder. Bu gibi boş işlerle halkı oyalayan hocalardan da aynı şekilde hoşlanmaz.

Bir gün ölüyü gömmeye giderken, iki kişi kenara çekilip şu meseleyi münakaşa etmeye başlar:

-Cenazeyi götürürken, tabutun sağında mı, solunda mı, arkasında mı, önünde mi durmak daha iyidir?

Hoca'nın verdiği cevap oldukça mânidârdır:

-İçinde bulunma da, neresinde bulunursan bulun!.

Bir gün bir toplantıda Hoca'ya bazı münasebetsizler, karısını çekiştirerek:

-Hoca, sizin hanımın maşallah hiç evde oturduğu yok, mütemadiyen komşu komşu geziyor derler. Hoca derin derin düşünmeğe başlar. Bunu görenler:

-Ne düşünüyorsun, yalan mı? deyince, Hoca lâkayt bir tavırla:

-İnanmam… Dedikodu olsa gerek…

Cevabını verir.

Toplantıda bulunanlar, kendilerinin haklı olduklarını ve Hoca'nın da hiçbir şeyden haberi olmadığını göstermek için:

-Niye inan mıyorsun? Bunu senden başka herkes biliyor. Sizin hanım çat kapı şurada, çat kapı burada dolaşıyor işte! dedikleri zaman Hoca:

-Aslı olmasa gerek!… Öyle olsaydı, bir kere de bizim eve uğrardı! cevabını verir.

Her sabah insanlardan bir kısmının bir tarafa, ötekilerin de öbür tarafa gittiğini soranlara Hoca:

-Eğer hepsi aynı tarafa gitseydi, dünya devrilirdi! cevabını verir.

Hoca bu cevabıyla insanlara, toplumdaki işbölümünün gerekliliğini anlatmaktadır. Herkes aynı işi yaparsa, birçok iş ortada kalır. Bu konuda şöyle bir atasözümüz de vardır: Sen ağa ben ağa, bu ineği kim sağa…

2. Muhatabın Delillerini

Kullanmak

Birisine bir şey anlatırken, ya da bir problemin çözümünün ispatını yaparken, muhatabın konu hakkındaki bilgilerini ve delillerini kullanmak, oldukça etkili bir ikna metodudur. Bu metot aynı zamanda, muhataba kendi tutarsızlıklarını göstermek için, son derece faydalıdır. Kurnazlık yapanları, inatçılık edenleri ve ukalâlık taslayanları, kendi silahıyla susturmak için de birebirdir…

Muhatabın delillerini kullanarak bir meseleyi anlatmak ve bu yolla karşı tarafa bir şeyler öğretmek kolay olur. Bu bir nevi bilgi transferidir. Böyle durumlarda muhatabın diyecek pek bir şeyi olmaz. Çünkü kişiden, kendisi yaptığı zaman doğru kabul ettiği şeyi, başkası yaptığında da doğru kabul etmesi istenmektedir.

Hoca bilhassa fırsatçıları, kantarın topunu kaçıranları, ileri geri konuşanları, edebiyat yaparak hak elde etmeye çalışanları, en küçük menfaat için ağız değiştirenleri, çok bilmiş geçinenleri, tepeden bakanları, yere bakan yürek yakanları, pireyi deve yapanları, pişmiş aşa su katanları, masal okuyanları, oyunbazlık ederek makbule geçme hayaline dalanları, küçük bir ikaz karşısında küplere binenleri, kimin arabasına binerse onun düdüğünü çalanları, haksızlık karşısında kılını bile kıpırdatmayanları, kırık dökük bilgilerle bilgiçlik taslayanları, başkalarına külâh giydirmeyi düşünenleri, yaygarayı basarak hep dört ayak üstüne düşenleri, kendi delilleriyle susturmaktadır.

Bir gün Hoca, çamaşır yıkayacaklarından bahsederek komşusundan bir kazan alır. Ertesi gün kazanın içine ufak bir tencere koyarak sahibine iade eder. Komşusu tencereyi görünce:

-Hoca Efendi, bu nedir? diye sorar. Hoca da:

-Sizin kazan bu gece doğurdu. O da yavrusudur.

Cevabını verir.

Kazan sahibi itiraz etmez, “pekâlâ” diyerek kazanla birlikte tencereyi alır.

Bir müddet sonra Hoca yine kazan ister. Komşusu, “hay hay” diyerek hemen kazanı getirir.

Aradan epeyce zaman geçer, kazan iade edilmez. Artık sabrı taşan komşu, doğru gidip Hoca’dan kazanı ister. Hoca da:

-Başın sağ olsun komşucuğum! Sizin kazan öldü! deyince, herif hayret ve telâşla:

-Ne diyorsun Hoca Efendi, hiç kazan ölür mü? der. Hoca da:

-Sen ne tuhaf adamsın. Geçen gün kazanın doğurduğuna inandın da şimdi öldüğüne inanmıyor musun?

Cevabını verir.

Hoca bu olayda, kazanın doğurduğuna inanan; fakat işine gelmediği için öldüğüne inanmak istemeyen fırsatçı komşusuna karşı da aynı şekilde, komşusunun kendi delilleriyle cevap verir.

Bu gibi kişiler, karşısındaki kişilerin hatalarından, saflıklarından, unutkanlıklarından ve dalgınlıklarından, sinsice kendilerine pay çıkarmaya çalışırlar. Tabiî ki her zaman dört ayak üstüne düşemezler… Elbette bir gün iplikleri pazara çıkar… Eh, ne demişler? Ava giden avlanır… Eşen düşer… Doğrarsan kaşığına gelir… Avcı ne kadar al (hile) bilse, ayı o kadar yol bilir… Çalma elin kapısını, çalarlar kapını…

Açıkça anlaşılmaktadır ki Hoca, karda gezip izini belli etmeyen, nalıncı keseri gibi hep kendi tarafına yontan, menfaati il n, diye sorunca, yüzsüz adam gülerek:

-Tanrı misafiriyim ve bugün sizdeyim!

Cevabını verir. Hoca'nın tepesi atar. Bu hayâsız adama bir bir ders vermeye karar verir. Derhal kapıdan dışarı fırlar ve herife:

-Arkamdan gel! diyerek, onu câmi kapısına kadar götürür ve eliyle câmiyi göstererek:

-Ayol, sen yanlış yere gelmişsin! Tanrı'nın evi işte burasıdır; bizim ev değil! der ve herifi orada bırakarak evine döner.

Bu olayda adam, "Tanrı misafiriyim" demek suretiyle, kendi konumuna ve isteklerine kutsallık kazandırmaya çalışır.31 Bu yolla insanları aldatmanın daha kolay olacağını düşünür.

Bazı kurnaz kimseler, istek ve arzularını, büyük bir ustalıkla, Tanrı'nın adını kullanarak dile getirir. Bu yolla, pek çok kişinin aldatılması ve beyninin yıkanması pekâlâ mümkündür. Çünkü, insanın yüce değerlere karşı büyük bir zaafı vardır.

3. Tabiî Ceza Metodu

Hoca bir gün eşeğine binmiş, bir köye gidiyormuş. Yolda hayvan, eşek terslerini görünce durur, yere eğilerek bu pislikleri koklamaya başlar. Hoca, eşeğinin beğendiği kanaatine vararak bunları toplar ve yem torbasına doldurur. Akşam olunca, torbayı hayvanın başına asarak, yem yerine bu tersleri verir. Fakat eşek huysuzluk eder ve başını sallayarak torbayı başından atmaya çalışır. Hoca eşeğin bu huysuzluğunu görünce:

-A mübarek hayvan! Bana zulmün ne? Sen beğendin, ben de doldurdum! der.

Hoca bu nüktesiyle tabiî cezâdan yana olduğunu göstermektedir.32 Yani kişi yaptığı işin sonucuna katlanmalıdır. Bu arada, kişinin yanlışlarını görmesi için, sabredip kendisine biraz zaman tanımak yararlı olur.

4. İkâme Metodu

Sözlük anlamı itibariyle “ikâme”, yerine koyma, oturtma, ayağa kaldırma ve meydana çıkarma demektir. Terim olarak ise, kaldırılan bir şeyin yerine başka bir şeyin konulması anlamına gelir. Onun için ıslahâtçıların, eğitimcilerin ve idârecilerin ikâme metodunu iyi bilmeleri gerekir. Çünkü eğitim de ıslahât da, idâre de, eski şeylerin yerine bir nevi yeni şeyler yerleştirme demektir.

İnsanları alışkanlıklarından vazgeçirmek kolay değildir. Burada temel problem, vazgeçilen alışkanlığın yerine neyin konulacağıdır. Çünkü tabiat boşluk kabul etmez. Siz doldurmazsanız, iyi ya da kötü bir şeyle, mutlaka kendiliğinden dolar…

Bazı kişilere, “Şu zararlıdır, mutlaka vazgeçmelisin!… Vazgeçmezsen, şu şu tehlikeler seni bekliyor!.” deseniz de, pek fayda sağlamayabilir. Bu ikazlar, bakarsınız, bir kulağından girip öbür kulağından çıkar! Asıl hüner, insanlara ne yapacağını göstermek ve bu alanda yardımcı olmaktır.

Meselâ sigara paketlerinin üzerinde, “Sigara sağlığa zararlıdır!” ikazı yer almaktadır. Bu ikazdan dolayı kaç kişi sigarayı bırakmıştır? Bu konuda bir araştırma yapılmış mıdır? Bana kalırsa çok faydası olmamıştır. Çünkü insanın tabiatında, (hele de ikna edilmemişse) yasaklara karşı tabiî bir ilgi vardır.33 Bunun yerine, “içtiğiniz bu sigara ile günde şu kadar, şu kadar, yılda da şu kadar yiyecek ya da giyecek alabilirsiniz…” demek daha doğru olur. Her şeyden önce, bu parayı hangi olumlu yerlerde kullanabileceği hatırlatılmalıdır. Sonra da boşta kalan ağzını nasıl meşgul edeceği hususunda rehberlik yapılmalıdır. İşin fizyolojik boyutunu elbette ki kabullenmek gerekir… Yani peşinen bir zorluğa göğüs germek gerekir…

Adamın biri fazla küfürbâzmış. Vakitli vakitsiz küfreder ve bu yüzden başı da birçok belâlara girermiş. Bu huyundan vazgeçmek istediği halde, bir türlü terk edemeyince, Hoca'ya başvurmaya mecbur kalır ve kemâli afiyetle:

-Aman Hoca Efendi! Benim fena bir huyum var: Küfürbâzlık. Bundan bir türlü vazgeçemiyorum. Bana bir çare öğret de şu fena huyumdan vazgeçeyim der. Hoca bir müddet düşünür ve sonra ciddî bir tavırla:

-Evlât! Her sabah evden çıkarken, ağzına kuru bir bakla koy. O ağzında kaldıkça hatırlar ve küfretmezsin! cevabını verir.

5. Dolaylı Anlatım

Kimileri, hatalarının yüzlerine doğrudan doğruya söylenmesinden pek hoşlanmaz. Hatta kızanlar, kin besleyenler bile olur. Ama dolaylı bir şekilde yapılan ikazlar, karşı tarafı kızdırmaz. Onun için Hoca, uyarılarının birçoğunu, bu yolla, yani "Kızım sana söylüyorum, gelinim sen dinle!" metoduyla yapar.

Bir gün Hoca bir eve misafir gider. Fakat her nasılsa biraz geç kalır. Akşam yemeğine de yetişemez. Ev sahipleri yemeklerini yedikleri için, Hoca'yı da yeyip gelmiş zannederler. Hoca'nın kibarlığı tutar bir şey söyleyemez. Dereden tepeden konuşulur, kahveler, şerbetler içilir… Yatma zamanı gelir. Hoca'yı odasına götürerek:

-Allah rahatlık versin!

Derler ve kendileri de odalarına çekilerek yatıp uyurlar. Hoca, uyuyunca belki açlığı unuturum diye yatar. Sağına döner, soluna döner, bir türlü gözüne uyku girmez! Açlıktan kazınan midesi, bir türlü Hoca'ya rahat vermez. Uyku tutmayacağını anlayınca, kalkar ve ara kapıyı vurmaya başlar. Ev sahipleri alelacele yataklarından fırlarlar ve telâşla koşarak:

-Hayrola Hoca Efendi! Bir şey mi var? Bir emriniz mi var?

Diye sorduklarında Hoca da:

-Birader! Benim için çok mükellef bir yatak hazırlamışsınız. Teşekkür ederim. Ama dostum, ben fukara takımındanım. Böyle yataklara alışık değilim. Beni bir türlü uyku tutmuyor. Siz lütfen bana büyücek bir pide ihsan ediniz. Ben onun yarısını başımın altına yastık ve yarısını üzerime yorgan yapar ve altında rahat rahat ve mışıl mışıl uyurum diyerek açlığını anlatır.

6. Seviyeye İnmek

İnsanlar farklı kabiliyetlerde yaratılmıştır. İhtiyaç ve ilgileri de zaman içinde değişiklik arz eder.

Bilindiği gibi Hoca, hem örgün hem de yaygın eğitimde, aktif bir eğitimcilik görevi sürdürmüştür. Yani

halkın her kesimiyle hemhal olmuştur. Çocuk, genç, ihtiyar, kadın, erkek, O'nun eğitimine muhataptır. Ara sıra gayr-i müslimler ve yabancılarla da tartıştığı bir gerçektir.

İşte bu sebepten Hoca, insanlara seviyelerine göre davranmakta ve anlayabilecekleri dilden konuşmaktadır.

Köylülerden birinin keçisi hasta olur, katran sürmesini tavsiye ederler. Köylü keçisini alıp doğruca Hoca'ya gelir:

-Hoca, senin nefesin uyuz illetine bire birmiş. Okuyunca hastalık şıp diye kesilirmiş. Şu keçiye bir nefes et. der.

Hoca şöyle cevap verir:

-Nefes ederim etmesine ama, illetin bir an önce hayvandan gitmesini istersen, benim nefese biraz da katran ilave etmelisin.

Hoca, insanların alışkanlıklarının bir çırpıda değişmeyeceğini, dolayısıyla da doğrulara inandırmanın kolay olmayacağını iyi bilmektedir. Onun için, "Bu keçinin hastalığı okumakla geçmez, bu bir bâtıl inançtır" diyerek boşuna çene yormaz.

Hoca burada, nefesle birlikte katran da sürmesini tavsiye eder. Ve problemi çözer. Zaten bir olayda ilk yapılacak iş, âcil olan durumun çözüme kavuşturulmasıdır. Bir anda A'dan Z'ye kadar düzeltmeye çalışmak, işi sarpa sardırabilir… Sonra da iş işten geçmiş olur…

Görüldüğü gibi bu olayda köylü, katran kullanmakta hiç tereddüt etmez. Eğer direkt olarak katran kullanması tavsiye edilseydi, kabul görmeyebilirdi. Onun için, verilen bilgilerin doğru olması yetmez. Bilgiyi verme metodunun da hesaba katılması gerekir. Hangi konuda olursa olsun, halkı eğitmek isteyenlerin, özellikle bu konuya çok dikkat etmeleri gerekir. Hoca'nın, hemen gerçekleri söyleme gibi bir acelesi yoktur. O yanlışların bir anda kökünün kazınamayacağını bilir. Onun için de insanlara anlayacakları şekilde konuşur.Şunu da unutmamak gerekir ki, insanlara bazı gerçekleri kabul ettirmek için tedricî bir metot uygulamak gerekir.34

Tedrîc metodu, birçok konularda eğitimcilerin uygulamaya ihtiyaç duydukları bir metottur. Bu metotta, parçadan bütüne, kolaydan zora, basitten mürekkebe, bilinenden bilinmeyene, mücerretten müşahhasa doğru bir yol izlenir. Kişinin önceki tecrübeleri hemen bir tarafa atılmaz; bunlardan yararlanılır. İnsanların eski tecrübe ve inançlarının hepsine birden karşı çıkarak onlara bir şeyler öğretmeye çalışmak, eğitimcilikle pek bağdaşmaz.

Yukarıdaki nüktede Hoca, katran ve nefesi birbirinden ayırmamaktadır. Çünkü O'nun hedefi, üzüm yemektir, bağcıyı dövmek değil…

Sonuç

Bu mütevazî ve kısa araştırmamızda gördük ki, Hoca çok yönlü bir Halk Eğitim Filozofudur. O aynı zamanda, İslâm Eğitim Felsefesi ve Türk karakterinin birçok inceliklerini yansıtmaktadır. Bu ölçülerin dışındaki nükteleri Hoca'ya mal etmek insafsızlık olur.

Hoca başta insanı, ihtiyaçları, ilgileri ve zaaflarıyla tanımaktadır. Aslında Hoca'nın insanlara, -herhangi bir vesileyle- zaaflarını öğretmesi esnasında ortaya çıkan hayret ve şaşkınlık, nükte şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Hoca'nın ele aldığı konular, insan ve problemleridir. Bu da fikirlerinin taze kalmasını sağlamıştır. Öyle ümit ediyoruz ki, ibret gözüyle okuyanlar, çok defa kendi problemleriyle nüktede ele alınan problemleri özdeşleştirmektedir. Çünkü Hoca, nükte ile tefekkürü birleştirmiştir. Yani nükte, verilen bilgilerin unutulmaması için bir öğretim vasıtasıdır.

Bu açıdan bakmak suretiyle, "Nüktelerin eğitimde kullanılması" adlı bir araştırmanın yapılması gereğine inanmaktayız.

Hoca hakkında araştırma yapanlar, O'nun pek çok yönünü ele almışlardır. Biz bu araştırmamızda konuya, eğitimci gözüyle bakmaya çalıştık.

Hoca sadece milletimizi değil; pek çok komşu milletleri de etkilemiştir. Son yıllarda uluslararası düzeyde gündeme getirilişi, yerli yabancı ilim adamlarının konuya eğilmesi, dikkatleri yeniden Hoca üzerine çekmiştir.

Hoca, yetişme şekline, mesleğine ve hayatına bakılırsa, bütünüyle eğitimcidir. Araştırmacıların bundan sonra, bu konuya daha ağırlık verecekleri kanaatindeyiz.

Nasreddin Hoca hakkında araştırma yapacaklara küçük bir hatırlatmada bulunmak istiyoruz. Hoca'yı anlamak için, Türk tarihini, Türk edebiyatını, Türk folklorunu, İslâm dinini, kısaca Türk kültürünü çok iyi bilmek gerekir.

Bu çalışmanın, her seviyedeki eğitimcilere, yararlı olacağını düşünmekteyiz. Eğitimcilerimiz Nasreddin Hoca'nın bu yönünü tanıdıkça, hem mesleklerinde başarılı olacaklar, hem de büyük Türk eğitimcisini tanıdıkları için gurur duyacaklar, kendilerine karşı güvenleri artacaktır.

DİPNOTLAR

1 Başka milletlerin hikâyeleri arasında Hoca'nın nüktelerine benzeyenler şüphesiz vardır. Bunun bize göre iki sebebi olabilir: Birincisi, Hoca'nın bazı hikâyelerini alıp kendi kültürlerine adapte ederek yazmış olabilirler. İkincisi, insan oğlunun farklı kültürlerde de olsa, benzer problemlere yine benzer çözümler üretmiş olmasıdır. Nitekim atasözleri ve deyimlerde bu durum açıkça görülmektedir. Onun için,

bu benzerlikler, hiçbir zaman, Nasreddin Hoca'yı başka kültürün insanı yapmaz.

2 Hangi nüktelerin Nasreddin Hoca'ya ait oluşuyla ilgili olarak, şimdiye kadar değişik fikirler ileri sürülmüştür. Hatta konu ile ilgili bazı ölçüler de getirilmiştir. Ama bunun üstesinden gelmek o kadar kolay değildir. Onun için biz, Türk halkını temsil eden bir Nasreddin Hoca olarak meseleye yaklaştık. Ve O'nun adına söylenen nükteleri de, Nasreddin Hoca Okulu'nun amaçları, ilkeleri, müfredatı ve metodları olarak değerlendirmeyi uygun bulduk.

3 Bazı araştırmacı ve yazarlar, sırf ad benzerliğinden (Nasraddîn) dolayı, Hoca ile alakası olmayan kişilerin Nasreddin Hoca olabileceğini ileri sürmektedirler. Böylece ortaya bir sürü Nasreddin Hoca çıkmaktadır. Bununla birlikte, kulaktan kulağa duyulan ve geleneksel olarak yaşatılan bir "Akşehir-Nasreddin Hoca" ilişkisini göz ardı etmemek gerekir. (Bak: Pertev Naili Boratav, Nasreddin Hoca, Edebiyatçılar Derneği, İkinci Baskı, Ankara, 1996, s, 7-39.)

"Nasreddin Hoca" ismi, Osmanlı Coğrafyası ve ona komşu olan yerlerde değişik adlar altında tanınmaktadır. Araplar "Cuha", İranlılar ise "Hace Nasreddin" olarak isimlendirmişlerdir. Bu adlarla O'nun adına yazılan risâle ve kitaplar da vardır. Diğer taraftan Mevlânâ, ünlü eseri

Mesnevisinde “Cuhî” isimli bir şahıstan bahseder. (Bak: Mevlânâ, Mesnevî, Terceme ve Şerh: Abdulbaki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İst. 1984, c,5, Beyit No: 335-340.)

Bazı kıyaslamalar yoluyla, Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde geçen “Cuhî”nin Nasreddin Hoca olduğunu iddia edenler vardır. Delilleri ise şudur: Rivâyete göre, Mevlânâ ile, Ahîliğin kurucusu Ahi Evran Nasıruddin Mahmud’un araları açıktır. Mevlânâ bu şahsı, direkt isim vermeden, O’nun çeşitli sıfatlarını kullanarak eleştirir. Bu noktadan hareketle, Ahi Evran’ın bilinen Nasreddin Hoca olduğu ileri sürülmektedir. (Bak: Mikâil Bayram, Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren, Bayrak Mat. Ltd. Şt. İst. 2001, s, 33-40)

4 İlmihâl: Namaz, abdest ve temel inanç konularını ele alan öğretici kitap.

5 Fıkıh: Kelime anlamı itibariyle, “bir şeyi layıkıyla bilme, şuurlu olarak idrak etme, kavrama” demektir. Bu kelime İslâm kültüründe,-Istılah olarak-daha ziyade “İslâm hukuku” anlamında kullanılmaktadır.

6 Kelâm: Kelime olarak, “söz, lafız, konuşma, nutuk, ibare, bir mana ifade eden söz dizisi, dil, lehçe, söyleme tarzı, söyleyiş” anlamlarına gelmektedir. Kur’an’a da “Kelâm-ı Kadîm, Kelâmullah” denilir. Bu anlamda “Kelâm”, “İlâhî emir, vahiy” manalarına gelir. İslâm kültüründe gelişen bir ilmî disiplin olarak gelişen Kelâm’ın manası şudur: İslâmî inançları aklî ve naklî (nakil ve rivâyete dayanan) delillerle ispat ederek şüpheleri ortadan kaldırmayı hedefleyen, İslâmiyeti çeşitli felsefelere karşı korumak için ortaya çıkan ilim, müslüman felsefesi, ilm-i kelâm.

7 İbrahim Hakkı Konyalı, Konya Tarihi adlı kitabında “Pirebi Türbesi ve Zâviyesi”ni anlatırken, Hoca hakkında şöyle bir izah yapar:

“Ağız haberlerine göre Pir Ebî; 618 H. 1221 M. yılında ölen Hacafakıh’ın müridlerinden ve talebesinden imiş. Hoca Nasreddin ile Hoca

Cihan da samimi arkadaşlarından imişler. Bir gün hocalarının kuzusunu kesip yemişler. Hocaları da bunlara inkisar etmiş:

Nasreddin'e:

-Sen dünyalar durdukça âleme gülünç ol!.

Pirebî'ye:

-Senin de daima kemiklerin kaynasın.

Hoca Cihan'a da:

-Çocuklar seni mezarında rahatsız etsinler!… Bak: İbrahim Hakkı Konyalı, Konya Tarihi, Yeni Kitap Basımevi, Konya, 1964, s, 701.

Evliya Çelebi de, ünlü eseri olan Seyahatnâmesi'nde Timur'la Hoca'nın aynı çağda yaşadığını yazmaktadır. Bak: Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Topkapı Sarayı Bağdat 305 Transkripsiyonu-Dizini, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İst. 1999, 3. Kitab, s, 14.

Şükrü Kurgan, Evliya Çelebi'nin bu tespitinde yanıldığını söyler. Bak: Şükrü Kurgan, Nasrettin Hoca, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/695, Ank. 1996, s, 10.

Yalnız Evliya Çelebi (M.1611-1682) gibi ünlü bir seyyâhın Nasreddin Hoca'dan bahsetmesi çok önemlidir. Bu vesile ile, yaklaşık üç yüz elli yıl sonra, Akşehir halkı arasında Nasreddin Hoca nüktelerinin söylendiğini öğrenmiş bulunuyoruz. Bu da bize göstermektedir ki, Nasreddin Hoca öz be öz bu ülkenin ve bu kültürün yetiştirdiği ulu bir şahsiyettir.

Tarih itibariyle Hoca ile Timur aynı asırda yaşamamıştır. Hoca 13. yüz yılda, Timur ise, 1336-1405 yılları arasında yaşamıştır. Ama Hoca'nın yaşadığı yıllarda Selçuklu Devleti Moğol istilası altındadır. Akşehir'de de zâlim Moğul şehzâdelerinin bulunması muhtemeldir. Onun için halk zâlim ve despotlara karşı, daima âlim ve hazır-cevap kişileri çıkarır. Böylece

onları susturmuş olur… Bize göre, Hoca ile Timur’un karşı karşıya getirilişinin sebebi bu olsa gerektir.

8 Hoca’yı tanımak için, yaşadığı devrin özelliklerini de göz önünde bulundurmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Kısaca bu devri şöyle özetleyebiliriz:

Anadolu Selçukluları’nın en sıkıntılı dönemleri… Anadolu isyan ve sıkıntılarla çalkalanmaktadır….Yerleşme sıkıntıları… Çeşitli sosyal sıkıntılar… İç huzursuzluklar… Mogol istilâsı her tarafı kasıp kavurmakta… Saltanat kavgaları… İlmî hayat kısmen durmuş… Halkı eğiten gönüllü kuruluşlar birbirlerine küskün ve düşman hale gelmiş… Tasavvuf hareketi yaygın. Buna karşılık, gerçek din anlayışı küçümsenmektedir. Bâtınî zümrelerin faaliyetleri artmış… Hurâfe her tarafta kol gezmekte… Dinî bağların zayıflamasına paralel olarak sosyal ilişkiler de zayıflamış durumda… Herkes ümitsizlik içinde!…

9 Softa: Medrese talebesi için halk arasında kullanılan bir tabirdir. Aslı “suhte = ilim aşkıyla yanan” demektir. Sonraları kelime tahrife uğrayarak, “softa” şeklini almıştır. Bak: M. Zeki Pakalın, Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, M. E. B. c, 2, s, 252.

10 Bak: Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, İst. 1977, c, 1-2, s, 554 (8 No’lu dipnot); Pakalın, a.g.e, c, 1, s, 279-280.

11 Bak: Şükrü Kurgan, age., s, 54-58.

12 Hem kel hem fodul: Eksik tarafı olduğu halde üstünlük taslayanlar için söylenir.

13 Zemheri: Kışın en soğuk zamanı, şiddetli soğuk, karakış.

14 Hoca’nın nüktelerinde geçen deyim ve atasözleri, aynı zamanda O’nun eğitiminin ilkeleridir.

15 Derviş: 1. Kapı kapı dolaşan dilenci, fakir. 2. (Tasavvuf dilinde) Tarîkata girmiş kişi. 3.Dünyadan yüz çevirip kendini ibadete veren kişi. 4.

(mec.) Alçak gönüllü, hoşgörülü kimse. Yunus'un tarifine göre derviş şöye tanıtılır: "Derviş bağrı taş gerek. Gözü dolu yaş gerek. Koyundan yavaş gerek. Sen derviş olamazsın!."

16 Evliya: (tek. velî) 1. Velîler, ulular. 2. Dostlar, yakınlar, velâlyet ve kerâmet sahipleri, Allah'a yakın olanlar, ermişler. 2. Halim selim ve iyi ahlâk sahibi kimse. Evliyalık ise, evliya olma halidir.

17 Bak: Şükrü Kurgan, a.g.e. s, 69.

18 Kara kaplı kitap: Her işte, her meslekte zorlukların nasıl giderileceğini halletmeye yarayan kitap, özellikle kanun vb. kitabı.

19 Şüphe: 1.Bir konuda kesin bilgi veya kanaate varamamaktan doğan tereddüt. 2. Kararsızlık. 3. İnançsızlık… Tabiî ki biz burada "bilimsel şüphe"yi söz konusu etmiyoruz.

20 Sûizanda bulunmak (etmek): Kötü şeyler yakıştırmak.

21 Yapılan işlerle ilgili olarak başkalarını şüphelendirmeme konusunda Hz. Peygamber'in önemli bir ikazı vardır. Bir keresinde Hz. Peygamber mescidde i'tikafta iken, hanımı Safiyye ziyaretine gelir. Bir müddet sohbet ederler. Ayrılırken Hz. Peygamber hanımını uğurlamaya çıkar. O esnada oradan Ensâr'dan (Hicret eden müslümanlara yardım eden Medineli'lerden) iki zât geçmektedir. Ve bu iki şahıs Hz. Peygamber ve hanımını görünce hızlarını artırırlar. Bu durumu farkeden Hz. Peygamber, "Ağır olun!. Bu kadın Huyey kızı Safiyye'dir" der. Adamlar, "Sübhânellah yâ Rasûlellah!." derler. O zaman Hz. Peygamber şu önemli açıklamayı yapar: "Şüphesiz Şeytan insanın kanının aktığı yerden akar. Ben de sizin kalbinize şerr atar diye korktum." Bak: Müslim, Selâm, 23, 24, 25. Yine Hz. Ali'nin oğlu Hasan'a Hz. Peygamber'den (Dedesinden) ne ezberlediğini sorarlar. O da şunu ezberlediğini söyler: "Sana şüphe (kuşku) veren şeyi bırak… Şüphe vermeyen şeyleri yap!. Doğruluk gönül rahatlığı, yalan ise kuşkudur." Bak:

Tirmizi, Kıyâme, 60. Bu konuda Hz. Peygamber'in daha pek çok uyarıları vardır.

22 İrsî: Soydan geçme.

23 Bak: Nurettin Topçu, Var Olmak, Dergah Yayınları, İkinci Baskı, ist. 1977. s, 24.

24 Bak: Nüvit Osmay, İnsan Mühendisliği, 3. Baskı, Ank. 1985, s, 103-104.

25 Bilenlerin bilmeyenlere öğretmesi: Bilgi, insanlığın ortak malıdır. Kim bir şeyler biliyorsa, onu, bilmeyenlere öğretmesi gerekir. Nitekim Hz. Peygamber, Veda Hutbesi'inde (Vefatından önce Mekke'de, Arafat'da yaptığı konuşmada), son tavsiyelerini, toplanan halka

(yaklaşık124 bin kişi) yaptıktan sonra, "Burada bulunanlar, bulunmayanlara bu söylediklerimi ulaştırsın. Olur ki kendisine bilgi ulaştırılan kimseler, dinleyenlerden daha kavrayışlı olabilir!." demiştir. Bak: Müslim, Kasâme, 29, 30; Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi, İrfan Yayınevi, 4. Baskı, Terceme: Salih Tuğ, c, 1, s, 300.

26 Benzer bir eleştiriyi Yunus da yapar. Birtakım görüntülerle bilgiçlik taslayanlara, "Dervişlik olsaydı tâc ile hırka/Biz dahi alırdık otuza kırka…" diyerek

27 Socrates soru-cevap metodunu çok dar anlamda kullanmıştır. Fikir doğurtmak için (Irony=İstihzâ), karşısındaki ile alay etmiştir. Bak: Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İst. 1979, c, 6, s, 40. "Saraka" md.

Socrates, meseleleri, "doğurtucu" bir yöntemle tartışmaktadır. Amacı tartışmak değil, ustaca sorularla gerçeği karşısındakine buldurmaktır. Bu yüzden kendisine, "Ben ebeyim" demektedir. Çünkü Sorates'e göre bilgi "doğuştan"dır. Onun için, insanların akıllarında taşıdıkları gerçekleri doğurtmak, yani meydana çıkarmak gerekir. O'na göre eğitimciye düşen

görev, öğretmek değil, doğurtmak’ tır. Bak: Orhan Hançerlioğlu, age, c, 1, s, 338, Doğurtucu md; Cemil Sena, Filozoflar Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İst. 1979, Socrates md.

28 Papaz: Hıristiyan ruhanî reisi, din adamı; râhip, keşiş.

29 Mirac: “Urûc” kökünden türetilmiş olan “Mirac”, yükseğe çıkarılma anlamına gelir. Dinî bir terim olarak ise, Hz. Muhammed’in Allah tarafından göklere yükseltilip kendi huzuruna çıkarılmasıdır.

30 Hz. İsâ: Kur’an’da zikredilen kitap sahibi peygamber. Hıristiyanlık onun takipçileri tarafından kurulmuştur.

31 Tanrı misafiri: Bu tabir daha çok, kendiliğinden gelen ve genellikle tanımadığımız bir konuk için kullanılır.

32 Cezâ: Kelime anlamı itibariyle “karşılık” anlamına gelmektedir. Karşılık, olumlu ya da olumsuz yönde olabilir. İkisi de “cezâ” demektir. Tabiî cezâ daha çok, kişiye, işlediği fiilin kendi cinsiyle ilgili bir müeyyide uygulamaktır. Yani eşen düşmeli, doğranılan şey, doğrayanın kaşığına gelmeli; kısaca herkes, kendi ettiğini bulmalı!. Hani bir söz vardır: Kendi düşen ağlamaz!. Espirisi itibariyle çok dğru bir söz… Biz konuya şöyle bir açıklık getirmek istiyoruz: Kendi düşen de ağlar; ama başkasına bahane bulamaz!. Bu anlayış, ferdî sorumluluğu da kuvvetlendirmektedir.

Hukûkî anlamda cezâ ise şu anlama gelmektedir: 1. Suç, kusur veya yanlış hareket sonucunda tatbik edilen müeyyide. 2. Kanunların ihlali halinde uygulanan müeyyide.

33 Yasaklara karşı ilgi: Niçin yasaklara karşı ilgi vardır? Bunun pek çok sebepleri vardır. Başta insan, merak sahibi bir varlıktır. Yasaklarla, belki de aklında olmayan şeyler hatırına getirilmiştir. Yasaklarla dile getirilen hususların ne anlama geldiğini bilmeyen kişiler ve toplumlarda da yasaklara karşı ilgi vardır. Yani bilgisizlik, bu konuda bir ilgi sebebidir. Yasaklarla engellenen hususların mantıksızlığı veya insan tabiatına aykırı oluşu da

ilgiyi artırmaktadır. Menfaatler ve iktidar hırsları da yasaklara karşı ilgi uyandırır.

34 Tedrîc: Derece derece, azar azar, yavaş yavaş gitme, olma, ilerleme.

Akkoyunlular Döneminde Tasavvuf / Yrd. Doç. Dr. Himmet Konur [s.536-539]

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Akkoyunlular Dönemi denildiğinde XIV. yy.’ın ortalarından XVI. yy.’ın başlarına kadar olan yaklaşık üç asırlık zaman dilimi kastedilmektedir. Bu üç asırdaki kültür tarihi ve bu tarihin bir halkasını teşkil edecek olan dönemin tasavvuf faaliyetleri henüz yeterince incelenmiş ve aydınlatılmış değildir.1 Burada temas edeceğimiz hususlar bu iş için bir ilk adım olarak telakki edilmelidir.

Akkoyunlu tarihi her ne kadar yaklaşık üç asırlık zaman dilimini kapsıyor ise de, bu devletin kültür tarihi söz konusu olunca, ilk dönemlerle ilgili siyasî tarihin verileri dışında şimdilik yeterli malumattan mahrum bulunmaktayız. Akkoyunlu Devleti’nin kültür tarihi bakımından ve dolayısıyla tasavvufî hayat bakımından kayda değer bilgiye rastladığımız devresi bu devletin en parlak yıllarını yaşamış olduğu Uzun Hasan (ö.1478) ve oğlu Sultan Yakub (ö.1490) dönemidir.

Uzun Hasan, pek çok başarılı sefer yanında, memleketinin imarına ve kültür hayatının gelişmesine de hizmet etmiştir. Tebriz’de muhteşem bir saray teşkilatı kurmuş, ulema, şuara ve mutasavvıfeyi etrafında toplamaya çalışmış, bunlarla ilmi mübahese ve münakaşalarda bulunmaktan büyük zevk almıştır. Bu sayede her taraftan gelen ilim, fikir ve sanat adamları kendisinin etrafında toplanmıştır.2

Devrin diğer hükümdarları gibi Uzun Hasan ve oğlu Sultan Yakup da savaşlara verdikleri önemden hiç de geri kalmayacak derecede, kültür yaratıcılarına; âlim, şâir ve sanatkârlara değer vermiş, bu konuda devrin diğer padişahlarıyla yarış içine girmişlerdir. Bilhassa Herat, İstanbul ve

Kahire'den geri kalmamak için, zamanın münevverleri denilebilecek isimleri bol atiyyelerle kendi saraylarına çekmeye çalışmışlardır.3

Uzun Hasan'ın dervişliğe meyilli bir kimse olduğu zikredilir. Hatta onun tasavvufa meylinin bir sonucu olarak Safeviyye tarikatı şeyhlerine teveccüh göstermesi, bu tarikata intisab ettiği ve Şeyh Cüneyd'in müridi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Kız kardeşi Hatice Begim'i Şeyh Cüneyd'le, kızı Halime Begim'i de Şeyh Haydar'la evlendirmesi onların siyasi nüfuzlarından istifade etme düşüncesinde oluşu yanında, genel olarak tasavvuf ileri gelenlerine sempatisinin bir göstergesi olarak algılanmalıdır. Zira o yalnız Safeviyye tarikatı şeyhlerine değil bütün şeyh ve dervişlere yakınlık göstermiştir.4

Uzun Hasan, dervişliğe olan bu meyli dolayısıyla, tasavvuf ricalini sarayında da görmek istemiştir. Onun sarayında görmek istediği mutasavvıflardan biri Nakşıbendiyye tarikatına mensup olan zamanın meşhur şairi Molla Câmî'dir (898 / 1492). 878 yılında, Hac dönüşü, Tebriz'e de uğrayan Molla Câmî'yi karşılamak üzere, büyük emirlerinden Kadı Hasan, Ebu Bekir Tahrani, Derviş Kasım Şakadil ve başlıca memleket eşrafını göndermiş, büyük hürmet ve ikramlarla onu ağırlamıştır. Onunla sohbet etmiş ve ona kendi şanına yaraşır armağanlar vermiştir. Tebriz'de kalması için ısrarla ricada bulunmuş, ancak Câmî pek yaşlı olan annesini ziyaret edeceği bahanesiyle Horasan'a gitmiştir.5 Câmî'nin münşeatı arasında Hasan Bey'e yazdığı bir mektup da vardır.6

Uzun Hasan'dan sonra oğlu Yakup da, Molla Câmî'ye büyük bağlılık ve saygı göstermiştir. Câmî de bunu karşılıksız bırakmamıştır. Divanında Sultan Yakub'a yazılmış türlü öğütler ve felsefî nasihatlarla dolu bir kasîde bulunan Câmî, bu sultanın genç yaşta ölümüne çok üzülmüş ve Silsiletü'z-Zeheb adlı mesnevisinde bu üzüntüsünü açıkça ifade etmiştir.7 Yakub'un

yakın çevresindeki bazı devlet adamları da Câmî ile edebî münasebetlerde bulunmuştur.8

Uzun Hasan ve Sultan Yakup döneminin meşhur mutasavvıflarından biri de Halvetiyye tarikatı şeyhi Dede Ömer Rûşenî (892 / 1496)'dir. Uzun Hasan kendisini ziyarete gelen kardeşi İdris'ten bu şeyhin methini duyar ve onu davet için derhal adam gönderir. Muhyî'nin ifadeleri Uzun Hasan'ın zamanın ileri gelen

mutasavvıflarını çevresine alabilmek için ne kadar çok istekli olduğunun açık göstergesidir. Muhyî şöyle diyor:

"Meğer Sultan Hasan'ın tâlib-i hak birâderi var imiş. Daima ehlullâh ile enîs ve celîs, nâmı İdris imiş. Sultan ona Karabağ etrafında bir evleke vermiş imiş. Ol dahi Dede hazretlerine buluşup inâbet edip halvetine girmiş imiş. Çün Tebriz'e birâderi Sultan Hasan'ı görmeye gelir, Sultan başında Dede Hazretlerinin tâcın görür. Sorar ki bu kimin kisvetidir? O pes dahi Dede'nin evsâf-ı hamîdesinden bir mikdar zikr eder. Dede'yi Sultan görmeden, ol Üveys-vâr, kulaktan aşık olur. Kadı Hasan müşâveresi ile armağanlar verip mektup ile davet için Şeyh İbrahim'i irsal ederler…".9

Daha sonra Tebriz'e gelen Rûşenî, oradaki bir hankaha yerleştirilir. Gerek halk gerekse padişah katında büyük şöhrete erişir. Aynı şekilde Uzun Hasan'ın hanımı Selçuk Hatun'un da ona büyük muhabbeti olduğundan söz edilir.10 Artık o büyük-küçük herkesin başvurduğu bir şeyh olmuş, Akkoyunlu sarayında düzenlenen ilmî ve tasavvufî sohbetlerin değişmez siması haline gelmiştir.11

Dede Ömer gibi halifesi ve postnişini olan İbrahim Gülşenî (940/1534) de Akkoyunlu sarayının önemli mutasavvıflarından biridir. Öncelikle zahirî ilimlerle uğraşan İbrahim Gülşenî daha öğrencilik yıllarından itibaren Akkoyunlu sarayının himayesine mazhar olmuş ve ardından sarayda nişancılık görevine nasb edilmiştir.12 Daha sonra tasavvufa meylederek

Dede Ömer Rûşenî'ye intisab etmiştir. O da şeyhi gibi, bir mutasavvıf olarak da, Akkoyunlu devlet ricalinden büyük sevgi ve saygı görmüştür. Bir davranışından dolayı Uzun Hasan'ın takdirini kazanan İbrahim Gülşenî'ye tarhanlık13 unvanı da verilmiş, her ne yaparsa yapsın kimsenin engel olmamasına hükmedilmiştir.14 Sultan Hasan, oğlu Yakub için bir hoca ve mürebbi aradığında Gülşenî'nin tavsiyesine uyarak hareket etmiştir.15 Yakup da ona, babası gibi, büyük saygı göstermiş, bazı savaşlarda askerin maneviyatını yükseltmek için yanında götürmüştür. Bu savaşlarda elde edilen başarılar da müridleri tarafından İbrahim Gülşenî'ye mal edilmiştir.16

Akkoyunlular Dönemi'nde halkın büyük saygı ve sevgisini kazanan mutasavvıflardan biri de Nakşıbendiyye tarikatı şeyhlerinden Baba Nimetullah Nahcivanî (920/1514) 'dir. Bunda, şüphesiz onun "selatin hizmet edip geldiklerinde sâyir fukarâ ve reayâdan ziyade iltifât etmeyip bir vecihle dünyaya meyl etmemiş" olmasının büyük payı vardır. Bu nedenle hemen her konuda halk kendisinin görüşüne başvurmuştur. Tebriz'de tâun ortaya çıktığında halk şehri terk etmek için onun ve İbrahim Gülşenî'nin fetvâlarına müracaat etmiştir. Onlar da bu konuda halka fetvâ vermiştir.17 Baba Nimetullah, hiçbir tefsire müracaat etmeden, baştan sona Kur'an-ı Kerim'i büyük bir fesahat ve belağatla tefsir etmesi yanında Gülşen-i Râz'ı18 şerh etmesiyle de tanınır.

Zamanın farklı tarikatlara mensup meşayihi arasında yakın ilişki olduğu da görülmektedir. Baba Nimetullah'ın ölüm döşeğindeki Dede Ömer Rûşenî'yi ziyaretinden bahsedilir.19 Zamanın meşayihi arasındaki yakın ilişkinin bir başka örneğini de Molla Câmî ile İbrahim Gülşenî arasında görüyoruz. Herat seferine katılan İbrahim Gülşenî, Molla Câmî ile görüşüp sohbet etmiştir. Bu tanışıklıkları dolayısıyla Hacc'a giderken Molla Câmî'ye hücum eden Bağdatlılara karşı çıkmıştır.20

* * *

Akkoyunlular Dönemi’ne gelindiğinde tasavvuf düşüncesi kemaline ermiş ve tasavvuf faaliyetleri de tarikatlar marifetiyle yürütülmeye başlanmıştır. Tasavvuf doğrudan siyasî bir faaliyet olmadığı için İslam dünyasında ortaya çıkmış olan bütün tarikat faaliyetlerine Akkoyunlu ülkesinin prensip olarak açık olduğunu peşinen kabul edebiliriz ki yukarıda bunlardan bir kaçının ismi geçmişti. Nazarî planda ise İbn Arabî (638 / 1240) kaynaklı Vahdet-i Vücud düşüncesi ile Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî’nin (672 / 1273) aşk ve vecd eksenli tasavvuf anlayışının Akkoyunlular Dönemi’ne damgasını vurduğu görülmektedir.

Nitekim dönemin en hararetli tartışma konularının başında Vahdet-i Vücud ve Semâ’ bahsi gelmektedir. İslamda tasavvufî düşünce içerisinde güçlenip gelişen ve İbn Arabî’nin sistemleştirdiği Vahdet-i Vücud görüşü tasavvufî düşüncenin ulaştığı en son nokta olarak değerlendirilir.21 İbn Arabî görüşlerini Füsusu’l-Hıkem ve el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye gibi eserlerinde açıklamıştır. Bilhassa Füsûs tarikat ricali arasında dönemin en revaçta olan eserleri arasında yer almış ve Fusûsîlik adı altında bir akımın doğmasına da sebep olmuştur. Muhyî’nin ifadelerinden anladığımıza göre İbnü’l-Arabî’nin Füsûsul-Hikem adlı eserini okuyup ondaki düşünceleri benimseyenlere Tebriz ve civarında veya genel olarak İran’da Füsûsî adı verilmiştir.22 Zamanın tasavvuf meclislerinin en önemli müzakere konuları Füsûs’un bazı meseleleri olmuştur. İbrahim Gülşenî Karabağ’da kışladığında Karabağ mollalarına Füsûs’un mühim meselelerini açıklamış; bu mübâhaselerden istifade ile mecliste bulunanlardan Molla Abdü’l-Ğanî el-Muğâni, Tardü’l-Lusûs an Husûsi’l-Füsûs’u ve Molla İşmâvîl, Reddü’n-Nüşûs ani’l-Füsûs’u kaleme almışlardır.23

Zamanın en çok konuşulan ve tartışılan tasavvuf konularından birisi de daha önce Mevlânâ‘nın şahsında yüksek düzeyde temsil edilen ve

Mevlevîlik içinde en estetik düzeye erişen semâ’ ve raks meselesidir. O dönemde tasavvuf erbabının yapılan tüm tarizler karşısında semâ’ ve raksı tasavvufî hayatın ayrılmaz bir parçası olarak görmeye devam ettiğini müşahede ediyoruz. Muhyî’nin bildirdiğine göre, o sıralarda bazı dervişler zikir ve semâ’ eder ve bunları gören halktan bazı kimseler de “bunlara

cüz’î bir elem gelse bu vecdi ve tevacüdü terk ederlerdi” diye söyleşirdi.24 Öte yandan Mevlânâ‘nın eserlerinin dönemin mutasavvıflarının eserlerine şekil ve muhteva bakımından da kaynaklık ettiği görülmektedir.25

İbn Arabî’nin Füsûs’una şerh ve Mevlânâ’nın Mesnevi’sine nazire yazmak dönemin mutasavvıf müelliflerinin önemli meşgalelerinden birini oluşturmuştur.

* * *

Tasavvuf-Siyaset İlişkisi

İlk satırlarda aksettirmeye çalıştığımız üzere, Akkoyunlular Dönemi’nde devlet adamları ile tasavvuf ricali arasında yakın ilişki olduğu görülmektedir. Bu ilişkinin, çoğunlukla diğer İslam devletlerinde de görülen, olumlu bir takım sonuçları yanında, olumsuz bazı tezahürlerine de rastlanmaktadır. Tasavvuf ricalinin devlet tarafından desteklenmesi tasavvuf faaliyetlerinin daha derli toplu ve üst düzeyde yürütülebilmesine imkan sağlamıştır.

Öte yandan tasavvuf ricali de toplumda ilmî hareketliliğin sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Bu dönemde mutasavvıflar ilk dönemlerden itibaren oluşmaya başlayan ve gittikçe zenginleşen ve VI. asırdan itibaren Vahdet-i vücud adı altında sistemli bir felsefeyle karşımıza çıkan tasavvufun en çetrefilli konularını ulemânın ve toplumun gündemine sokmuşlardır. Vahdet-i Vücud konusu halen daha anlaşılması, hazmedilmesi, kabul

edilmesi kadar karşı çıkılması da büyük bir birikim gerektiren meselelerden biridir. Toplumun tefekkür düzeyini yükseltmek isteyen bir devletin bu görüşe sahip olanları da karşı çıkanları da himaye etmesi bu açıdan isabetli ve anlaşılabilir bir tavırdır. Nitekim Akkoyunlu Devleti bu görüşe sahip olan mutasavvıflar kadar karşı çıkan medrese ulemasına da sahip çıkmıştır. Bu konuda Akkoyunlu hükümdarının huzurunda ve himayesinde tartışmalar yapılmıştır.26

Bu tartışmaların zaman zaman tartışma sınırının ötesine geçtiğini ve ulema-mutasavvıf çatışmasına dönüştüğünü de görmekteyiz. Dede Ömer Rûşenî'nin halifeleri Karabağ Türkmenlerini irşad için etrafa yayılınca halkın büyük teveccühünü kazanırlar. Ancak oradaki "talib-i ilimler"den bazısı onları kıskanarak Füsûsîlik27 ile suçlarlar ve tekfir ederler. Ancak Akkoyunlu Devleti bu topluluklar arasında taraf olmamayı tercih eder. Onları bir arada ve barışık olarak yaşatabilmenin yolunu arar.28

İbn Arabî ve görüşleri etrafında şekillenen bu tartışmalar ve bu tartışmaların taraflarına karşı devletin tutumu daha o yıllardan itibaren Müslümanların fikir ve vicdan hürriyeti konusundaki kapasite ve tahammülünün bir göstergesi olarak vazife görmüştür. Vahdet-i Vücudun anlaşılması ve hazmedilmesi zor bir anlayışı içinde barındırdığından bahsetmiştik. Bu bakımdan bu anlayışın bir toplumda hoşgörüyle karşılanması o toplumun farklı görüş, düşünce ve kanaatlere ne derece hazırlıklı, açık ve mütehammil olduğunun da bir göstergesidir.

Tasavvuf ve tarikatlar, Akkoyunlu Devletinde, fikrî hareketliliği sağlamaktan başka sosyal bir harç vazifesi de görmüştür. Ulaşım ve kitle iletişim araçlarının bugünkü hız ve yaygınlıktan çok uzakta olduğu bir dönemde, geniş bir coğrafya parçasına hükmeden Akkoyunlu Devleti'nin ülke sınırları içerisinde kalan insanları kendi otoritesi etrafında birleştirebilmesinin ve onlara ulaşabilmesinin güçlüğü takdir edilebilir. Bu

durumda yapılacak şeylerden biri, halkın sevdiği ve saydığı ilim, fikir ve gönül adamlarıyla temasa geçmek; onlar vasıtasıyla vatandaşlarına ulaşmak, vatandaşların da kendisine ulaşmasını sağlamaktır.

Ancak siyasetle tasavvuf ricalinin bu yakın ilişkisi olumsuz bir takım sonuçlar da doğurmuştur. Genellikle herhangi bir sosyal kurumla temasa geçen siyaset bu kurumlara hep kendi istediği şekilde ve ölçüde faaliyette bulunma hakkı verme temayülünde olmuştur. “Dinin siyasî istismarı” her ne kadar daha çok günümüzün problemiymiş gibi algılansa da bunun tarihinin oldukça eskilere dayandığı görülmektedir.29 Bu ise işleri doğrudan siyaset yapmak olmayan mutasavvıflar tarafından pek hoş karşılanmamıştır. Dede Ömer, ölümüne yakın kendisini ziyarete gelen Baba Nimetullah’a, Uzun Hasan’ın eşi Selçuk Sultan’ın yaptırdığı zaviyede şeyhlik yapmayı kabul ettiği için pişmanlık duyduğunu bildirmiştir.30 Yukarıda Molla Câmî’den bahsederken değindiğimiz üzere, mümkün mertebe mutasavvıfların sultanlardan uzak durmayı tercih ettiklerine dair rivayetler de bunu göstermektedir.

Belki de Şeyhinin tecrübesinden hareketle, İbrahim Gülşenî’nin de sultanların tekke şeyhliği tekliflerine sıcak bakmadığını görüyoruz. Kendisini ısrarla Kahire’ye davet eden Memluk sultanına “beni şeyh-i sultan etmeyesin” diyerek şart koşması sultanların mutasavvıflardan bu yönde bir beklentilerinin olduğunun ve mutasavvıfların da bundan memnuniyetsizlik duyduklarının açık bir ifadesidir.31

Dönemin mutasavvıfları Akkoyunlu Devleti’nin yıkılışı sürecinde çok ağır şartlar altında yaşamak zorunda kalmış; serbest hareket etmelerine ve istedikleri yere yerleşmelerine izin verilmemiştir. Sultan Yakub sonrası ortaya çıkan iç ve dış etmenlere bağlı siyâsî karışıklıklar Akkoyunlu ülkesini şeçkin ilim, fikir, sanat, ahlâk ve gönül adamlarının tercih ettiği bir yer olmaktan çıkarmıştır.

DİPNOTLAR

1 Faruk Sümer, “Akkoyunlular”, DİA, İst. 1989, II, 271-272.

2 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, Ankara 1988, 194; M. Çetin Varlık, “Akkoyunlular”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, VIII, 428.

3 W. Hınz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, (çev: Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1992, 99-103.

4 W. Hınz, a.g.e., 104-105; Himmet Konur, İbrahim Gülşenî Hayatı, Eserleri, Tarikatı, İst. 2000, 47-48.

5 Ali Asgar Hikmet, Câmî Hayatı ve Eserleri, (çev: M. Nuri Gençosman), İst. 1991, 59; W. Hınz, a.g.e., 103.

6 Ali Asgar, a.g.e., 57.

7 Ali Asgar, a.g.e., 59-60.

8 Ali Asgar, a.g.e., 66.

9 Muhyî-yi Gülşenî, Menâkib-i İbrâhîm-i Gülşenî, (Haz: Tahsin Yazıcı), TTK Yay., Ank. 1982, 48; Mahmud Cemaleddîn el-Hulvi, Lemezât-ı Hulvîyye ez Lemeât-ı Ulviyye, (Haz: Serhan Tayşi), MÜİF Vakfı Yay., İst. 1993, 514.

10 Lamiî Çelebi, Nefehat Tercümesi, İst. 1240, 576; Evliya Menkıbeleri, (Haz: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), 703.

11 Bkz. Muhyî, a.g.e., 51-54; Hulvi, a.g.e., 515. Dede Ömer hakkında ayrıca bkz. Lâmiî Çelebi, Nefehât Terc., İst. 1270, 576; Taşköprüzâde, Şakâiku’n-Nu’mâniyye, Beyrut 1975, 160; Mehmed Mecdî, Hadâiku’ş-Şakaik, (Nşr: Abdülkadir Özcan), İst. 1989, 281-282; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî, İst. 1307, IV, 583; Bursalı M. Tahir, Osmanlı Müellifleri, İst. 1333, I, 69; Aydın Vilayetine Mensup Meşayih, Ulema, Şuara,

Müverrihin ve Etıbanın Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324, 12-14; Sâdık Vicdânî, Tomâr-ı Halvetiyye, İst. 1338-1341, 41-46; Rahmi Serin, İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler, İst. 1984, 86-92; Mustafa Uzun, “Dede Ömer Rûşenî”, DİA, İst. 1994, IX, 81-83.

12 Hulvi, 514, 525; Muhyî, 29-30; Şemleli-zade Ahmed Efendi, Şive-i Tarikat-i Gülşenî, Ankara 1982, 544; Hariri-zade Kemaleddin Efendi, Tibyan-ı Vesaili’l-Hakaik, (Süleymaniye Ktp., No: 430-432), III, 87 b.

13 Tarhan: Eski Türk devletlerinde bir rütbe, bir asalet ve şeref unvanı; daha sonraki Türk ve Moğol devletlerinde ise çeşitli mükellefiyetlerden muafiyet imtiyazına sahip kişi veya topluluk. Bkz. Reşat Genç, “Tarhan”, Türk Ansiklopedisi, Ankara 1981, XXX, 433.

14 Muhyî, a.g.e., 30.

15 Muhyî, a.g.e., 65.

16 Muhyî, a.g.e., 112-113. İbrahim Gülşenî Hakkında geniş bilgi için Muhyî’nin Menakıb’ı yanında İbrahim Gülşenî Hayatı, Eserleri, Tarikatı (İnsan yay., İst. 2000) adlı çalışmamıza müracaat edilebilir.

17 Muhyî, a.g.e., 251.

18 Gülşen-i Râz: Şebüsteri’nin (720 / 1320) tasavvufi mesnevisidir. Bkz. H. Ahmet Sevgi, “Gülşen-i Râz”, DİA, XIV, 253.

19 Mecdi, a.g.e., 282; Lamii, Nefehat Tercümesi, 576; (Haz: S. Uludağ-M. Kara) 703; Mustafa Uzun, Dede Ömer Rûşenî, Hayatı, Eserleri ve Miskinlik-nâme Mesnevisi (Edisyon Kritik), MÜ Sos. Bil. Ens., İst. 1982, 34. Baba Nimetullah için bkz. Ethem Cebecioğlu, “Nimetullah Nahcıvani”, Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İst. 1996, VIII, 23-26.

20 Muhyî, a.g.e., 30-31. Harîrî-zâde, a.g.e., III, 87 b; Hoca-zâde Ahmet Hılmi, İbrâhîm Gülşenî, İst. 1322, 5. (Câmî’nin hacc yolculuğu için bkz. W. Hınz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, 102-103; Ali Asgar Hikmet, a.g.e 136-145.

21 Süleyman Uludağ, İbn Arabî, Ankara 1995, 199; Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, İst. 1987, 200-201.

22 Muhyî, a.g.e., 88-89.

23 Muhyî, a.g.e., 180-181; Bağdadlı İsmail Paşa, İzahu'l-Meknun fi'z-Zeyl ala Kaeşfi'z-Zunun, İst. 1971-72, I, 556; II, 83. Tahsin Yazıcı bu iki müellif ve eser hakkında başka bir eserde herhangi bir kayda rastlamadığını bildirmiştir. (bkz. Muhyî, a.g.e., (Tahsin Yazıcı'nın Önsözü), XXXVII). Füsûs şerhleri arasında bu iki eserin adına rastlanmamaktadır. Füsûs şerhlerinin bir listesi için bkz. M. Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", DİA, İst. 1996, 233-234.

24 Muhyî, a.g.e., 223.

25 Buna örnek olarak Dede Ömer Rûşenî ve İbrahim Gülşenî'nin eserlerini gösterebiliriz. İbrahim Gülşenî'nin eserleri hakkında bkz. Konur, a.g.e., 174-181.

26 Muhyî, a.g.e., 41-42, 180-181, 212-214.

27 Anlaşılan o ki bu terim bazı dönemlerde bir suçlama ifadesi olarak kullanılmıştır. Bkz. M. Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hıkem", DİA, XIII, 236.

28 Muhyî, a.g.e., 88-89.

29 Bu konuda bir genelleme yapan Ahmet Akbulut "Müslümanların tarihinde de siyasî güç daima dini düşünceyi kontrolünde tutmuştur. " diyor. Bkz. Akbulut, "Siyasal İslam Üzerine", Türk Yurdu, c. 17, sa. 116-117, Nisan-Mayıs 1997, 118.

30 Mecdi, a.g.e., 282.

31 Muhyî, a.g.e., 321.

B. BİLİM

Türkiye Selçuklularında Bilimsel Çalışmalar / Prof. Dr. Esin Kaya [s.540-559]

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi / Türkiye

Anadolu çok erken tarihlerden itibaren farklı uygarlıkları barındırmış bir coğrafik bölgedir. Genellikle bu bölgede ilk insan topluluklarıyla ilgili bilgiler M.Ö. 10.000'lere kadar götürülebilmektedir. Akşehir yakınlarındaki Aşıklı Höyük te yapılan kazılar orada MÖ. 10.000'lerde insanların yaşadığı ve tepeden girilen evler yaparak kendilerini dışarıdan gelecek tehlikelere karşı korumaya çalıştıklarını göstermektedir. Bu grupları daha sonra, bugün müzelerimizdeki arkeolojik malzemelerden de öğrendiğimiz kadarıyla değişik kavimler izlemiştir. Örneğin, Hititler, Frikyalılar, Lidyalılar, Romalılar, vb. gibi.

Genel kanaat Türklerin Anadolu'ya gelişini MS. XI. yüzyılla belirler, halbuki onların daha önce Anadolu'ya geldiklerini gösteren bazı delillerle karşılaşmaktayız. Örneğin, bugün Van Gölü civarında ve Hakkari'de bulunan bazı mezar taşları (balballar) ile Kazakistan'daki arkeolojik çalışmalar sonunda çıkarılmış olan balballar arasında önemli benzerlikler olduğu görülmektedir. Bu da bilinen ve kabul gören tarihten çok daha önce Türklerin Anadolu'daki varlığını göstermektedir. Bazı tarihçilere göre, bunun sebebi Türkler erken tarihlerden itibaren zaman zaman göç etmişler ve Kafkasya'ya kadar gelmişler ve Avrupa içlerine doğru hareket etmişlerdir. Bu arada zaman zaman Anadolu'ya akınlar yapmışlardır. Bu mezar taşları onun bir simgesidir. Ancak, bu görüşler henüz varsayım niteliğinde olup, genellikle de, taşların tarihi, onların sözünü ettiği tarihe

göre, çok daha erken döneme rastladığından söz konusu varsayım bir ölçüde havada kalmaktadır.

Buraya kadar verilen açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, Anadolu tarihin her devrinde çok hareketli bir ortam olmuştur. Genel kabul gören görüşe göre, Türklerin Anadolu'ya gelişleri Malazgirt Savaşı (1071) ile başlatılır. Ancak, bu tarihi yaklaşık 40 yıl öncesine götürmek mümkündür. Tuğrul Bey, Alp Aslan ve Melikşah Türkmen muhacirleri Anadolu'ya bu tarihlerde göndermişlerdir. Böylece Anadolu'nun fethi ve Türkleşmesi daha kolay olmuştur.

Selçuklular Anadolu'ya gelmeden çok daha erken tarihlerden itibaren hemen bütün bilim dallarında ve felsefede gelişmiş düzeyde bir bilimsel faaliyet yürütmüşlerdir. Büyük Selçuklu Devleti sınırları çok genişti ve İslam dünyasında seçkin kültür merkezleri diye bildiğimiz birçok yer bu geniş sınırlar içinde kalıyordu. Bunlar arasında daha sonra da bilimsel ve kültürel faaliyetini artırarak devam ettiren Buhara, Fergana, Semerkant, Belh, Merv gibi şehirleri sayabiliriz. Bu da Selçukluların büyük bir kültür mirasını devir aldıklarını göstermektedir. Sonuçta,

Anadolu'ya gelen Selçuklular belli bir kültüre ve bilgiye sahiptiler ve bu kültürü kendileriyle birlikte Anadolu'ya taşıdılar.

On ikinci yüzyıldan itibaren Anadolu'ya Turkia adı verilmiştir.1 Anadolu'da kurulan belli başlı Türk devletleri Danişmentler, Artuklular ve Anadolu Selçuklu Devleti'dir. Anadolu'ya gelip yerleşen Türkler, orada sadece han, hamam, kervansaray, köprü, medrese, gözlemevi ve hastane yapmamışlar; bir taraftan da, bunların temelini oluşturan bilimsel faaliyetlerde de bulunmuşlardır. Kendilerinden önceki müspet bilimlerle ilgili çalışmalardan yararlanmak suretiyle, Anadolu Selçukluları matematik, astronomi, fizik, kimya ve tıpla ilgili çalışmalar yapmışlardır. Günümüz üniversitelerinin temelini teşkil eden medreselerin ilk örneği

Melikşah tarafından Nişabur'da kurulmuştur. Bunlara, Anadolu'da Danişmentler tarafından Tokat ve Niksar'da ve Artuklular tarafından Diyarbakır'da ve daha sonra Konya, Sivas, Kayseri gibi çeşitli şehirlerde kurulan medreseleri ilave edebiliriz.

Selçuklular, Anadolu'ya gelmeden önce, Arapçayı bilimsel eserlerinde yazı dili olarak kullanmışlardır, Farsçayı ise daha çok edebi dil olarak kullandıkları bilinmektedir. Bunun sebebi İslam dünyasında, Arapça ve Farsça yüzyıllar boyu yazı dili olarak benimsenip, kullanılmış olmasıdır. Sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim eserlerinin Arapça olarak kaleme alındığını görmekteyiz. Bilindiği gibi, Arapçanın yazı dili olarak benimsenmesinin sebebi, Kuran'ın Arapça olması idi. Öncelikli olarak, Sanskrit dili, Farsça ve Yunancadan yapılan çevirilerle mevcut bilgi İslam dünyasına aktarılmış ve İslam dünyasındaki bilimsel çalışmalar, böylece bu bilginin temelleri üzerinde yükselmişti. Sekizinci yüzyılın sonundan itibaren başlayan bilimsel faaliyet -ki bunlardan biri de Cabir b. Hayyan'a ait olup, daha çok simya konusunda yoğunlaşmıştır- sayesinde yavaş yavaş bir şiir dili olan Arapça bilim dili haline gelmiştir.

Her ne kadar Selçuklular ve diğer Türk devletleri saray çevrelerinde ve resmi yazışmalarında Fars dilini kullanmışlarsa da, İslam dünyasından gelen bilimsel eserlerin Arapça kaleme alınması alışkanlığına uygun olarak, bilimsel eserlerini daha çok Arapça yazmaya devam etmişlerdir. Bunun olması da son derecede doğaldır, çünkü gerek Selçuklu Devleti, gerekse diğer beylikler, İslam dinini ve kendi kültürleri içinde mecz ettikleri İslam kültürünü benimsemişlerdir. Anadolu Selçukluları zamanında orada kurulan Türk beylikleri bilimsel çalışmaları desteklemişlerdir. Onlar iyi komutan ve iyi idareci idiler, ancak hiç biri Farsçaya ilgi göstermemişlerdir; Farsça bilmezler. Dolayısıyla, Türkçe konuşmuşlar ve Türkçe yazmışlardır.

Anadolu Selçuklularında beylikler bilim adamlarını korumuş ve değer vermişlerdir. Onlar ülkelerini korumaya çalışırken, tıp, matematik, astronomi, edebiyat ve tasavvuf çalışmalarını desteklemişler, ayrıca bilimsel kurumlaşmaya da önem vermişlerdir.2

Anadolu Türklerinin

Eğitim Kurumları

Bu dönemde bilimsel faaliyetin yürütüldüğü kültür merkezleri arasında Sivas, Tokat, Amasya, Diyarbakır, Mardin, Konya, Kayseri zikredilebilir. Anadolu Beylikleri zamanında, yukarıda da ifade edilmiş olduğu gibi, bu şehirlerde medreseler ve kütüphaneler yapılmış; beyler bu faaliyetleri maddi ve manevi olarak desteklemişlerdir.

Bu dönemdeki bilim adamları ise, İbn Sina, Beyruni, Farabi ya da Gazali gibi bilim adamları ve düşünürlerin eserlerini esas almışlardır. Beyliklerde yazılan bilimsel ya da felsefi eserler, onların yorumu, açıklanması veya onların düşüncelerine açıklama veya onların eserlerine özet olarak şekillenmiştir.

Ancak Anadolu'da Karamanlılar zamanında Karamanoğlu Mehmet Bey Türkçenin yazı dili olarak kullanılmasını emretmiştir, ve daha sonraki tarihlerde Türkçenin yazı dili olarak kullanıldığını görüyoruz.

Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, Anadolu Selçukluları zamanında, daha önce Büyük Selçuklu Devleti'nde de görüldüğü gibi, eğitim ve öğretim çok önemli olmuştur. 1071'den itibaren bu coğrafyada yer-yurt tutan Türkler öncelikli olarak eğitim ve öğretimden Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde medreseler yaptırmışlardır ve bugün bunların bir kısmı hâlâ ayaktadır. Selçukluların zayıflayıp yıkılmasından sonra, onların devamı olarak kurulan beylikler döneminde de birçok medrese kurulmuştur. Aslında bu medreseler, gerek mimari gerekse eğitim sistemi olarak, daha sonra kurulan Osmanlı medreselerine öncülük etmiştir.

Bilindiği gibi, ilk medresenin kurucusu Alp Arslan (1063-1072) ve Nizamü'l-Mülk (öl.1092) olarak kabul edilir. Ancak bugün Nizamü'l-Mülk'ten önce de, Gazneliler tarafından Gazneli Mahmud zamanında Nişabur'da 4 medrese açıldığını biliyoruz. Yüksekokul olarak kurulan medreseler Selçuklular tarafından daha çok devlet memurları, elçiler, hâkimler yetiştirmek üzere kurulmuş olan eğitim kurumları idi. Böylece devlet içinde yüksek seviyede memurlara gerekli olan devlet ideolojisi öğretilebilecekti. Medreseler, daha çok hadis, fıkıh, tefsir gibi, dini bilimlerin eğitim ve öğretimine ağırlık veren eğitim kurumları olarak şekillendi. Ancak daha sonra tıp ve astronomi ile ilgili eğitim veren medreseler de kuruldu.

Anadolu'da Selçuklar, idarelerinde olan yerlerde, on birinci yüzyılda, bilindiği kadarıyla, hiç medrese kurmadılar. Anadolu'da Selçuklular tarafından kurulan medreseleri genellikle on iki ve on üçüncü yüzyıllarla tarihlendirmekteyiz. Bazı yazarlara göre, Selçukluların daha önce ve de özellikle on ikinci yüzyılda Anadolu'da medrese yaptırmamalarının en önemli sebebi Haçlı seferleridir. Sürekli olarak savaş halinde olan Selçuklular imar işleriyle pek ilgilenememişlerdir. Çünkü buna vakit ayıramamışlardır. Anadolu'da on ikinci yüzyılda yapılan medreselerin bir kısmı, Selçuklular Haçlı seferleriyle uğraşırken, nispeten daha rahat bir konumda olan Danişmentler tarafından yaptırılmıştır.

Bunlar arasında Meliki Nizameddin Yağı-Basan tarafından (1142-1164) Niksar'da yaptırılan Niksar Yağı-Basan Medresesi'dir. Bir diğer medrese ise Tokat Yağı-Basan Medresesi'dir (Çukur Medrese). Bu medrese daha sonra Anadolu'da yaptırılan medreselere örnek teşkil etmiştir. Bunlar plan olarak ilkel olmakla birlikte, kendisine özgü bir yapı stiline sahip olmaları açısından önem taşırlar.

Erken tarihli medreselerden Niksar’daki Yağ-Basan Medresesi ise Niksar’daki kale surlarının yakınında inşa edilmiştir. Ancak günümüzde bir hayli harap durumdadır. Tokat’ta bulunan Çukur Medrese ise, Niksar’daki Yağ-Basan Medresesi’ne çok benzemektedir. Ancak yapı olarak çok daha iyi durumdadır.

Danişmentler zamanında yapılan medreselerin hepsinin mimari tarzı incelendiğinde Orta Asya ev planlarına önemli ölçüde benzer olduğu saptanmaktadır. Hemen hepsinde eyvan ve kubbe vardır. Ayrıca kubbenin ortasında bir delik bulunmaktadır. Her ne kadar kubbedeki bu delik, Orta Asya’daki evlerde de vardır, şeklinde bir yorumla açıklanmaya çalışılmışsa da, bu deliğin hemen bütün medreselerde olmadığını biliyoruz. Ayrıca bu deliğin altı boş olduğuna göre, alt kısmına rastlayan yerde bir havuz olup olmadığı akla gelmektedir. Eğer bir havuz ya da kuyu varsa ki, o zaman Çukur Medrese’de, sadece dini bilimler değil, ama aynı zamanda astronomi ve dolayısıyla onun vazgeçilmez yandaşı matematiğin de olduğunu söylememiz mümkündür.

Erken tarihli medreseler arasında Kayseri’de Küllük Camii’nin yanında yaptırılmış olan Küllük Camii Medresesi’dir. Son derecede basit birkaç hücreden meydana gelmiş olan bu medresenin o dönemden kalma en eski medrese olma ihtimali vardır. Küllük adı ona 1334’de depremde yıkılan cami ve medreseyi yeniden yaptıran kişiye atfen verilmiştir. 1210 tarihinde yeniden bir tamir gördüğü bilinmektedir. Kayseri Danişmentlerin başşehri olduğuna göre, medresenin de 1135-1142 yılları arasında bir tarihte yaptırılmış olması gerekir. Ancak bazı yazarlara göre, cami söz konusu tarihler arasında yapılmasına karşın, ona bitişik nizamda yer alan medrese, caminin depremde yıkılmasından sonra, ona ilave edilmiştir. Daha çok dini bilimler eğitimi verilen bir yapı olmalıdır.

Ayrıca medreselerin hepsinde de, kışlık dershaneler, müderris odalarının yanı sıra, kütüphane vardır.

Anadolu'nun Güneydoğusunda yer alan Anadolu beyliklerinden Artukoğulları da, diğer beylikler gibi, çeşitli şehirlerinde medreseler yaptırmışlardır. Artukoğulları zamanında Urfa, Mardin, Gaziantep ve Diyarbakır şehirlerinde medreseler yaptırılmıştır. Bunlar on ikinci yüzyıl ve on üçüncü yüzyılla tarihlendirilir. Bunlardan birisi Urfa'da Ulucami Medresesi'dir. On ikinci yüzyıl başında yapılmıştır, ancak birçok defalar tadilata uğramıştır. Caminin kuzey tarafındaki bir kitabede 1113 tarihinde yapıldığına dair bir kayıt bulunmaktadır. Bu medrese Türkiye hudutlarında bilinen en eski medresedir.

Diyarbakır'daki Mesudiye Medresesi ise 1191 yılında yaptırılmıştır. Urfa'daki Ulucami Medresesi dışında Artukoğullarının yaptırmış olduğu en eski medresedir. Bu medrese de diğerleri gibi, zaman zaman tadilata uğramıştır. II. Sükman zamanında Halefi Cafer tarafından yaptırılmıştır.

Diyarbakır'da Artuklular tarafından yaptırılan bir başka medrese Zinciriye Medresesi'dir. Ona Sincariyye Medresesi de denir. Mesudiye Medresesi ile aşağı yukarı aynı yıllarda yaptırılmıştır. Bu Medrese Ulu Caminin güneybatısında bulunur. Muhtemelen orijinal halini de korumuştur.

Yine Artukoğullarından I. Necmeddin Gazi tarafından Harzem'de kurulmuş olan Taceddin Mesud Medresesi aslında o zaman küçük bir kasaba olan Harzem'de inşa edilmiştir. Bu medresenin yanında da bir medrese bulunduğu görülür. Melikü'l-Mansur Nasıreddin Artuk-Arslan (1201-1239) zamanında Nasıreddin Artukoğlu'nun azadlı kölesi Habeş Taceddin Mesud tarafından yaptırılmıştır. Yapım tarihi 1211'dir.

Yine Artukoğulları tarafından yaptırılmış olan bir başka Artuklu medresesi, Mardin'deki Şehidiyye Medresesi'dir. Onun da yanında

bir türbe bulunmaktadır. Binanın bir kısmı on üçüncü yüzyılda inşa edilmiştir.

Ahmed Çelebi (Ramazaniyye) Medresesi Gaziantepte’dir. Ramazaniyye Camii yakınında inşa edilmiştir. Cami Şeyh Ramazan Efendi, medrese oğlu Seyyid Ahmed tarafından yaptırılmıştır. Evliya Çelebi buranın on üçüncü yüzyıldan önce yapıldığını söylemektedir, ancak bu konuda kesin bir delil yoktur.

Bu medreselerin hemen hepsinin cami yanında, onlara bitişik nizamda yaptırılmış olması, onların yaptırılış amaçlarını da ortaya koymaktadır. Onlar daha çok dini eğitim vermek ve Sufi ideolojiyi sistematik bir şekilde öğretmek için yapılmıştır.

Daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, Selçukluların Anadolu’da kurduğu medreseler on üçüncü yüzyılla tarihlendirilmektedir. Bunların mimari olarak özelliklerini belli kaidelere bağlamak pek mümkün olamamaktadır. Ancak genellikle hemen hepsi de kubbelidir. Selçuklu medreselerinin müşterek bir üslubu olmamasının sebebi, diğer beyliklerde olduğu gibi, belli, küçük bir bölgede hâkim olmamalarıdır. Biz Selçuklu mimari özelliklerine bakarak, onların kültüründeki etkilerin izlerini belirleyebiliyoruz.

Anadolu’nun çeşitli yerlerinde Selçuklular medrese inşa etmiştir. Bunların adım adım mimari olarak gelişme gösterdiği ve de daha sonra Osmanlı Devleti’ndeki medrese mimari açısından da etkili olduğu görülmektedir. Burada Selçukluların Anadolu’da yaptığı medreselerin belli başlılarını görelim.

Anadolu’da Selçukluların yaptırmış olduğu medreselerden biri, meşhur Huand veya Hunat Hatun Medresesi’dir. Aslında bu yapı sadece medrese olmayıp, Selçukluların yaptığı az sayıda külliyelerden biridir, yani medresenin yanında, cami, hamam ve türbesi vardır. I. Keykubat’ın oğlu

Gıyaseddin Keyhüsrev’in annesi Mahperi Hatun tarafından 1234-1238 yılları arasında yaptırılmıştır. İlkin cami, daha sonra medrese ve türbe inşa edilmiştir. Bu medresenin ya da doğru bir ifade ile, bu külliyenin yanı sıra, yine Kayseri şehrinde Hacı Kılıç Medresesi vardır. Medresenin İzzettin Keykavus’un zamanında Ebu’l-Kasım b. Ali el-Tusi tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. İmar tarihi 1249/1250’dir. Onun yanında aynı tarihi taşıyan cami de yaptırılmıştır.

Anadolu’da kurulan medreselerden biri de Eskişehir’in Seyitgazi ilçesinde kurulmuş olan Battal Gazi Medresesi’dir. 1207/1208 yıllarında yapılmıştır. Tek katlı bir yapı olarak yapılmış; daha sonra, üstüne ilave yapılarak, Osmanlı Devleti zamanında, II. Bayezid döneminde tekke olarak kullanılmıştır. Bazı kaynaklara göre, Bizans ve Emevi orduları arasında yapılan savaşta yaralanarak, şehit düşmüştür. Çoban Baba diye bilinen Kutluca Baba 1202 yılında Battal Gazi’nin cesedinin bulunduğu mağarayı bulmuş; durum I. Gıyaseddin Keyhüsrev’e bildirilmiş ve Keyhüsrev’in annesi Ümmühan Hatun mağaranın bulunduğu yere Seyit Gazi adına bir türbe yaptırmıştır. Aynı yere, Ümmühan Hatun bir de medrese inşa ettirmiştir. Ümmühan Hatun öldüğünde, onun cesedi de bu medreseye gömülmüştür.

Kayseri’deki bir diğer önemli medrese Küçük Huand Hatun Medresesi diye de anılan Seraceddin Medresesi’dir. Kayseri Emiri Seraceddin Bedri 1238 yılında yaptırmıştır. Plan olarak Ümmühan Medresesi’ne benzer.

Kayseri şehrinin önemli medreselerinden birisi de Sahibiyye Medresesi’dir. İnşa tarihi 1267 olan bu medrese Hüseyin oğlu Sahip Ali tarafından yaptırılmıştır. Bu zat Akşehir’deki Taş Medrese, Konya’daki İnce Minareli Medrese ve Sivas’taki Gök Medrese’yi de yaptıran Selçuklu veziri Fahreddin Ali Sahip-Ata’dır.

Çok bilinen Selçuklu medreseleri arasında Konya’daki Karatay Medresesi’ni de zikredelim. Medrese Celaleddin Karatay b. Abdullah tarafından 1251 yılında yaptırılmıştır. Medresenin özelliklerinden biri, yukarıda bazı medreselerde de söz konusu olan ortası delik kubbedir. Kubbenin altına rastlayan havuz, bu medresede de gözlem yapılıp, yapılmadığını akla getirmektedir. Şüphesiz burada yapılacak bu yönde bir çalışma bu konuya aydınlık getirecektir.

Konya’daki medreseler arasında Sırçalı Medrese’nin ayrıcalıklı bir yer vardır. İki katlı olarak yapılmış medresede, diğer iki katlı medreselerde olduğu gibi üst kat öğrenci odalarıdır. Alt kat sınıflara ayrılmıştır. Medresenin her yanı çinilerle kaplı olduğu için Sırçalı Medrese adını almıştır. İçindeki kitabelerden II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında 1242 yılında yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Bedreddin Muslihiddin tarafından yaptırılmış olduğu için Muslihiyye Medresesi de denir.

Bu binanın mimarı Tuslu olup, Moğol akınlarından kaçıp, Anadolu’ya gelmiş Muhammed b. Osman el-Tusi adlı bir Türk mimarıdır. Konya sarayında kendisi iyi karşılanmış; izzet ve ikram görmüştür. Biz mimarlarla ilgili pek bilgiye sahip değiliz. Muhammed b. Osman el-Tusi hakkında sınırlı da olsa bir bilgi sahibi olmamız istisna teşkil etmektedir.

Selçukluların belli başlı medreselerinden biri de günümüzde, Çorum iline bağlı Alaca ilçesinin Mahmudiye köyü yakınlarında bulunan Kalehisar Medresesi’dir. Kesin tarihi bilinmemekle birlikte XIII. yüzyılın ilk yarısı olarak tarihlenmektedir. Aslında burası Selçuklular zamanında bir şehirdi ve onlar bu şehir merkezine bu medreseyi inşa etmişlerdir. Yanına yapılan cami ile medrese kaynaştırılmak istenmiştir. Bu da muhtemelen eğitim ve öğretimin dini konulara önem vermesinden ileri gelmektedir.

Karatay adını taşıyan bir medrese de Antalya’da bulunmaktadır. Kadaraday diye de bilinen bu bina 1250 yılında II. İzzettin

Keykavus zamanında saltanat naipliği ve üç kardeşin saltanatı sırasında devletin en kıdemli veziri olan Karatay'ın (ö. 1253) yaptırdığı bir medrese olup, bina daha çok bir cami olarak tanınmıştır. Ancak mimari tarzından onun daha çok bir medrese olması gerekir.

Selçuklu medreselerinden birisi de Sinop'ta Alaeddin Medresesi'dir. Ulu Cami Medresesi diye de bilinen bu medrese 1261 yılında Sinop'u ikinci defa fetheden Selçuklu veziri Süleyman Pervane tarafından yaptırılmıştır. Medrese cami ile karşı karşıya inşa edilmiştir. Zaman zaman tadilat da yapılmış olan bu medresenin yanında Sultan II. Gıyaseddin'in oğlu Şehzade Taceddin'in türbesi bulunur.

Selçuklu medreseleri arasında en önemlilerinden birisi Kayseri'deki Seraceddin Medresesi ya da Küçük Huand diye anılan medresedir. II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında yapılmış olan bu medrese de dini ağırlıklı eğitim vermektedir.

Sivas'ta da Selçuklular birçok medrese inşa ettirmişlerdir. Bunlardan en bilineni Gök Medrese'dir. Binanın firuze rengi çinilerinden dolayı ona bu isim verilmiştir. Gök Medrese IV. Kılıç Arslan'ın oğlu III. Gıyaseddin Keyhüsrev devrinde vezir olan Fahreddin Ali Sahip-Ata tarafından yaptırılmıştır. Sahip-Ata'nın adı avludaki çeşmenin üstünde de kaydedilmiştir. Kayıtlarda mimarı Kaluyanü'l-Konevi diye geçmektedir. Bina iki katlı olarak yapılmışsa da, 1271 yılındaki depremde üst kat yıkılmış ve tamir görürken, tek katlı olarak onarım görmüştür.

Sivas'ta kurulmuş olan bir başka medrese Çifte Minareli Medrese'dir. Darü'l-Hadis olarak da bilinen bu medrese Sahip Cüveyhi tarafından yaptırılmıştır. Yapım tarihi 1270/1271'dir.

Tokat'ta da Selçuklular bazı medreseler inşa etmişlerdir. Bunlardan birisi de, Sivas'taki ile aynı adı taşıyan Gök Medrese'dir. Medrese firuze ve patlıcan renginde çinilerle kaplıdır. Medrese muhtemelen Selçuklu veziri

Muiniddin Süleyman Pervane tarafından yaptırılmıştır. 1279 yılında Pervane İlhanlılar tarafından idam ettirilmiş olduğuna göre, medresenin inşa tarihi bundan önce olmalıdır.

Mimari özellikler olarak Sivas'taki Gök Medrese'ye benzeyen Erzurum'daki Gök Medrese de on üçüncü yüzyılda yapılmış olan Anadolu'daki belli başlı medreseler arasında yer alır. Bu medresenin yapılış tarihi ile çeşitli ihtimaller ileri sürülmüştür. Medrese kayıtlarında burayı yaptıranın 'Han' olduğu kaydedildiğine göre, bir Türk hükümdar olması gerekir ki, Saltuklulara ait yapılardaki gibi sivişli taşlarla yapılmasından ve on ikinci yüzyıldaki Danişmendlerin medrese planlarına benzemesinden dolayı da, bu ihtimal güçlenmektedir ve birçok hayırlı işler yapmış olan Saltuklu Melik İzzet Saltuk Bey tarafından yaptırılmış olma ihtimali vardır.

Aynı şekilde Gök Medrese adlı bir medrese de Amasya'da bulunmaktadır. Torumtay türbesinin yanında yer alan cami içinde bulunan bu medrese Amasya Valisi Beylerbeyi Seyfeddin Torumtay tarafından 1267 yılında yaptırılmıştır. Gök Medrese daha çok İslami bilimler eğitimi üzerinde yoğunlaşmış olup onun ilk müderrisi Mahmud Garmini'dir. Bu medrese daha sonra, Medrese-i Seyfiyye diye adlandırılmıştır.3

Amasya'daki bir başka medrese Halife Medresesi'dir. Mubariziddin Halife Alp tarafından 1225 tarihinde inşa edilmiştir. Mubariziddin Selçuklu vezirlerindendir. Medresenin kapısındaki kayıtta yapılış tarihi 1235 olarak kaydedilmiştir. Bu medresenin ilk müderrisi Bedreddin Kaymani'dir. Kendisi kadıdır.

Burada sözü edilen medreselere daha başkalarını da ilave etmek mümkündür. Burada verilen açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, genellikle medreseler cami yanına yapılmış olup, buna dayanarak, onların dini ağırlıklı bir eğitim yürüttüğünü söylemek mümkündür. Medrese programlarında dini eğitimin, yani kelam, hadis ve fıkıh derslerinin yanı

sıra onun bir parçası olarak, Farsça ve Arapça dil dersleri de verilmektedir. Daha önce de işaret edilmiş olduğu gibi gaye kültürlü, iyi yetişmiş devlet adamı yetiştirmektir.

Gözlemevleri (Rasathaneler)

Bu medreselerin yanı sıra, yukarıda da işaret edilmiş olduğu gibi, bazı medreseler, çok daha özel gayelerle kurulmuştur. Bunlardan birisi de Kırşehir'deki Caca Bey Medresesi'dir. Bu medrese Gıyaseddin Keyhüsrev b. Kılıç Arslan zamanında Kırşehir valisi olan Nureddin Cibril b. Caca tarafından 1272'de yaptırılmıştır. Bu yapı hali hazırda cami olarak kullanılmaktadır. Ancak caminin kapısı üstündeki kitabeden onun aslında medrese olarak yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak, burada önemli olan bu medresenin astronomi öğrenimi ile ilgili olup olmamasıdır.

Caca Bey Medresesi'nde TTK adına yapılan araştırmalar burada, medresenin ortasındaki kubbede bulunan deliğin altında bir kuyu bulunduğu ortaya konmuştur.4 Bu kuyunun derinliği, yapısı ile gözlem kuyusu olması ihtimalini akla getirmektedir. Yapılan araştırmalar aslında kuyunun, genellikle, gözlem kuyularında olduğu gibi kuru olduğunu, ancak yan taraftaki bazı su kaynaklarından zamanla buranın dip kısmında biraz su birikmiş olduğunu göstermektedir. Ayrıca medrese yanında bulunan ve camilerde rastlandığı şekilde güneye dönük olarak inşa edilmemiş olan minareye benzer yapı muhtemelen gözlem kulesi olmalı idi.

Yukarıdaki açıklamalar bize, Anadolu'da on iki ve on üçüncü yüzyıllarda yapılan medreselerin bir kısmının aslında dini eğitim için değil, daha sonra göreceğimiz tıp medreselerin yanı sıra, astronomi öğretimi için de müstakil medreseler yapıldığı ihtimalini akla getirmektedir. Bu ihtimali destekler nitelikte olarak karşımıza çıkan Caca Bey Medresesi'nin yanı sıra, örneğin Karatay Medresesi gibi, kubbesinde delik olan ve deliğin altında

kalan kısımda havuz veya kuyu bulunan medreselerin daha dikkatle incelenmeleri gerekmektedir.

Astronomi

Astronomi, Anadolu'da yaşayan Müslüman Türk toplulukları için iki bakımdan önem taşımıştır. Bunlardan biri temelde bir Müslüman toplum olan Selçuklular, ibadet edebilmek için bulundukları yerin enlem ve boylam derecelerini bilmek zorunda olmaları idi. Çünkü, namaz kılabilmek için kıble yönünü belirlemek zorunda idiler. Dolayısıyla, kıble yönünü tayin konusunda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Aynı zamanda bu bilgi namaz vakitlerini belirlemek için de gereklidir. Bunların yanı sıra, Ramazan ayının başlangıç ve bitiş tarihlerinin belirlenmesi gerekir. Bu konuya mikat ilmi adı verilmekteydi. Bu çalışmalarda yardımcı olmak üzere yapılmış olan güneş saatleri kullanılmaktaydı. Erzurum'daki bazı cami duvarlarında olduğu gibi, çeşitli şehirlerde yapılmış olan cami duvarlarında güneş saatlerine rastlamak mümkündür. Ayrıca cami avlusu içinde muvakkithanelerde bu tip çalışmalar yapılabiliyordu.

Anadolu Selçukluları, astronomi sistemi olarak, daha önce İslam dünyasında da kabul edilmiş olan yer merkezli (jeosantrik) sistemi kabul etmişlerdir. Bu sistemin merkezinde Dünya yer alır; Güneş dahil, bütün gezegenler onun etrafında döner. Bu sistemin en dışında sabit yıldızlar küresi bulunur.

Daha önceki tarihlerde İslam dünyasında da görülmüş olduğu gibi, Anadolu Selçuklularında da, genel olarak, yer merkezli sistemin verdiği hataları düzeltmek üzere, Batlamyus tarafından ileri sürülmüş ve daha sonra İslam dünyasındaki bilim adamları tarafından geliştirilmiş olan episikl ve eksantrik sistemlerin de astronomi açıklamalarında ve hesaplamalarda kullanılmış olduğunu görüyoruz.

Bilindiği gibi episikl sistem ana daire etrafında dolanan küçük daireden oluşmaktadır. Gezegenin bu küçük daire üzerinde dolandığı varsayılarak hesaplamalar ona göre yapılmıştır. Bu iki daire de aynı hızda fakat farklı yönde hareket etmektedir. Zaman içinde geliştirilen bu sistem, daha karmaşık hale gelmiştir.

Eksantrik sistem ise ana dairenin çap üzerinden geçen çizgi üzerinde kaydırılmasıyla elde edilen ikinci bir daireden meydana gelmiştir. Bu ikinci dairenin çapı da, birincininkine eşittir; merkezi kaydırıldığı için eksantrik adı verilmiştir. Bu iki daire de aynı hızda hareket etmektedir.

Gerek eksantrik sistemde gerekse episikl sistemde merkezin kaydırılması ile aslında yörüngeler daire olmaktan çıkmış, elips hale gelmiştir, çünkü iki merkez oluşmuş, bir başka deyişle iki odak noktası meydana gelmiştir. Bu durumda, yapılan hesapların da daha gerçeğe yakın hale geldiği belirlenmektedir. Örneğin mevsim farklarını belirlemek ve açıklamak daha kolay hale gelmiştir.

Devrin astronomları, Güneş, Ay ve gezegenlerin yere göre, onların açısal konumlarını hesaplamış ve bunları zic ya da günümüz deyimi ile astronomi cetvelleri adı altında vermişlerdir. Bu değerler, astronomi çalışmalarında önemli olduğu kadar, mikat ilmi için de büyük önem taşımıştır.

Anadolu'da, astronominin yanı sıra, kozmolojinin de ilgi çeken bir konu olduğu görülür. Daha önce de söylendiği gibi, Anadolu'ya gelen Türklerin bilimsel temelini İslam bilimi oluşturmaktaydı, ve onların kozmoloji konusundaki bilgileri de, İslam kozmolojisini esas almaktaydı. Bu kozmoloji dine dayalı olup, Kuran'a bağlı olarak geliştirilmişti. Her ne kadar, yazardan yazara bazı farklı noktalar olsa da, bu bilgiler, temel prensipleri aynı olan bir bilgi yığınını oluşturmaktaydı. Bu görüşe göre, Allah ilktir, ve evrenin yaratıcısıdır. Her şey sonludur, ancak Allah bunun

dışında kalır ve O sonsuzdur. Yer ve gökteki her şeyin yaratıcısıdır; onları meydana getirendir; düzenin kurucusudur; bir başka ifade ile, Okozmosun var oluş sebebi ve onu oluşturandır. Genellikle, kozmoloji ile ilgilenen bilim adamları ve filozoflar bu görüşleri paylaştılar ve bunlara bağlı olarak yedi gök, yedi yer, ilahi kürsü, arş, Kaf dağı, kozmik ağaçlar gibi terimleri kullanarak yer ve göğün oluşumunu açıklamaya çalıştılar. İslam kozmolojisini ele alıp inceleyenlere örnek olarak Mevlana'yı verebiliriz. Mevlana'nın Mesnevi'sinde her ne kadar Dünya hareketsiz görünüyorsa da, aslında onun hareketli olduğu belirtilmektedir. Mevlana Celaleddin-i Rumi Divan-Kebir adlı meşhur eserinde şöyle demektedir:

'Biz Tanrı'nın ışığıyız. Tanrı sırçası, kendi kendimizle bütün savaşımız,

Bunca inatlaşmamız da ne? Ne diye kaçar böyle'5

Burada Mevlana Kur'an'daki 24. Sure ve 35. ayete işaret etmektedir. Bu ayete göre, "Tanrı yeryüzünün ve göklerin ışığıdır. Işığın örneği kandil konan yere benzer. Orada bir kandil vardır. Kandil bir sırça (cam) içindedir. Sırça bir yıldız gibi parlar. Onun yağı ateş dokunmadan ışık verir. Nur üstüne nur olacaktır. Tanrı nuru istediğine, doğru yolu gösterir. Tanrı inançlara örnekler getirir ve Tanrı her şeyi bilendir."

İslam kozmolojisini inceleyen pek çoklarının da ifade etmiş oldukları gibi, İslam'da kozmoloji, astronomi sistemlerinde de görüldüğü üzere, ortak merkezli küreler sisteminden meydana gelmiştir. En içteki küre yeri temsil etmektedir; en dıştaki küre ise, ilahi özü sembolize eder (astronomi sistemindeki sabit yıldızlar küresi). Bu iki küre arasında kalan diğer bütün küreler gök cisimlerinin olduğu varsayılan kürelerdir. Bu model hemen bütün Anadolu'da yaşamış astronom ve mutasavvıflarda ortak bir kozmolojik sistem olarak kabul edilir.

İlahi küre üzerinde hareket etmek demek, primim mobile, yani ilk harekete doğru gitmek, ona doğru hareket etmek anlamına gelmektedir. Bir

başka deyişle bu hareket ilahi varlığa doğru hareket etmek demektir ki bu da derin düşünce ile mümkündür.

Bir başka anlayışa göre ise, fiziki mahiyetteki dıştaki küreler aynen kabul edilmiştir, ancak ilahi küre en içtedir, yani özdedir. Bu sistemde insan (mikrokosmos), birinci sistemin aksine dışta kalmıştır veya en dışta bulunur. Gizli, kavranması güç erişilmeğe çalışılan en içtedir.

Her iki sistemde de ana tema aynıdır. Burada önemli olan varılmak istenen nihai nokta, hedef aynıdır, yani ilahi varlık ya da ilahi öze ulaşabilmek, ona kavuşabilmektir. Burada ilahi özden kastedilen Tanrı'dır.

Evren ve insan arasındaki münasebet her iki sistemde farklı görünüyorsa da, gaye olarak her ikisi de, Tanrı'ya varmayı hedeflemektedir. Esas olan ruhi olandır. İlahi varlıktan ruh canlıya, insana doğru yayılım gösterir (ruh, nefis, madde). Bu düzende bütün gök cisimleri insanın üstündedir. Onlar düzen ve uyum içinde, adeta bir gök müziği ile hareket ederler. Onların hareketlerinin ritmi ilahi özle birleşmelerinde adeta bir araçtır. Bir başka ifade ile Evrensel Varlığın yüce devirlerinden çıkan, ondan kaynağını alan şefkat nefesi saflarıyla birleşir.

Dünya, her ne kadar hareketsiz görünse de, aslında bu bağlamda hareketlidir. Mevlana, Mesnevi'inin 3534'üncü beytinde bu görüşü şöyle vermektedir:

"Onun gözünde şu Dünya aşkla şevkle dopdolu; başkasının gözünde ise ölü ve cansız;

Aşağıda, yukarıda, onun gözüne tez tez yürüyor görünmekte; o taştan, kerpiçten sözler duymakta."6

Burada Mevlana, her ne kadar Dünya hareketsiz görünse de, onun aslında hareketli olduğunu, yürüdüğünü söylemektedir. Aynı ifadeyi biz Kur'an'ın Neml suresi 28. ayetinde de buluyoruz. Bu ayette 'dağların donmuş, bulutların yürür gibi göründüğü' bildirilmektedir. Bu ayet Kıyamet

Günü ile ilgilidir, ve genel olarak Kuran'da birçok ayette aynı konudan söz edilmektedir. Çünkü yerin hareketi, oluşun sürekliliği açısından zamanda sınır yoktur. Mevlana, yukarıda aktarılan beytinde de bu noktaya işaret etmektedir.7

İnsan bu sistem içinde mikrokosmos olarak betimlenmektedir. O, beden olarak maddi bir varlıktır. Ancak, insan, aynı zamanda, Tanrı bilgisine sahip bir varlıktır. İnsan hakiki varlığı kavrayandır. O'na ulaşabilendir, yani insan mikrokosmostur. Mikrokosmosun yanı sıra, onunla paralel olan, ona benzeyen büyük alem, evren vardır. Eğer bir benzetme yapılacak olursa, insan adeta bir dal gibidir. Ancak dal meyvenin temelidir. Dal (beden) meyve için var olmuştur. Görünüşte Ademoğlu, yani insan, anlam bakımından Adem'in atasının atasıdır.8

İnsan görünüşte Dünya bireyidir, ama sıfat olarak, o Dünya'nın aslıdır.9 Her ne kadar, insan bir sivrisinekten zarar görecek kadar zayıf ve güçsüz görünse de, içi yedi kat göğü kavrar.10

Sonuç olarak, insan gökyüzünde ne varsa hepsinin küçük bir modeli olarak belirlenmektedir. İnsan, adeta, evrenin bir özeti gibidir ve evrenin maksadı insandır. O halde insan büyük olandır.11

Burada Anadolu'da kaleme alınmış astronomi eserlerinden bir örnek verelim. Anadolu'da yazılmış ilk bilimsel eser olarak da nitelendirilmiş olan Keşfü'l-Akabe, Malazgirt Savaşı'ndan yaklaşık 25 yıl sonra Kayseri'de yazılmış ve Gümüş Tigin Ahmed Gazi'ye sunulmuş olan bir astronomi kitabıdır. Bu hesaba göre eserin yazılış tarihi 1105 olmalıdır. Eserin yazarı Ibü'l-Kemal İlyas b. Ahmed Kayseri'dir.

Yazar eserinin başında ilkin bir devlet adamının ne gibi özelliklere sahip olması gerektiğini kaydeder ve devlet adamı öyle kişidir ki 'fazıl ve filozoflar ona yönelirler' demektedir. Bu bağlamda olmak üzere eserini sunduğu Gümüş Tigin Ahmed Gazi'nin özelliklerini sayıp döken, ona

övgüler yağdıran yazar, onun için ‘Dünyanın her tarafından bilgin kişiler ona yönelir ve her biri ilmini yayması miktarınca itibar görüp, o hazretin cömertlik denizinden paylarını aldılar’ şeklinde görüşlerini açıklamaktadır.

Gümüş Tigin Ahmed Gazi ile ilgili olarak Danişmendname’de bazı bilgiler bulunmaktadır. Ahmed Gazi Selçuklular zamanında ayrıcalıklı bir yeri olan Danişmend Taylu’nun oğludur. Kendisi de bilge bir kişi olup, Danişmen Gazi diye anılmıştır.

Ibü’l-Kemal İlyas b. Ahmed Kayseri eserinin içinde herhangi bir isim zikretmemektedir. Bir mecmua içinde yer almış olan bu esere, onun müstensihi olan Şeyh Ali b. Dût-i Hûda el-Ankaravî mecmuanın içindeki makalelerin listesini verirken, bu makaleye de, içeriğini de göz önünde tutarak, Keşfü’l-Akabe adını vermiştir. Eser Farsça olarak kaleme alınmıştır. Makaleyi inceleyen Mikail Bayram onun başka nüshası olmadığını söylemektedir.12 Eserde, ayrıca Kayserî’nin Kayseri şehrinin nazırı (vekili) olduğu da kaydedilmektedir.

Eserin kimin için yazıldığı ile ilgili olarak, eserin bazı yerlerinde Sahib-i Kıran-ı Alem ve Hazret-i Mualla adları verilmektedir. Eserin başında onun için uzun bir dua kısmı yer almaktadır. Bu dualar içinde o devlet adamını belirlerken ‘zat-ı pakları bu şehirden (Isfahan) bütün Rum, Şam ve Ermeni memleketleri Sahib-i Azam’ın varlığının yüzü suyu feyziyle süslendi,’ şeklinde kaydetmektedir.

Danişmendoğlu Ahmed Gazi’nin (1071-1105) saltanatı zamanında Kayseri alınmıştır ve Ahmed Gazi öldüğünde Ahmed Gazi Gümüş Tigin onun yerine geçmiştir. Eserde Ahmed Gazi’nin düşünürlere ne kadar önem vermiş olduğu da belirlenmektedir. Melik Ahmed Gazi Anadolu’nun Müslümanlaştırılmasının ancak kültür hareketleriyle mümkün olduğunun farkında olan

devlet adamı olup, bu konuda çalışanlara da aynı şekilde büyük önem vermiştir. Bu görüşü destekler şekilde, eserde şöyle bir ifade bulunmaktadır: ‘her kimi ki yükseltti ise o kimsenin şereflenip, ebedi ve saadet bulması ve her kimi terk ettiyse o kimsenin de terkedilmiş olarak ebedi şekavette kalmış olması, o eşsiz zat-ı pakin hususiyeti cümlesindendir.’13

Eserin girişinde varlık, varlığın özü ve evrenin kozmolojik oluşumu hakkında bilgi verilmektedir. Burada verilen açıklamalar, yukarıda verilen açıklamalarla paralelizm gösterir. Bu bağlamda olmak üzere tasavvuf felsefesinden bağımsız değildir.

Eser, on üç makaleden meydana gelmektedir. Birinci makale 13 fasıldan meydana gelmiştir.

1. Fasıl: Bu fasıl evrenin küre şeklinde olduğu, yerin evrenin merkezinde olup, küre şeklinde olduğu konusundadır. Bir başka ifade ile jeosantrik (yermerkezli) evren sistemi açıklanmaktadır. Gök sistemi hakkında genel olarak açıklama verilmektedir.

Bu açıklamalara göre evren içiçe geçmiş küreler siteminden meydana gelmektedir. Her bir gezegen küre şeklinde olup, yerin etrafında bir çember üzerinde döner.

2. Fasıl: Bu fasıl yerin şekli hakkındadır. Yine bu fasılda Ay ve Ay tutulması hakkında bilgi vermektedir. Buradaki açıklamalarda, Ay tutulmasının Dünya’nın her yerinden aynı şekilde gözlenmediği ile ilgili bilgi verilmekte ve Ay tutulmasının nasıl meydana geldiği çizimler verilerek, anlatılmaktadır.

3. Fasıl: Dünya’nın yapısı ile ilgilidir. Dünya’nın 3/4’ünün su ile kaplı olduğu, karaların sudan çıktığı ve Güneş ve diğer gezegenlerin çekim gücü sayesinde nasıl yerinde kalıyorsa, suların da yeryüzündeki yerinde kalmasının aynı sebeplerle açıklanabileceği ifade edilmektedir.

4. Fasıl: Yeryüzündeki karalar ve sular ve hemen hepsinin üzerini örten hava hakkındadır.

5. Fasıl: Havanın üzerinde ateş tabakasının bulunduğu ifade edilmiş ve bu konu hakkında bilgi verilmiştir.

6. Fasıl: Dünya'nın meskun ve meskun olmayan kısımları ile ilgilidir.

7. Fasıl: Dünya'nın ölçüleri hakkındadır. Daha önce, bilindiği gibi, İskenderiye döneminde bu şekilde ölçümler yapılmıştır.

Dünya ölçüleri ile ilgili olarak Erasistratos (M.Ö. III. yüzyıl), İskenderiye ve bugünkü Assuan arasındaki mesafeyi ölçerek, 1º'ye tekabül eden yer yayını belirleyerek, yer yarı çapını belirlemeye çalışmıştır.

Aynı şekilde, İslam dünyasında da Halife Memun zamanında yoğun jeodezik ölçümlerin yapıldığı bilinmektedir. Halifenin emriyle, aralarında meşhur matematikçi ve astronom Harezmi'nin de bulunduğu bir grup, Sincar ve Tedmür arasında ölçümler yapmış ve bu ölçümler sonucunda iki yer arasındaki mesafenin uzunluğuna dayanarak, 1'lik yer yayına tekabül eden uzunluk belirlenmek suretiyle, yerin çevresi ve yer yarı çapı belirlenmeye çalışılmıştır. Memun zamanında yapılan ölçümlerle 20:400 mil olarak belirlenmiştir. Ayrıca, iki meridyen arasındaki mesafe 56,3 mil olarak hesap edilmiştir. Daha sonra İslam dünyasındaki birçok astronom da aynı değerleri vermektedir. Bunlar arasında Muhammed b. Abdullah el-Ensari (1318) de bulunmaktadır.

Jeodezi çalışmaları altında yapılan bu çalışmalar daha sonra da devam etmiş ve özellikle de 1º'lik enlem ve boylam derecesini belirlemek üzere, Beyruni, Ebu'l-Vefa Büzcanî'nin de yoğun çalışmalar yaptığı bilinmektedir.

8. Fasıl: İklim kuşakları tartışılmaktadır. İslam Dünyasındaki belli başlı astronomlarda da görüldüğü gibi, belli başlı yedi iklim kuşağı belirlenmektedir.

9. Fasıl: Hangi ülkeler hangi iklim kuşağında kalmaktadır; hangi kavimler hangi iklim kuşaklarında yaşamaktadır, sorularının cevapları verilmektedir.

Burada verilen bilgilerle Beyruni'nin konuyla ilgili açıklamaları karşılaştırılacak olursa ilginç benzerlikler belirlenebilir. Bu da bize verilen bilgilerde İslam dünyasının ne kadar etkisinin olduğunu göstermektedir.

10. Fasıl: Daha çok Dünya'nın hangi bölgelerinde yoğun olarak insanların yaşadığı, meskun olmayan bölgeler özellikle ele alınmak suretiyle ve özellikle de kutup bölgeleri üzerinde durularak, açıklanmıştır. Burada ayrıca güney ve kuzey kutup bölgelerindeki gece ve gündüzün göstermiş olduğu özel durum üzerinde de durulmuştur. Ayrıca kutuplardaki iklim koşulları ile ilgili açıklamalar verilmiştir.

11. Fasıl: Yazar Dünya'nın hareketsiz olduğunu söylemektedir. İslam dünyasında Beyruni dahil olmak üzere, bazı bilim adamları Dünya'nın hareketsiz olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bilim adamlarına göre, evrenin merkezinde olan Dünya hareket ederse, düzen tamamen bozulur. Onun hareketsiz olması gerekir.14

12. Fasıl: Evrende boşluk olup olmadığı konusu tartışılmıştır. Bilindiği gibi, Aristo boşluk olmadığını iddia etmişti ve özellikle de gerek yeryüzünde gerekse evrende boşluk olamayacağını ifade etmişti. İslam dünyasında fizikle ilgili çalışmalar yapanlardan bir kısmı tarafından da bu görüş kabul edilmiş ve bunun neden olamayacağını açıklamaya çalışmışlardır. Bunlar arasında Farabi,15 İbn Sina, İbn Bacce ve Bağdadi gibi, İslam dünyasının meşhur düşünürleri de vardır. Onlardan özellikle Farabi, boşluğun olmadığını deneysel olarak göstermeye çalışmıştır.

13. Fasıl: Dünya'nın iklim kuşakları ile ilgili genel açıklamalar burada yer almaktadır.

II. Makale: daha çok dini boyut taşımaktadır. Burada cennet ve cehennem tartışılmaktadır. Evrenle ilgili bilgilerin metafizik yorumu niteliğinde olan bir açıklama sunulmaktadır. Bu makale 2 fasıldan meydana gelmiştir.

1. Fasıl: Peygamberle ilgilidir. Peygamberlerin görevleri, gayeleri ve şahadetleri hakkında açıklamalar vermektedir.

2. Fasıl: Cennetin tabakaları, cehennemin katları hakkında bilgi verilmektedir. Burada verilen açıklamalara göre, cehennem 8 katlı ateş tabakasından meydana gelmiştir.

Cennetin tabakalarıyla yeryüzünün etrafını çevreleyen 7 tabaka arasında bir paralellik olduğu iddia edilmiştir.

III. makalede insanın bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Aristo felsefesini esas alarak İslam dünyasında gelişmiş olan insan değerlendirmesi vardır. Bu anlayışa göre, insan ruh ve beden ikileminden oluşmuştur. İnsan canlı olarak 3 ruha sahip olup, bunlar doğal ruh (bitkisel ruh, bitkinin canlılığını sağlar), hayati ruh (bitkisel ruhla birlikte hayvanlarda bulunan ruh, yani, hayvansal ruh olarak da betimlenir) ve hayvani ruh (sadece insanda bulunur). Bu sonuncu ruh, diğer canlılardan insanı ayıran ruhtur. Onun sayesinde insan düşünce, konuşma gibi özelliklere sahiptir.

IV. Makale: Mutluluk felsefesi ile ilgili bilgi verilmektedir. Burada verilen açıklamalar, Farabi’nin mutlulukla, insanın nasıl mutlu olabileceği ile ilgili verdiği açıklamalarla önemli ölçüde benzerlik göstermektedir.

Buraya kadar bölümleri hakkında kısaca bilgi verdiğimiz bu eser, içindekilerle ilgili açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, astronomi konusunda bilgi verdikten sonra, evren ve ölümden sonraki dünyalar arasında belli paralellikler kurmaktadır. Bu benzetmeler ve açıklamalar verilirken, bilimsel açıdan, bilim adamlarından ve filozoflardan

özellikle de Farabi, İbn Sina ve onların etkilendikleri Aristo felsefesinin yoğun etkisi belirlenir. Bunu, yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi sadece, boşluk tartışmasında değil, mutluluk anlayışı, akl-ı külli ve akl-ı cüz'i tartışmasında da görmek mümkündür. İnsan yaratılmış bir varlık olarak, ancak cüzi akla sahiptir. Ancak külli akıldan pay almıştır.

Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, insan canlı varlık olarak, İslam felsefesine uygun olarak, ruh ve beden ikileminden meydana gelmiştir. Ancak ölümle beden ruhtan ayrılır. Ancak beden bozulup yok olsa da, ruh ölümsüzdür. Ruh, bedeni terk ettikten sonra, hayatta iken yaptığı ve sürdüğü hayatın şekline göre, cennete ya da cehenneme gider. Eğer cehenneme giderse, mutsuzluk ve üzüntüye muhatap olurlar (cehennem); ruh olarak eziyet çeker. Ancak, iyi insan ve de dinin öngördüğü şekilde bir yaşam sürmüşlerse, cennetle ödüllendirilirler. Bu açıklamalarda Muhiddin Arabi'nin konuyla ilgili açıklamalarına yaklaşım görülür.

Eser, ikinci, üçüncü ve dördüncü makaleleriyle, bir astronomi kitabı olmaktan çok, felsefi bir eser özelliği göstermektedir. Burada ele alınan mutluluk, evren, insan ve öteki dünya arasındaki ilişkiler açıklanırken bunu belirleyebiliyoruz.

Daha sonra söz konusu edilecek eserlerden de anlaşılacağı gibi, bu dönemde astronomi ve coğrafya Anadolu beylikleri için çok önemlidir. Bunun muhtemelen sebebi de, yeni yerleştikleri ülkeyi tanımak, onu daha iyi öğrenmek olmalıdır. Bu Müslüman olan Türkler için zaten ibadet yapabilmek için de gerekli idi. Daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, çeşitli yerlerin enlem ve boylamlarını, Mekke'ye göre, herhangi bir şehrin durumu ve Ramazan ayında, Güneş ve Ay'ın durumu, bir başka ifade ile, günümüzde mahalli saat dediğimiz zamanın yere göre belirlemesini yapabilmek için de astronomi bilgisine ihtiyaçları vardı.

Anadolu Selçukluları döneminde başka astronomlar da aynı konu ile ilgilenmişler ve özellikle Türklerin Anadolu'ya gelişlerini izleyen yıllarda yoğun çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda Anadolu'da başka çalışmalar yapanlar arasında Hubeyş b. İbrahim el-Tiflisi'yi zikredebiliriz ve Madhal ila İlm al-Nücum ve Beyan el-Nücum adlı astronomi ile ilgili iki eseri vardır.

On üçüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilen bu düşünür hakkında çok fazla bilgi yoktur. Hatta yaşadığı tarihle ilgili olarak da eserlerini on ikinci yüzyılda verdiği kaydedilirken, Brockelmann da O'nun on üçüncü yüzyılda yaşamış olduğunu ifade etmektedir. Mikail Bayram, onun 1155-1192 tarihlerinde saltanat sürmüş olan II. Kılıç Arslan'ın himayesine girmiş olduğunu iddia etmektedir. Bu bilginin daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Anadolu Selçuklularının erken dönemde bu konuya yoğun ilgi duyduklarına göre, doğru olması gerekir.

Coğrafya ve tıpla da ilgilenen Tiflisî'nin söz konusu eserleri yıldızlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Evren sistemi ile ilgili olarak, daha önce de bahsedilen yermerkezli evren sistemi hakkında bilgi veren yazar, Güneş ve Ay'la yer arasındaki münasebet hakkında bilgi vermektedir. Ancak Hubeyş b. İbrahim el-Tiflisi'nin daha çok, yıldızlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. On iki yıldız grubundan oluşan bu sistemin özellikle de Güneş ve Ay'a göre pozisyonları ve onların açısal değerleri verilmiştir.

Şüphesiz Anadolu Selçuklularında bütün bu astronomi çalışmalarının yeterince seviyeli olarak yürütülebilmesi için belli seviyede matematik çalışmalarının yapılmış olması gerekir. Çünkü biz biliyoruz ki eski uygarlıkların dönemindeki çalışmalar dahil, astronomi çalışmaları daima matematik çalışmalarıyla birlikte yürütülmüştür. Örneğin Hintliler bu sebeptendir ki, matematikçilere ve astronomlara aynı adı vermişlerdir. İslam dünyasında da astronomlar aynı zamanda matematikle ilgilenmişlerdir.

Bunların en güzel örnekleri arasında Harezmi'yi gösterebiliriz. O ikinci derecede denklemlere geometrik çözüm teklif etmiş, ancak, yukarıda da işaret edildiği gibi jeodezi çalışmalarına katılmış; aynı zamanda, bir Zic (Astronomi Cetvelleri) kaleme almıştır. O'nun gibi bir başka örnek de, Beyruni'nin çalışmalarında gözlenir. O, 1º'lik enlem ve boylam yayını hesaplamak üzere bir yol önermiştir. Buna ilave olarak, trigonometri ile ilgilenmiş ve cot, cosec ve sec bağıntılarını trigonometrik hesaplamalarında, yani gökle ilgili yaptığı hesaplamalarda kullanmıştır. Bir başka ifade ile, matematik hemen her dönemde astronomi için, deyim yerinde ise, bir alet gibi, bir dil gibi tasarruf edilmiştir.

Yukarıda verilen kısa açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, bu dönemde matematik bilgisi sadece bazı yer ölçüm çalışmalarıyla sınırlı kalmaz; hukukla, pratik hayatla ilgili bazı eserlerde matematik konusunda bilgilere rastlamaktayız. Bazı alan ve hacim hesaplarıyla ferayiz hesapları bunlara örnek teşkil etmektedir. Bunlara ilave olarak, sayılara ve geometrik şekillere, bazı sembolik anlamlar yüklenmiştir. Bazı sayılara sosyal düzenin ifadesi olarak da belli bir anlam yüklenirken, üçgenin uyum sembolü olması gibi, bazı geometrik şekiller de belli anlamlar taşırlar. Ayrıca, matematik, biraz önce de ifade edilmiş olduğu gibi, astronomi ve astrolojideki hesaplamalarda, adeta bir alet gibi kullanılmıştır.

Matematik Çalışmaları

Bu dönemdeki bilimsel çalışmalar değerlendirildiğinde, bu çalışmaların kendilerinden önceki İslam dünyasındaki bilgi birikimleriyle temellendirilmiştir. Matematik çalışmalarında Harezmi, Abdülhamid b. Türk, Ebu Kamil Şuca' başta olmak üzere, İslam dünyasında yetişmiş belli başlı matematikçilerin, Selçuklular zamanında yapılmış matematik çalışmalarını etkilediği belirlenmektedir. Bu etkiler bilgi birikimi açısından olduğu kadar, ele alınan konular bakımından da söz konusudur. Bunlara

ilave olarak, İslam dünyasındaki çalışmalarda da, daha önceki uygarlıkların, yani Helen, Helenistik ve Hint uygarlıklarının etkisi görülmektedir. Matematikte, erken tarihli Hint etkisi, özellikle aritmetik ve trigonometri çalışmalarında kendini hissettirmiştir. Bir başka ifade ile, bilimsel bilginin sürekliliği ve kümülatif olma özelliği burada kendisini gayet açık bir şekilde göstermektedir. Astronomi ve tıpta da, bilgi akışı ve birikimindeki sürekliliği izlemek mümkündür.

Anadolu Selçuklularında cebir konusundaki çalışmalar ilm-i hesap diye adlandırılır. Çeşitli arazi hesapları ile miras hukuku gibi bazı konulardaki sorunların çözümü ele alınmıştır. Cebir problemleri daha çok bir ya da iki derecelidir. Bu konuda çalışmaları olanlardan biri de İsmail b. İbrahim Mardinî'dir (1194-1239 veya 1252). Onun matematik konusunda üç eseri bulunmaktadır. Bu eserlerinden biri Kitab al-Adad el-Esrar fi'l-Esrar al-Adad'tır.16 Bu eser bir aritmetik kitabı olup, sayı sistemi üzerinde yoğunlaşmıştır. Sayılara ilişkin olarak, Pitagoras'ın adıyla özdeşleştirilerek, söz konusu edilen belli özellikte sayılar (üçgen sayılar) vardır. Bu tip sayıların özellikleri ve sayısal münasebetleri konusunda açıklamalar verilmektedir; bunlarla ilgili bazı cetveller ve sayı dizileri örneklerine rastlanmaktadır.

Mardini'nin ikinci eseri Kitabü'l-İrşadi'l-Hisab fi'l-Hussab fi'l-Maftuh min İlmi'l-Hisab adını taşır. Bu eser de aritmetikle ilgili olup, bazı aritmetik hesaplama tarzları hakkında bilgi vermektedir. Yazarın üçüncü eseri, Nisabi'l-Habr fi'l-Hisabi'l-Cebr adını taşır. Eser, adından da anlaşıldığı gibi, cebirle ilgilidir. Bilindiği gibi, ilk defa cebir kelimesi Harezmi tarafından İslam dünyasına O'nun kaleme aldığı Cebir adlı eserle sunulmuştu.

Bu eser özellikle ikinci derece bazı denklemlerin geometrik çözümlerini vermesi bakımından önem taşıyordu. Mardini de eserinde, birinci ve ikinci

derece denklem çözümleri vermektedir. Bu eserde de, Harezmi'nin eserinde olduğu gibi, negatif nicelik anlayışının henüz mevcut olmadığını görmekteyiz. Yazar bu eserini ve ikincisini Mekke'de kaleme almıştır.17

Anadolu Selçuklularındaki devlet adamları daha önceki ataları gibi, coğrafyaya büyük ilgi duymuşlar ve gittikleri seferlere dair 'günlükler' benzeri eserler kaleme almışlardır. Hatta bazı bilim adamlarının bu konuda kaleme almış oldukları kitaplarına rastlamaktayız. Bunlardan biri Ebu'l-Feda olup, Takvimü'l-Buldan adlı eserinde, yazarımız, Orta Doğu ülkeleri hakkında bilgi vermektedir. Genellikle, coğrafya eserlerinde, orada ele alınan ülkelerin bitki ve hayvan örtüsü, iklimi ve beşeri yapısı hakkında bilgi verilmiştir.

Simya Çalışmaları

Selçuklularda da simya, İslam dünyasında olduğu gibi, ilgi çeken bir konu olmayı sürdürmüştür. Onlardan biri de Cevberi'dir. Cevberi ya da Abdurrahman (veya Abdurrahim) b. Ömer Zeyneddin el-Dımışkî daha çok tabii bilimlerle ilgilenen bir bilim adamı olarak tanınmıştır. O değişik ülkeleri gezip görmüştür. O'nun doğuda Hindistan'a kadar gittiğini biliyoruz. Ayrıca Anadolu'da bir süre Harran (H.612/1219) ve Konya'da bulunmuştur. Cevberi, daha sonra, Malik el-Mesud'un sarayında görev almıştır (618/1221). Bu hükümdar için, seyahatleri sırasında edindiği bilgiden de yararlanarak bir eser kaleme almıştır. Cevberi'nin Kitab el-Muhtar fi Keşf el-Esrar ve Hatk el-Astar li'l-Alamet (Sırların Ortaya Çıkarılması ve Örtülerin Kaldırılması Hakkında)18 adını taşıyan bu eserinin çeşitli nüshaları yazma kütüphanelerinde bulunmaktadır. Ayrıca eser, 1885 tarihinde Şam'da ve 1908'de yayınlanmıştır.19 Eser, esas itibariyle bir simya kitabıdır. Eser hakkında G. Sarton şöyle demektedir: 'Yazar, eserde simyager diye bilinen ve 300'den fazla hile ve büyü yapmasını bilen kuyumcuların, büyücülerin ve alşimistlerin hilelerini anlatır.'20 Bu eser

bilim tarihçi Wiedemann tarafından kısa bir incelemesiyle birlikte yayınlanmıştır. (Über Wagen bei den Arabern, Erlangen, 1905). Ayrıca, bu eser hakkında Wiedemann'ın muhtelif yazıları bulunmaktadır.21

Eserin, İstanbul baskı nüshasının başında ise şöyle bir nota rastlanmaktadır: 'Keşfüz-Zünun'da Keşfü'l-Esrari'l-Muhtani adıyla zikredilmiştir. Yazar adı aynıdır. Eser 3 ana bölümden meydana gelir.' Ayrıca, yine kitabın kapağında açıklama mahiyetinde eserin simya ile ilgili olduğu belirtilmiştir.

Eserin önsözünde ise, genel olarak, simya tarihçesi denilebilecek kısa bazı açıklamalar sunulmuştur. Burada verilen bilgiye göre, eski düşünürler, simya ile ilgilenmiştir. Bu konuyla ilgilenenlere yol gösteren belli başlı 10 eser vardır; bunlar Tevalik ve'l-Estanat, al-Cevher, Sırrü'l-Esrar, Musannifü'l-Hafi, al-Mesabi', Akalif, Zatü'd-Devair, Gayetü'l-Amal, al-Ahbas, Ahd-i Kebir'dir.

Yazar, eserinin önsözünde, konuyla ilgilenen kişileri bir ölçüde sınıflandırmak suretiyle zikreder. Bunların bir grubunda, İdris Peygamber, Hermes Trigemistus, İbrahim Peygamber vardır. Burada adı geçenlerin bazısı daha çok filozof olarak tanınan bilim adamlarıdır; örneğin Aristo, Platon, Plinus ve Fahreddin Razi gibi. Bazıları ise Batlamyus gibi, astronomi ile ilgilenen kişilerdir. Bazıları bugün de İslam dünyasında simya çalışmaları denince ya da kimya tarihi dendiğinde aklımıza gelen isimlerdir: Cabir b. Hayyan, İbn Sina gibi. Ancak yazarımız bu isimler arasında Harezmi gibi bazı matematikçilerin adını da zikretmiştir. O bütün bu bilim adamı ve düşünürlerin eserlerinden yararlandığını söylemektedir.

Cevberi'nin bize göre farklı konularda çalışmalar yapıyor gibi görünen bilim adamı ya da düşünürleri bir arada zikretmesinin sebebi o dönemin simya anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü, yukarıda da belirtildiği gibi, o zamanki simya konusu, bugün farklı disiplinler olarak gördüğümüz

astronomi, astroloji, ruhbilim, ilahiyat, matematik, kozmoloji, kimya, doğa felsefesi gibi disiplinlerin iç içe oluşturduğu adeta bir örgü niteliğini taşımaktaydı. Bunun sebebi simya evreni ve yapısını ve mahiyetini açıklamak iddiasındaydı. Bu kozmoloji bilgisi dine dayalı olup, Kuran'a bağlı olarak geliştirilmişti. Bu konu ile ilgili olarak söz konusu ettiğimiz eserde bazı bilgilere rastlanmaktadır. Bu görüşe göre, Allah ilktir, ve evrenin yaratıcısıdır. Her şey sonludur, ancak Allah bunun dışında kalır ve O sonsuzdur. Yer ve gökteki her şeyin yaratıcısıdır; onları meydana getirendir; düzenin kurucusudur; bir başka ifade ile, O kozmosun var oluş sebebi ve onu oluşturandır. Bu paralelde olmak üzere peygamberler, kutsal kitaplar ve onların gizemlerinden söz eder. Kitabın ilk bölümünün ikinci kısmında bu konu ile ilgili bilgi verilmektedir. Burada O 'Kuran'ı öğren; Tevrat'ı, Zebur'u, ve bütün diğer kutsal kitapları, ve daha sonra şeriatı öğren ve rumuzu ve kelimeleri çöz; ulemayı terk etme. Bunları on yaşına kadar öğren; daha sonra medreseden isim al; belli kapılardan geçtikten sonra, kendini tashih et ve mihraba tabi ol; selam ver ve güzel sesle Kuran oku.' (s.4)

Aynı şekilde eserin on üçüncü kısmında da, yine aynı konulara değinilmekte ve peygamberlere gelen vahilerle ilgili bilgi verilmektedir. Yazar daha sonra Kuran'dan ve başka bazı kitaplardan alınan kıssaları verir.

Yazarımız, simya kozmoloji münasebeti çerçevesinde kozmoloji ile ilgilenen bilim adamları ve filozofların görüşlerine değinmektedir. Buna bağlı olarak yedi gök, yedi yer, ilahi kürsü, arş, Kaf dağı, kozmik ağaçlar gibi terimlerle ilgili açıklamalar verir ve yer ve göğün oluşumunu açıklamaya çalışır. Örneğin eserinin dokuzuncu kısmı Kaf dağının sırlarını açıklamaya ayrılmıştır. Yazarımız, yine kozmoloji ve coğrafya eserlerinde görülen yedi ülke ve yedi iklim esasına dayalı olarak bazı ülkeleri ele alır; onların gizemlerini açıklamaya çalışır.

Evrenin oluşumu, ilk madde, evrenin yaratılışı ve zaman içinde şekillenmesi ve hali hazırdaki durumu ve bütün bunları kapsayan olaylar simya konusu içinde ele alınmıştır. Dolayısıyla, yazarın eserinin başında zikretmiş olduğu gibi, bu kişilerin eserlerinden yararlanmış olması kadar, kendi eserinde de bu paralelde açıklamalar vermesi doğaldır, her ne kadar günümüz kimya anlayışı içinde bir ölçüde anlaşılmaz gibi görünse de.

Cevberi simyayı belirlerken, ‘bil ki bu sanat öyle bir sanattır ki sanatların en güzellerindendir; o şeylerin esasını temelini ortaya koyar, cinslerini verir; onların başlangıcını ve neden meydana geldiğini belirler; maddenin problemleri onun vasıtasıyla çözülür; onunla bilgin kişiler ilgilenir,’ demektedir.22 Simya, ona göre, ilahi bir sanat olarak belirlenmektedir; bir başka ifade ile o bir Tanrı sanatıdır. Çünkü o yaratılışın sanatıdır. Bu alanda başarılı olabilenler, peygamberler ve onların yakınlarıdır. O konu ile ilgilenenler aklını kullanmasını bilecektir, ancak bunun yanı sıra, yaratıcı bir özelliğe de sahip olmaları gerekir.23 Bu sanatla ilgilenenlerden biri de İdris Peygamber’dir. Yazarımız şöyle demektedir: ‘İdris aleyhüsselam bu ilim hakkında bilgi sahibidir. Allah onu peygamber kılmıştır, denir; ancak O’na peygamber olarak bakılmaz.

Cevberi, bu arada sahte simyagerlerden, hilekarlardan da söz etmekten geri kalmaz. Bazı kişiler bu sanatı saptırarak, muhtelif hilelerle altın yapma sanatı olarak sunmuşlar ve bunun için de farklı yollar önermişlerdir. Bu konuda insanları uyaran yazarımız, aynı zamanda, bu hilelerle ilgili örnekler de vermektedir.

Yazar bazı sihir ve büyülerden de söz eder. Örneğin eserinin yedinci kısmında Hz. Süleyman’ın karıncalarının yürümesiyle ilgili sırlar gibi.24 Ayrıca reml hakkında ‘reml şerefli güzel bir ilimdir.’ demektedir. O birçok şeyin sırları ile ilgili aktarmalar yapar; bunlar arasında muhtelif kavimler ve

çeşitli dinlere mensup din adamları da vardır; örneğin ruhban sınıfının sırlarından, Yahudilerin, Sasanilerin sırlarından söz eder.

Cevberi, simyanın nelerle ilgili olduğunu belirlerken, sadece peygamberlerin ve filozofların sırlarından söz etmez, aynı zamanda hekimlerin sırlarından da söz eder. Yazar, hekimlerle ilgili olarak şöyle demektedir: ‘bunların işleri de söylediğimiz gibi, acayip işlerdendir….Onların bazısı yalancıdır. Bazısı macunlarla ilgilenir. Bazısı devalarla ilgilidir…Bazısı bitkilerin marifetleri ve yararları ve zararlarını bilir ve bitkinin yetiştiği toprağın özelliklerini bilir; onların isimlerini bilirler; otları da tanırlar; onların hakkında birçok kitap yazılmıştır. Macunlarla ilgilenenler bal veya kıtarı alıp, veya rebbu’l-inebi alıp, ateş üzerinde onun belli işlemlerini yaparlar, öyle ki o belli bir kıvam kazansın. Hatta tahini alırlar; onu ve zencefili macun yapmak için kullanırlar. Genellikle onları yaralar için kullanırlar. Onun bazısında darülfülfül kullanmışlardır… Her derde deva olduğu söylenen macunlar vardır, ancak onların duruma göre kullanılan miktarları farklı farklıdır. Bazısı günde 300 dirheme varana kadar alınır. Zaman zaman onların terkiplerinde nar, bal vb. maddeler de vardır.25

Eserde, ayrıntılı olmamakla birlikte maden nedir sorusu da cevaplandırılmaya çalışılır. Burada bir örnek olarak verilen incinin nasıl teşekkül ettiği konusunda kısa bir açıklama da verilmiştir. Bu açıklamalardan biz, incinin temel maddesinin sedef olduğunu, ve balığın boşluğunda şekillendiğini öğreniyoruz.26 Lapis lazuli, yani lazuverdi de burada ele alınan maddeler arasındadır. Yazar onu şöyle betimlemektedir: ‘O iyi laciverd topraktır; ondan bir kap içinde muamele yapılır; o sabun gibidir; biraz yaprakla yakılıp, kavrulursa, kalevi bir özellik kazanır. O, gerçekten iyidir. gerçek lazuverdi: bunun beyaz kabukları alınır; üzerine

haşhaş ilave edilir. Ona vesmet ve gabiren de denir. Ona Nil suyu konur. Şüphesiz ki, iyi lazuverdidir. onun 47 çeşidi vardır.’ 27

Yazar, devrinin simya anlayışına uygun olarak varlığı bir bütün olarak mütalaa etmektedir. Dolayısıyla sadece cansızları ele alıp, maden vb. hakkında bilgi vermekle yetinmemiş, aynı zamanda, canlılardan, yani bitki, hayvan ve insandan da söz etmiştir; onların özellikleri ve yazarın deyimi ile ‘sırları’ hakkında bilgi vermiştir. İnsanla ilgili açıklamalarında erkekler ve kadınları ayrı ayrı yer alır; onların birbirinden farkını belirlemeye çalışır. Bu düşünceler belki pek bilimsel olmasa da, dönemin kadın ve erkek anlayışı açısından ilginçtir. Cevberi kadınları erkeklerle karşılaştırırken, ‘kadının sırrını keşfetmek’ adı altındaki kısımda şöyle bir açıklama vermektedir: ‘onların kalpleri daha hafif değildir, bundan dolayı onların aklı noksandır…. hâkim Aristoteles diyor ki: onların nefislerinin yapısı (mizacından) dolayı karanlıktır.’28

Yazarımız eserinin sonunda bazı drogların terkiplerini verir; bunlar arasında hurma şarabı, badem şurubu vb. sayılabilir.

Sonuç olarak denilebilir ki, Cevberi simyayı sırlar sanatı olarak kabul etmektedir. O özel bir sanattır; kutsal bir yönü vardır ve özel bir beceriye ihtiyaç gösterir; o, peygamberler sanatıdır. İnsan bu sanat sayesinde insanın ve diğer nesnelerin sırlarına vakıf olabilir. Ancak ona göre, yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, bazıları bu kutsal sanatı kötüye kullanmışlar, insanları kandırmak için vasıta olarak değerlendirmişlerdir.

Cevberi her ne kadar eserinde bazı değerlendirmeleri daha çok simya açısından ele almışsa da, zaman zaman tıbbı ilgilendiren konulara da değinmiştir. Bu sadece doktorlar ve onların sırları ile ilgili söylemiş olduklarıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda, O, bazı droglar, terkipleri, nasıl kullanılmaları gerektiği ile ilgili bilgi verir. Ayrıca eserde, cüzam ve veba gibi bazı bulaşıcı hastalıklarla ilgili açıklamalara rastlıyoruz. Bu ikincisi o

dönemde bu gibi hastalıklar hakkındaki değerlendirmeyi yansıtması bakımından ilginçtir. Burada o şöyle demektedir: ‘bir kavim yıldız ve ayı belli bir durumda görmüş ve korkmuştur. Halbuki insan aklıyla onlardan korunur.’ Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi, yazarımız her ne kadar dini bilgi, sihir, vb. gibi daha çok astroloji ve simya ile ilgilenen bilim adamların da rastlayabildiğimiz açıklamalar getiriyorsa da, burada nakledilen cümlesinden de anlaşıldığı gibi, O’nun için en önemli olan akıldır; her şeyde yol gösteren odur.

Tedavi Kurumları

Anadolu’daki Türkler medreseler inşa etmiş ve eğitim ve öğretime önem vermiş olmalarının, yanı sıra kurumlaşma olarak şifahane ve bimarhanelere de büyük önem vermişlerdir. Çünkü, ‘nasıl ki zihinsel eğitim ve öğretim önemliyse, bedeni sağlık da aynı derecede önemlidir’ zihni

yetinden hareket eden Türkler, Anadolu’nun devlet kurmuş oldukları şehirlerinde sağlık kurumları kurdular. Bedeni olarak sağlıklı olamayan kişinin sağlıklı düşünemeyeceği gerçeğini çok iyi kavramışlardı. Buradaki prensip Atatürk’ün ‘sağlam kafa sağlam vücutta bulunur’ öz deyişi ile çok iyi açıklanmaktadır. Aslında bu zihniyet Türklere eski cetlerinden gelen bir düşünce idi, çünkü eski Türklerde tıp anlayışına baktığımız zaman beden ve ruh ikilemi içinde, her ne kadar ölümsüz olarak kabul edilen ruh önemli ise de, beden ona hizmet eden ve adeta onun bir kalıbı niteliğini taşıyorsa da, eğer bedenle ruh arasında denge olmazsa, sağlıklı olmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu dengeyi korumak ve de bozulduğunda ise en iyi şekilde ve en kısa yoldan iade etmek son derecede önemli idi.

Bu kurumların hemen pek çoğu aynı zamanda cami ve medreselerin yanında yer almaktaydı. Bu da daha sonra, şekillenecek olan külliyelerin bir öncüsü olup, bu yapılanma da bize, yukarıda da ifade edilen düşüncenin somutlaşmış bir şekli olarak görünmektedir.

Genel olarak Batı'daki tedavi kurumlarıyla bu dönemde Anadolu'da yaptırılmış olan hastaneleri karşılaştıracak olursak, Batı'da, bu hastanelerin benzeri kurumlara rastlamamaktayız. Bilindiği gibi, on ikinci ve on üçüncü yüzyılda Avrupa'da kurulan üniversiteler, nasıl ki daha çok dini şemsiye altında şekillenmişse, tedavi kurumları da aynı şekilde, daha çok manastırlara bağlı gelişmeye başlamıştır. Her ne kadar, bilhassa denizciliğin gelişmesi, dış ülkelere seyahatler, Haçlı Seferleri, özellikle bulaşıcı hastalıklar konusunda önemli bir artış olmasına zemin hazırlamışsa da, bunu karşılayacak bir yapının olmaması, temizlik şartlarının uygunsuz olması kitle halinde ölümlere yol açmıştır.

Halbuki, aynı tarihlerde, Anadolu'da peş peşe ve farklı şehirlerde hastaneler kurulduğu, burada hekimlerin görev yaptığı, genellikle yeni hekimlerin hastane ortamında yetiştirildiği gözlenmektedir. Ayrıca, genellikle hastanelere yakın yerde veya hemen yanında hamam yapılması, temizliğin ne kadar önemsendiğini göstermektedir. Bunlara ilave olarak, şifahane ve yakınında ya da yanında yer alan medresenin bir kütüphanesi bulunduğu göz önüne tutulursa, şifahanelerin yapılanması ve değerleri hakkında daha sağlıklı bir değerlendirme yapılabilir.

Şifahaneleri sadece tedavi kurumları olarak ele almak pek doğru olmaz. Bu kurumlar aynı zamanda tıp medreseleri idi. Bu kurumlar tıp öğretimi ve eğitimi vermekteydi.

Anadolu'da Türklerin inşa ettirdiği şifahanelerin genel olarak tedavi için ayrılan hasta odaları, doktor ve hastabakıcı odaları ve eczaneden müteşekkil olduğu bilinmektedir. Konuyla ilgili çalışmalar yapmış olan Süheyl Ünver ısınma probleminin ise merkezi sistemle ısıtıldığını söylemektedir. Çünkü hastanede odalarda ocak yoktur. O dönemde hamamlarda da kullanılan bir yöntem, yani tabandan geçirilen künkler ve içinden geçirilen sıcak su vasıtasıyla bütün yapı rahatlıkla ve aynı seviyede

ısıtılmaktadır. O, Divriği, Sivas, Kayseri'deki şifahanelerde ocak olmadığını, Amasya'daki şifahanede ise, hâlâ faal haldeki hamamda da aynı yöntem kullanılmasına dayanarak bu sonuca vardığını ifade etmektedir.29

Anadolu'da Türklerin inşa ettirdiği şifahanelerden birisi Sivas'taki Keykavus Şifahanesi'dir. 1217/1218 tarihinde yapılmış olup, Selçuklu sultanlarından I. Keykavus tarafından yaptırılmıştır. Yapının vakfiye kayıtlarından 1220 tarihinde I. İzettin Keykavus tarafından düzenletildiği öğrenilmektedir. Yapı 1768'de medreseye çevrilmiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da depo olarak kullanılmıştır. Mimarı Mimar Bedreddin'dir. Şifahane yanında İzzettin Keykavus'un türbesi vardır. Ayrıca yan tarafında bulunan medreseye giriş olması burasının aslında tıp medresesi ve şifahane şeklinde bir birim olduğunu akla getirmektedir.

Selçuklular zamanında yapılmış olan meşhur medreselerden birisi de Kayseri'deki Çifte Medrese'dir. Bitişik nizam iki yapıdan meydana gelmiş olan bu medresenin yanında bir türbe ve mescid de bulunmaktadır. İki binadan birisi medrese, diğeri şifahanedir. Her iki yapının ölçüleri aşağı yukarı eşittir. Şifaiyenin girişindeki kitabede 1205/1206 tarihinde II. Kılıç Arslan'ın kızı ve Gıyaseddin Keyhüsrev'in kız kardeşi Gevher Nesibe Hatun'un vasiyeti üzerine inşa edildiği kaydedilmiştir. Tıp Medresesi Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından yaptırılmış olduğuna dair kesin bir kayıt bulunmamaktadır, ancak Selçuklular zamanında, aynı şekilde bitişik nizam yaptırılmış başka medreseler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi de, yukarıda kısaca açıklaması verilen Sivas'taki Keykavus Şifahanesi'dir. Sivas Şifahanesi'nde olduğu gibi burada da medrese ve şifahane arasında bir bağlantı vardır. Burada bağlantı dar bir koridorla sağlanmıştır.

Bu şifahanenin bir başka özelliği oda sayısının daha fazla olmasıdır. Bu da Kayseri'deki Gevher Nesibe Şifahanesi olarak da bilinen yapının, Metin Sözen'e göre,30 hastane olması kesindir, ancak bizce, oda sayısının fazla

olması, burasının diğerlerine nispetle daha geniş kapsamlı bir tedavi kurumu olduğunu göstermektedir. Ayrıca yazıtı ile de buranın bir hastane olduğunun belirtilmesi ona ayrı bir özellik vermektedir.

Selçuklular zamanında yapılan hastanelerden birisi de Kastamonu Hastanesi'dir. 1271 yılında yapılan bu hastanenin günümüzde sadece yılan sembolü olan kapısı kalmıştır. Kapısındaki yılan sembolü dolayısıyla, daha sonra halveti dergah olarak kullanılan bu yapıya Yılan

Dergahı da denmiştir. Yapının banisi Ali b. Pervane'dir. Kitabesinde maristan ibaresi çok net olarak okunmaktadır.

Anadolu'da Türkler tarafından yaptırılmış olan tedavi kurumlarından birisi de Amasya'daki Amasya Bimarhanesi'dir. Burası tımarhane-şifahane olarak daha çok bilinir. Onun Sultan Muhammed Olcayto Hüdabende'nin karısı İldus Hatun tarafından yaptırılmış olduğu bilinmektedir. 1308/1309 tarihinde yaptırılmıştır. Tedavi için ve özellikle akıl hastalıkları için yaptırılmış olduğu bilinmektedir. Burada birçok dönemin meşhur hekimlerinin görev yaptığı bilinmektedir.

İç yapısı olarak daha çok Kayseri'deki Sahip-Ata Medresesi'ne benzeyen bu yapıda odalar sırasıyla yan yana dizilidir. Hastaların bağımsız tedavisine uygun olarak bu şekilde yapılması uygun görülmüş olmalıdır.

Bu yapının bir başka önemi de akıl hastalıklarına ait müstakil bir tedavi birimi olmasıdır. Bilindiği gibi, on ikinci, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Avrupa'ya baktığımızda, nasıl ki tedavi kurumları laik değilse ve daha çok dini yapı içinde yer almışsa, akıl hastalıkları da, hastalık olarak kabul edilmemekte, ve daha çok büyü ve sihirle ilişkili olarak ele alınmakta idi. Bundan dolayıdır ki, akıl hastalarına, eziyet edildiği, dövüldüğü, hatta büyücü ya da büyülenmiş kişiler olarak yakıldığı bilinmektedir. Bu tutum da bize, bu dönemde Anadolu'daki uygulama ile Avrupa'da aynı dönemde

insan sağlığı ve tedavisi konularındaki anlayış ve değerlendirme farklarını açıkça göstermektedir.

Anadolu Selçukluları temizliğin sağlık açısından ne kadar önemli olduğunu onlar zamanında kurulan şifahane ve bimarhanelerin yanı sıra, yapılan hamamlar ve ılıcalardan anlaşılmaktadır. Bunların bir kısmı hâlâ günümüzde kullanılmaktadır. Anadolu'nun jeolojik yapısının değerlendirilmesi suretiyle sıcak ve ılık su tedavi kurumları şeklinde ılıcalar ortaya çıkmıştır. Bunlardan günümüzde de kullanılanları arasında Ilgın, Kırşehir'deki Kara Kurt, Havza'da büyük ve küçük hamamlar, Erzurum'da Ova kazası, Hasan Kale, Konya'da Hamidiye ve Boğazlayan kaplıcaları, Seydişehir, Kütahya'daki kaplıcalar sayılabilir. Bu ılıcaların ve kaplıcaların sıcak suları çeşitli hastalıklara, örneğin felç ve baras hastalıklarına iyi geldiği kaydedilmektedir. Evliya Çelebi onlardan bir kısmını zikrederek, onların gut, cüzam gibi hastalıklara iyi geldiğini kaydetmektedir. Ayrıca teşhis konmamış bazı hastalıklara da iyi geldiği kaydedilmektedir. Bu hastane Beylikler ve Osmanlılar zamanında yüksek idari makamların tasdiki ile vazifesine devam etmiştir.

Bunlardan Kırşehir yakınlarındaki Kara Kurt Ilıcası 15 odalıdır; içinde bir türbe de bulunmaktadır. Suyu kükürtlü ve bikarbonatlıdır; suyunun ısısı 70º olup, 1145 tarihinde Kılıç Arslan tarafından emirlerinden Kara Kurt tarafından yaptırılmıştır. Ortada bir havuz ve etrafında odalar vardır. Bu ılıcanın, özellikle romatizma hastalığına iyi geldiği kabul edilmektedir.31

Anadolu'da Selçuklulardan önce, Romalılar zamanında da çeşitli şehirlerde hamam yapmışlardır. Selçuklular zamanında hamam sayısı artmıştır. Ayrıca, Selçuklular zamanında yapılan hamamların bir kısmı türbe, medrese gibi yapılarla birlikte bir külliye şeklinde yapılmıştır. Bu dönemde yapılan hamamların büyük bir kısmı hâlâ kullanılmaktadır. Bunlardan en güzel örneklerden birisi Sahip, Ata Fahreddin Ali'nin 1240

tarihinde yaptırdığı İshaklı'daki hamam ve Kayseri'deki Huand Hatun Medresesinin yanındaki içi çinilerle süslü hamamdır.32

Anadolu Selçukluları yukarıda verilen açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, sağlık konularına da büyük önem vermişlerdir. Bunun en açık delili onlar zamanında farklı şehirlerde kurulan hastanelerdir. Bu dönemde yaşayan hekimler genel olarak İslam dünyasında kabul edilmiş olan klasik tıp sistemini kabul etmişler. Öncelikle bitkisel ilaçlarla tedaviyi önermiş olmakla birlikte, hayvansal ve madeni kökenli ilaçları da, az da olsa, tedavide kullanmışlardır.

Tıp Çalışmaları

Selçuklu dönemindeki tıp çalışmalarına örnek olarak Şeyh İmam el-Hafız Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzi'yi inceleyelim. Yazarın hayatı hakkında pek bilgimiz bulunmamaktadır. Ancak onun adı Ferec olan meşhur düşünür ya da meşhur tarihçilerden Cevzi olmadığını biliyoruz. Her ne kadar her ikisi ile de yaşadığı dönem olarak uygun düşüyorsa da, Cemaleddin Ebu'l-Ferec b. Ali b. Muhammed b. El-Cevzi farklı bir kişidir.

Cevzi'nin bildiğimiz üç kısa eseri bulunmaktadır. Eserlerin hepsi de Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bunlardan biri Tıbb-ı Eşyah'tır. Eser Kitab-ı Lukati'l-Menafi' fi't-Tıbb şeklinde kaydedilmiştir.33 Eserin yazılış tarihi M. 1200'dür. 24 varaktan meydana gelen bu kısa eserde, ilkin insan hayatının evreleri, çocukların ve yetişkinlerin mizacı hakkında bilgi verilir. Bunlara ilave olarak, hıltlar ve onların düzensizlikleri hakkında açıklamalar vardır. Burada 4 hılt, 4 unsur ve 4 mizaç teorisi ve bu teoriye uygun olarak her bir organın mizacı hakkında bilgi verilmektedir.

Eserde, daha sonra, yiyecek ve içecek ve onların yiyecek olarak özellikleri ile, medikal özellikleri hakkında bilgi verilir. Bunlar arasında gülsuyu34 da vardır. Gülsuyunun kalbi ve mideyi güçlendirdiği söylenir.

Demirhindi de aynı şekilde mideyi güçlendiren bir drog olarak verilir. Limon suyu midedeki safrayı teşvik eder, ancak yine de mideyi güçlendirir; göğse zararlıdır.

Bu gibi, bitkisel kökenli drogların yanı sıra, helva gibi bazı yiyecekler hakkında da bilgi verilmektedir. Yazarımıza göre, ‘helva güçlü bir besin maddesidir. Ancak vücutta bazı sorunlar yaratır; bazı organlarda tıkanıklık yapar; örneğin karaciğerde problem yaratır. Onda ağır hıltlar meydana getirir. Mesanede taş oluşmasına sebep olur. Bundan dolayı zencefil gibi bazı droglarla birlikte yenmelidir’.35 Burada yazar, her ne kadar henüz şeker ve yağ metabolizmasının karaciğerle olan ilgisi bilinmiyorsa da, ilginç bir noktaya dikkatimizi çekmiştir.

Yazarın ikinci eseri Kitabu’l-Muhtari’l-Lukat fi’t-Tıbb adını taşımaktadır. Eser, ilkiyle aynı cilt içinde bulunmaktadır. İkincisi 24b’den başlamakta ve 52a’da bitmektedir. Eser birincisini tamamlar niteliktedir. Birincisinde daha çok yiyecek ve içecekler ele alınmıştır; ikincisi ise, daha çok yağlar, onların medikal özellikleriyle banyolar ve sağlıklı giysiler hakkındadır.

Eserde zikredilen yağlar arasında menekşe yağı, gül yağı gibi bitkisel yağlar ağırlık taşır. Bunlar arasında, örneğin gül yağı hakkında şöyle denmektedir: ‘sıcak baş ağrısına iyi gelir; onu teskin eder.’36

Eserde hayvani yiyecekler hakkında da açıklamalar vardır. Bunlar arasında muhtelif etler ve onların özellikleri hakkında bilgi verilir; örneğin sığır eti, tavuk eti, ördek eti, vb. gibi. Sığır etiyle ilgili olarak, yazar, bu etin cüzamı çektiğini, sevdavi hastalıklara zemin hazırladığını söyleyip, insanları bu ete karşı uyarır. Her ne kadar biz sığır etinin cüzzam hastalığının sebebi olmadığını biliyorsak da, onun sindiriminin zor olduğunu ve bazı hastalıklara zemin hazırladığını biliyoruz.

Yazarın, ilk eserinde olduğu gibi, ele alınan maddelerin sadece yararları hakkında bilgi verilmez, aynı zamanda zararları hakkında da açıklamalar yapılır. Genel olarak değerlendirildiğinde, her iki eserinde de yazar, sağlığı koruyabilmek için alınacak önlemleri vermekte ve gerekli gördüğü uyarıları yapmaktadır. Ancak ikinci eserinde hekimimiz, hıfzısıhhanın bir parçası olarak, yiyeceklerin yanı sıra, uyku uyanıklık, cinsi münasebet, ilaçlar hakkında genel uyarılar, hastalıklar ve sağlıkla ilgili genel hükümlere de yer vermektedir. Örneğin uyku ve uyanıklıkla ilgili olarak, ne zaman uyumak gerektiği hakkında bilgi vermiş, ve 'gündüz uyumamak gerektiğini; ayrıca, tok karına uyumamak gerektiğini' de belirtmiştir. Uyku ne çok uzun, ne de çok kısa süreli olmamalıdır; gerektiği kadar uzun süreli olmalıdır. Çünkü sağlıklı olmanın şartlarından biri de, yeterince uyumaktır.

Aynı yazarın, yani Cevzi'nin bir başka eseri ise Kitabü'l-Mevaizi'l-Mülük ve Selatin adını taşımaktadır. Burada yazarımız daha çok ülkeler hakkında bilgi verir. Şerefli vilayetlerden, adil ve adil olamayan, halkına zulmedilen muhtelif memleketlerden, cihadın öneminden, idarede halef ve selef meselesinden bahseder. Eserde son olarak, memleketin idarecilerinin kadınlarından ve onların sahip olması gerekli özelliklerinden söz edilir. Eserin, buraya kadar olan kısmı daha çok ülkelerin sosyal ve idari düzeni ile ilgili bilgi verirken, daha sonraki kısmında bir ülkenin sağlıklı olabilmesinin önemi vurgulanarak sağlıklı idare, sağlıklı idareci ve sağlıklı halk arasında ilginç bir münasebet kurulmaktadır.

Burada söz konusu edilen dönemde yaşamış bir başka hekim olarak, Konya'da Beyhekim mahallesindeki şifahanede doktor olarak görev yapmış olan Burhaneddin İbrahim b. Abdurrahman b. Ebi Bekr el-Ezrak'tan söz etmek istiyorum. Ebu Bekr Ezrak'ın Kitâb al-Teshil fî al-Tıbb ve al-Hikma37 adlı hacimli, Arapça olarak kaleme aldığı eseri inceleyerek, hekimin devri tıp çalışmalarına kısaca göz atalım.

Eser ele alınıp, incelendiğinde, diğer klasik tıp eserlerinde olduğu gibi, giriş kısmında, ilkin diğer muhtelif tıp eserinde de gözlendiği gibi, ‘tıp nedir?’ sorusuna cevap verilmeye çalışılmıştır. Yazara göre, ‘tıp, fevkalade şerefli ve yararlı bir bilimdir.’ Ona göre hayatta iki disiplin insan için fevkalade gereklidir; bunlardan birisi din, diğeri tıptır. Bunu şu ifadeyle vermektedir: ‘din ve fıkıh cemiyet için, yaşam için ne kadar gerekliyse, tıp da aynı derecede gereklidir. Hekim bedenin alimidir; ulema ise dinin alimidir.’38 Hekimimize göre, tıp insana yararlıyı öğretir; afiyetin nasıl kazanılacağını gösterir; selamete kavuşturur. İbn Kays’tan nakille ‘akıllı olan tıbbı terk etmez’ demektedir.

Hekimimiz, diğer birçok hekim gibi, tıbbı bir sanat olarak belirlemektedir. ‘Tıp vücutla ilgili bir sanattır.’ Bu daha çok tıbbın da diğer sanatlar gibi bireysel bir yanı olduğuna işarettir. Tıpta bireye bağlı olarak değerlendirme yapılması gereği vurgulanmaktadır.

Ayrıca yazar, yine bu giriş kısmında eserini hazırlarken yararlandığı bilim adamlarından söz etmektedir. Bunlardan biri de İslam dünyasının belli başlı hekimlerinden olan dokuzuncu yüzyılda yaşamış ve ilk defa kızamık ve çiçek hastalıklarının tanısını ve bu hastalıkların aralarındaki farkı veren Ebu Bekr Razi’dir.

Ebu Bekr el-Ezrak eserini düzenlerken, diğer tıp kitaplarında görülenden farklı bir şekilde sınıflandırmıştır. Onun ilginç sınıflaması şöyledir:

a. Tedavide kullanılan maddeler, yararlı maddeler ve zararlı maddeler;

b. Hastalıklar ve onların tedavileri;

Biz buradaki ilk kısma farmakoloji diyoruz. Her ne kadar klasik dönemlerde de müstakil olarak eczacılıkla ilgili eserler varsa da, bir tıp eserinde çok açık bir şekilde eczacılığın tıbbın bir dalı olarak gösterilmesi açısından, Ebu Bekr’in kitabı ilk ve tek örnek olarak belirlenmektedir.

Ebu Bekr Ezrak eserini 5 ana kısma ayırmaktadır. Eserin ilk bölümünde (nesnelerin doğası hakkında), hıltlar teorisine uygun olarak organların mizaçları verilmiştir. Sadece hastalık durumunda değil, sağlıklı organların mizaçları hakkında da ayrıntılı bilgi verildiği belirlenmektedir. Örneğin tabiatı sıcak ve kuru olan kişinin safra kesesinin fazla çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla, aldığı besin maddelerine bu açıdan dikkat etmesi gerekir. O kişi safrayı artıracak besinler almamalıdır. Eğer dikkat edilmezse, safra fazlalığına dayalı hastalıklar görülür. Aynı şekilde, balgamın hâkim olduğu soğuk mizaçlılarda kişi onu teşvik edecek şekilde beslenmemelidir. Aksi durumda fazla balgam birikir ve buna bağlı olarak harabiyet meydana gelir.

Eserin ikinci kısmı besinler ve bazı basit ilaçlar hakkındadır. Burada ele alınan besin maddelerinde hububat ağırlık taşımaktadır. Örneğin buğday ve pirinç bunlar arasındadır. Bunların besin olarak nasıl kullanıldığı ve yapılan yemekler hakkında bilgi verilmektedir. Örneğin, nohutla hazırlanan humus bunlardan biridir. Ayrıca burada bu besin maddelerinin mizacı nasıl etkileyebileceği de anlatılmıştır.

Hayvansal besinler arasında ise birçok tıp metninde olduğu gibi, süt ayrıcalıklı olarak vurgulanmaktadır. Sütlü mamullerin de, aynı şekilde önemli bir yeri vardır. Sütle ilgili olarak hekimimiz ‘Hz. Peygamber sütün çok sağlıklı olduğunu söylemektedir’, der. İnsan sütü ile ilgili olarak da ‘’insan sütü (kadın sütü) çeşitli hastalıklara iyi gelir; bunlar arasında baş ağrısı ve göz ağrıları da zikredilebilir. Ayrıca muhtelif yaralara da iyi gelir.’39

Hayvansal yiyecekler arasında et de ayrıntılı olarak ele alınmıştır. İnek eti, tavşan eti, ve onlarla yapılan yemeklerden de söz edilir. Balık eti ile ilgili olarak ‘soğanla birlikte pişirilir. İtidal vericidir; sıcak mizaçlılarda özellikle yararlıdır. Cinsel problemlerde de yararı görülmüştür,’40 denmektedir.

Bu besin maddelerinin dışında, yüzyıllardan beri ilaç olarak kullanılan muhtelif bitkiler ve hayvansal maddelerden söz edilir. Bunlar arasında karanfil, demirhindi, afyon da vardır.

Eserin üçüncü bölümü hıfzısıhha ile ilgilidir. Burada sağlığı korumak için alınacak önlemler ve neler yapmak gerektiği anlatılır. Bu önlemler ayrıca, zaman zaman hadislerle desteklenmektedir. Dolayısıyla verilen bilgiler bir ölçüde tıbb-ı nebevi olarak da değerlendirilebilir. Burada sadece yiyecekler söz konusu edilmemektedir, aynı zamanda belli ölçülerde sağlıklı yaşayabilmek için yaşamın ahlak boyutu da ele alınıp, irdelenmiştir.

Yazar, sağlığın korunabilmesi için alınacak tedbirleri şöyle vermektedir:

1. Hareket ya da kasları hareket ettirmek,
2. Sükunet; huzurlu bir çevrede bulunmak,
3. Cinsi münasebette itidalli hareket etmek,
4. Rahat olmak; gam ve kasavet ve kederden uzak durmak,
5. Sağlıklı olmak için gerekli tedbirleri almak.

Burada muhtelif örneklerle hekimimiz ne demek istediğini daha açık bir şekilde anlatmaya çalışmaktadır. Örneğin göz sağlığını korumak için neler yapılması gerektiğini anlatmaktadır. Ayrıca bu konularla ilgili meşhur hekimlerin önerilerine yer vermektedir. Bunlar arasında onuncu yüzyılda yaşamış Ali b. Abbas da vardır.

Eserin dördüncü bölümü patoloji ve tedavi ile ilgili bilgileri içermektedir. Burada baş hastalıklarından başlanarak hemen bütün hastalıklar hakkında bilgi verilmektedir. Baş hastalıkları ile ilgili bilgi verilirken, başın çeşitli kısımlarının hastalıklarından önce, beyin hastalıkları hakkında bilgi verilmektedir. Bunlar arasında unutkanlık hakkında ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür. Yazar, unutkanlıkla ilgili sebepleri açıklarken ilkin, beslenmeden kaynaklanabileceğini ifade etmektedir. 'Kötü, bozuk besin maddeleri balgamın artmasına sebep olur; bu da beyinde habis

bölgelerin oluşmasına sebep olur. Bu tip şikâyetler daha çok bölgesel olarak ortaya çıkmaktadır,' şeklinde açıklamaktadır. 'Hastalığın en bariz arazı kişinin kendi adını bile unutmasıdır.' Burada kan alma ve ekşi besin maddelerinin yenmesi önerilmektedir. Burada ilk akla gelen beynin belli bölgesindeki tahribattır. Ayrıca, ekşi maddelerin kan dolaşımını rahatlattığı düşünülürse, bu önerinin yararlı olduğu kabul edilebilir. Belli bölgede kanamadan kaynaklanan bir dejenererasyon akla getirmektedir.

Dördüncü kısımda ele alınan hastalıklar arasında göz hastalıkları da vardır. Bu hastalıklar ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Örneğin, göz zaafı, körlük, vb. Bunlardan göz zaafı ile ilgili olarak şu açıklama verilmektedir: 'görme zaafı olan kişi küçük şeyleri göremez; köre yakındır. Bu durum yaşlanma ile ilgili olabilir ya da sürekli olarak küçük şeylere bakmaktan kaynaklanmış olabilir. Ayrıca beyaz veya siyah şeylere sürekli olarak bakmaktan kaynaklanmış olabilir.'41 Bu açıklamadan biz anlıyoruz ki, hekimimiz yakını görememe, yani hipermetropiden söz etmektedir. Ancak, burada bazı renklerin de işe karıştırıldığını görüyoruz. Halbuki, İbn Sina'da görüyoruz ki, sürekli beyaza bakmak, körlük yaratabilirdi. İbn Sina bu iki hastalığı birbirinden çok aşikar olarak ayırmıştır. İbn Sina beyaza bakmaktan kaynaklanan görme bozukluğuna, kar körlüğü, selce demektedir. Beyaza sürekli bakmanın körlük yarattığı ve sebebi on dokuzuncu yüzyıl oftalmoskopları tarafından belirlenmiştir. Bu konuda ilk defa Johann Widmarck ayrıntılı bilgi vermektedir.42

Hekimimiz, gözü güçlendirmek için tereyağı, özellikle de, inek tereyağını önermektedir. Bu da yerinde bir öneri olarak belirlenmektedir. Ayrıca, yine bu kısımda diğer iç organların hastalıkları ile ilgili açıklamalar da yer almaktadır. Örneğin sindirim sistemi, solunum sistemi organlarının hastalıkları gibi. Üreme organları hastalıklarının sonunda hamilelik ve hamileliğin önlenmesi konusunda bilgi verilmektedir.

Dördüncü kısımda ele alınan hastalıklar arasında istiska, felç gibi hastalıkların yanı sıra, daha çok cerrahi müdahale ile tedavi edilen mesane taşları gibi hastalıklar ve tedavileri ele alınmaktadır.

Eserin beşinci bölümü bulaşıcı hastalıklara ayrılmıştır. Hastalıklarla ilgili olarak, bazı rivayetlere ve hikayelere de yer verilmiştir.43 Ele alınan hastalıkların araz, sebep ve seyri hakkında ayrıntılı bilgi bulunmaktadır.

Burada bulaşıcı hastalıkların karakteristiği olarak ateş ortak araz olarak verilmektedir ve buna dayalı olarak bulaşıcı hastalıklar 'ateşli hastalıklar' olarak belirlenmektedir. Hastalıkların açıklamaları arasında özellikle temasın hastalığın yayılmasındaki önemli etkisi vurgulanmaktadır.

Burada ele alınan belli başlı bulaşıcı hastalıklar arasında cüzzam fevkalade ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Onun nasıl ve ne yolla bulaştığı, belli başlı arazları ayrıntılı olarak verilmektedir. O'nun üç nevi olduğu söylenir ve her biri hakkında ayrıntılı bilgi verilir.44 Yine, diğer hastalıkların açıklamasında olduğu gibi, bu hastalıkla ilgili muhtelif hekimlerin görüşleri de aktarılmaktadır.

Tıpla ilgili olarak, bu devirde çeşitli hekimler tarafından özellikle tıbb-ı nebevi konusunda eserler kaleme alınmış olduğunu görmekteyiz. Bu konuda eser verenlerden biri de, aslında bir göz hekimi olarak şöhret yapmış olan Alaaddin b. El-Kehhal Ali b. Abdülkerim b. Turhan as-Safedi'dir. O'nun tıb-ı nebevi konusunda kaleme almış olduğu eseri El-Ahkam al-Nebeviyye adını taşır; M. 1320/H.720 tarihlidir. Eser 10 kısımdan meydana gelmiş olup, içinde sırasıyla hastalıklarla ilgili açıklamalar, söz konusu hastalıkların tedavileriyle ilgili hadisler ve açıklamaları, daha sonra hıfzısıhha ile ilgili açıklamalarla, bu konuda mevcut hadisler, muhtelif yiyecek ve içeceklerle ilgili ravilere dayanılarak verilen hadis örnekleri ve onların yorumlarına yer verilmiştir. Bunlara ilave olarak, eserde, hastalıklar ve onların belirtileri, bu hastalıkların belirtileri

hakkında Haz. Peygamber'in açıklamaları, tıpla ilgili 40 hadis, annenin terk edilmesinin önemi (süt anneler) ve genel olarak gerekli ve gereksiz olan şeylerle ilgili Haz. Peygamber'in ifadeleri ve sağlığın korunması ile ilgili konularda bilgi verilmektedir.

Burada verilen açıklamalara örnek olarak zemzem suyu hakkında verilen kısa bilgiyi aktaralım: "Hz. Peygamber zemzem suyu hakkında şöyle demiştir: 'zemzem suyu içersen sana şifa verir,' denmektedir. 'Allah onu zararlı olanı kesmek için verdi. O dağın hizmetindedir.' Bundan şu anlam çıkarılabilir: zemzem suyu şifa vericidir."45

Yine kitapta hummalarla ilgili olarak, şöyle bir açıklama verilmektedir: "Ezheri demiştir ki Hz. Peygamber humma cehenneme ateş gibidir; bütün vücudu yakar. Yüce Tanrı onun için 'ya'ti kullü uzvi kastihi min el-ecr.'der "46

Yine Anadolu'da yaşamış hekimlerden biri de İbn Hubal'dir Muhaddib el-Din Ebu Hasan Ali b Hubal el-Bağdadi). Bağdatlı diye bilinen bu hekim Nizamiye medreselerinde tıp eğitimi görmüştür. Daha sonra Ahlat'ta hekim olarak çalışan İbn Hubal daha sonra Musul'a gitmiş ve Musul sarayında 1213'te vefat etmiştir. Onun bilinen eseri Kitab el-Muhtar fi't-Tıbb tıpla ilgili muhtelif örnek olayları ele alıp, açıklamıştır.

Selçuklular, imar hareketlerine büyük önem vermişlerdir. Bunlar arasında hastaneler önemli yer tutar. Bu hastanelerin bir kısmı leproseridir, yani o zaman için çok büyük tehlike gösteren cüzamın tedavisine ayrılmıştır. Dülkadiroğulları zamanında böyle bir leproseri Kayseri'de yapılmıştır. Bazı sağlık kurumları ise akıl hastaları içindir, çünkü Türkler akıl hastalıklarının tedavi edilebileceğini kabul etmişlerdir. Ayrıca, ılıca ve kaplıcalar da tedavi kurumları arasında yer alır. Konya'nın Ilıca kazasındaki ılıcalar bunlara örnek olarak verilebilir.

Teknoloji Çalışmaları

Bütün bu açıklamalara dayanılarak denilebilir ki, söz konusu edilen tarihlerde Anadolu, zamanı için hiç de göz ardı edilemeyecek bir kültür hazinesi oluşturmakta ve belli seviyede bilimsel bilgi sergilenmektedir. Her ne kadar buradaki örnekler, daha çok tıpla ilgili ağırlık taşıyorsa da, bilimsel açıdan sadece tıp çalışmaları değil, diğer bilimler konusunda da önemli çalışmaların yapıldığını bilmekteyiz. Bunlardan biri de Cezeri'nin çalışmalarıdır. Artukoğulları zamanında, Diyarbakır'da yaşamış olan Ebu İsmail b. Razza el-Cezeri (yaşadığı tarihler 1181-1206) Kitab fi'-Ma'rifeti'l-Hiyel 47 adlı meşhur eserinde ilk otomatoları öneren kişi olup, onun çalışmaları da, diğer bilimsel çalışmalar gibi, Anadolu'da bilim adına on iki, on üç ve on dördüncü yüzyıllarda yapılan çalışmaların hiç de yabana atılır nitelikte olmadığını bize kanıtlamaktadır.48

El-Cezeri'nin hayatı hakkında, onun meşhur eseri Kitab el-Hıyal'in başında, bizzat kendinin verdiği bazı bilgiler dışında pek bilgimiz yoktur. Burada, yazarımız, Artukoğullarından Nasıreddin'in hizmetinde çalıştığını belirtmektedir. Bu aileye yaklaşık 25 yıl hizmet ettiğini söyleyen el-Cezeri'nin babası ve ağabeyi de aynı aileye hizmet etmiştir.

Artukluların iki önemli komşusu vardı: Bizanslılar ve Selçuklular. Ancak, bu devlet, bu iki güçlü komşusuna karşı kendisini gayet iyi korumayı bilmiştir; hattâ Haçlı seferlerine de dayanmıştır, ancak Nasıreddin zamanında, Artukoğulları Eyyubilerin akınlarına maruz kalmış ve Salahaddin Eyyübi zamanında yıkılmıştır. El-Cezeri de bu yeni idarenin sarayında çalışmaya başlamıştır. Bu sarayın kapı süslemeleriyle ilgili yapmış olduğu çalışmaların bazı örneklerini onun söz konusu eserinin altıncı kısmında görmek mümkündür.

El-Cezeri, genel olarak, teknoloji konusundaki çalışmalarıyla şöhret yapmıştır. Kendisinden önce, Helenistik dönemde bu konuda, Heron ve Archimedes'in çalışmalarına rastlanmaktadır. Bilim adamımız, Kitab el-

Hıyal’de zaman zaman bu iki bilim adamının çalışmalarından söz etmektedir. İslam dünyasında yaşamış ve teknoloji ile ilgilenmiş bilim adamlarından ise özellikle Beni Musa kardeşlerin çalışmalarından yararlandığı ifade edilmektedir.

El-Cezeri’nin kendisinden önce bu konuda çalışmış olan bilim adamlarından yararlanmış olması doğaldır, ancak onun diğerlerini ve de kendi devrin de bu teknolojiye ilgi duyup, bu konuda çalışmalar yapan Saati gibi bilim adamlarını da aşmayı başardığını söylemek mümkündür. Meşhur bilim tarihçi George Sarton meşhur eseri hakkında şöyle söylemektedir: “Bu eser, nevinin en seçkin örneğidir ve muhtemelen Müslümanların başarı çizgisinin zirvesi olarak düşünülebilir.”

El-Cezeri, söz konusu eseri Kitab el-Hıyal’i 1204 veya 1206 yıllarında kaleme almıştır. Eser, altı ana başlık altında toplanmış olup, bu konularda çeşitli alet ve düzenekler teklif edilmekte, onların resim ve şemalarının yanı sıra ayrıntılı açıklamaları verilmektedir. Eserin dünyanın çeşitli yazma kütüphanelerinde yazma nüshası bulunmakta olup, 1991 yılında Kültür Bakanlığı tarafından son derecede itinalı bir baskısı yayınlanmıştır.

Kitab el-Hıyal’in ilk bölümü, saatlere ayrılmıştır. Burada özellikle su saatleri önemli bir yer tutar. Bu saatlerden birinin üst tarafında sıra sıra on iki kapı görülmektedir ve bu kapıların her biri saat başı açılarak, bir insan şekli görünmektedir; Bu altıncı saate kadar bu şekilde devam etmektedir ve altıncı saatte, saatin iki baş tarafında bulunan iki kuş onların gagalarının alt tarafına rastlayan vazoya doğru eğilirler ve ağızların birer top, simbalin üzerine düşmektedir, ve yine altıncı saatte, davullar çalar; bu işlem dokuz ve on ikinci saatlerde de tekrar etmektedir.

Yine aynı resmin, kapıların üst tarafına rastlayan yerinde Güneş ve onun da üstünde burçlar gösterilmiştir.

Eserin ikinci kısmında ise, içki içmekte kullanılan çeşitli kap ve içki içmede kullanılan bazı su araçları da verilmektedir. Eserin üçüncü kısmı su depoları ve bu konuyla ilgili bazı düzenek örneklerini içerir. Dördüncü kısmı ise çeşmeler, çeşme yapıları, kapaklar vs. hakkında açıklamaları içermektedir. Bunlardan birisi de bir kan alma düzeneği gösterilmektedir. Bu düzenekte hastadan alınan kan miktarı belirlenmektedir. Burada alınacak kan miktarı doktor tarafından, istenilen ölçüde, ayarlanabilir. En fazla alınabilecek kan miktarı 120 dirhemdir. İşlem tamamlanınca, düzenek temizlenir. Genellikle bu alet pirinçten yapılmıştır.

Eserin dördüncü kısmı, çeşitli su kapları ve değişik tipte havuzlarla ilgilidir. Bunların en güzel örneklerinden birinde, testiyle havuza su döken bir hizmetçi vardır. Bu düzenek o şekilde ayarlanmıştır ki otomatik olarak, su hizmetçinin açtığı kapaktan geçerek borulardan aşağı iner; testinin içine doğru akar; testinin içindeki hava borudan geçerek topa ıslık sesi çıkartır ve de bu ıslık sesi kuşun gagasından işitilir. Bu ses, abdest alma süresince devam eder.

Eserin beşinci kısmı su seviyesini yükseltmeye yarayan muhtelif teknik düzenekleri içermektedir. Burada, havuzdaki su seviyesini yükseltmek üzere kullanılan pompa, su değirmenleri, çeşitli dişliler ve çarklar hakkında bilgi verilir. Bunların birinde bir sulama düzeneği görülmektedir. Düzenekte, havuzdaki su, bir hayvan tarafından (resimde inek) döndürülen çarklar vasıtasıyla borulara sevk edilmektedir. Buradan da sulama kanallarına sevk edilmektedir. Sulama miktarı isteğe göre ayarlanmaktadır.

Kitabın altıncı kısmı, kapı girişi, arka kapılar, bakır ve pirinç kapı çerçeveleri, değişik kilit çeşitleri, gemi kilitleri hakkında bilgi vermekte ve bu verilen bilgi paralelinde örnekler sunulmaktadır. Zaten, yukarıda da ifade edilmiş olduğu gibi el-Cezeri, Eyyubi idaresi zamanında, saray kapısının kilit sistemi ile de ilgilenmiştir.

Buraya kadar verilen açıklamalardan anlaşılacağı üzere, el-Cezeri'nin kitabı bir mühendislik harikasıdır. O, verdiği alet ve makinelerin ve de düzeneklerin hepsinin görünüşünü ve gayesini (fonksiyonu) adım adım açıklamış; onların hangi kısımlardan meydana geldiğini ayrıntılı bir şekilde anlatmış; bu kısımların nasıl bir araya getirilip, birleştirildiğini ve nasıl denendiğini açıklamıştır. Ayrıca, bütün bu açıklamalarını, verdiği resim ve şemalarla da desteklemiştir. Bunlar, bugünkü anlamda robotlardır; genellikle bunların hareket ettirilmesinde su gücü kullanılmıştır. Su saatlerinde görüldüğü gibi.

Yukarıda çalışmaları kısaca ele alınıp anlatılan bilim adamlarına başkalarını da ilave etmek mümkündür, bunun sebebi, yukarıda da belirtilmiş olduğu bilim başta devlet adamları ve özellikle de bu dönemde kurulan beyliklerin başındaki kişilerin hemen her din ve milletten düşünürlere önem vermeleri ve onları davet etmeleri ve onlardan bazı konularda yazılmış eserleri Türkçeye çevirmelerini istemeleri de onların bu konudaki düşüncelerini açıkça belgelemektedir.

Ayrıca bu dönemde yazılan eserler arasında felsefe, eğitim ve tarih gibi müspet bilimler dışında kalan konulara da daha sonra etkisini hissettirecek nitelikte eserler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Zernucî, felsefecidir; daha çok eğitim, eğitim felsefesi diyebileceğimiz kollarda yazmıştır. O'nun eserlerinden Ta'lim-i Mutaallim 1203 tarihinde kaleme alınmıştır. Eser, Türkçeye III. Murad zamanında çevrilmiştir. Bu da eserin yüzyıllar boyu etkin olduğunu göstermektedir.

Amidî'nin çalışmalarını verebiliriz. Her ne kadar Amidî, yani Diyarbakırlı diye adlandırılıyorsa da aslında Semerkantlıdır. Daha sonra bir süre Buhara'da yaşamıştır.

Yine bilinen düşünürlerden birisi de yukarıda kozmoloji ve evren konusundaki açıklamalarda eserine işaret edilen Mevlana idi. Esas olarak

edebiyatçı ya da din alimi olarak kabul edilen Mevlana yazılarında bir din felsefesi verir. Bunun en güzel örneği O'nun Mesnevi'sidir. Aynı şekilde bu dönem Anadolu'da felsefî düşünceyi şekillendirenler arasında İbn Arabi'yi de zikretmek gerekir. Anadolu'da seyahat eden İbn Arabî 1205 ve 1216 tarihlerinde Malatya'ya geldi; orada kısa bir eser kaleme aldı; daha sonra Sivas'a ve Konya'ya giden İbn Arabi, orada Keykavus'la görüştü. İbn Arabi Anadolu'daki felsefi düşünce üzerinde yoğun bir etki yarattı; özellikle de Mecd el-İshak üzerinde bu etki hissedilir boyutta idi. O meşhur düşünür Sadreddin Konevi'nin babasıdır. ve O da babasının düşüncelerine boyut kazandırdı. O'nun aslen Ferganalı olup, oradan göç ederek, Anadolu'ya geldiği söylenmiştir. Bu düşünürlerin yanı sıra Ömer Suhreverdi de Halife Nasır'ın elçisi olarak Anadolu'ya geldi. Sufizmin kurucusu diye de bilinen bu düşünüre Keykubad büyük saygı gösterdi. O'nun için olağanüstü merasimler yapıldı.

Anadolu'ya özellikle de Asya'dan gelen bu düşünürlerin yanı sıra, İbn Baytar gibi, İspanya'dan gelen bazı bilim adamları da vardı. Bilindiği gibi İbn Baytar, on üçüncü yüzyılın meşhur hekimlerinden olup, Basit İlaçlar Hakkında adlı bir eseri de kaleme almıştır. Daha sonra bu eser on dokuzuncu yüzyıla kadar tıp dünyasında adeta bir farmakopi şeklinde rehber kitap olarak kullanılacaktır.49

Sonuç

Anadolu'da Selçuklular zamanında, yani on ikinci, on üçüncü ve de on dördüncü yüzyıllarda bilim adamı ve düşünürler düşüncelerine ve çalışmalarına uygun olduğu için dünyanın her tarafından gelmişler ve orada belli bir süre kalmışlardır. Bazıları da, Mevlana gibi, oradan ayrılmayarak hayatlarının geri kalan kısmını Anadolu'da geçirmiştir.

Ayrıca, Anadolu Selçukluları zamanında bilimsel kurumlaşma açısından önemli adımlar atılmıştır. Bunlara ilave olarak, yukarıda verilen

açıklamalardan da anlaşılabileceği gibi, bu dönemde Anadolu'da bilim adına, farklı bilim dallarında önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, daha sonra Osmanlılar zamanında yapılan çalışmalara da temel hazırlamıştır. Ayrıca, Anadolu'da bilimsel çalışmalar Selçuklularla başlamıştır, denilebilir. O sırada Anadolu'nun belli bir kısmında hâkim olan Bizans'ta zikredilmeye değer bilimsel çalışmaların olduğunu söylemek zordur. Çünkü bilimsel çalışmaların yapılabilmesi için gerekli şartların orada olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Bizans, gerek ekonomik, gerekse siyasi olarak istikrarlı bir devlet olmaktan çıkmış, gerek bilimsel kurumlaşma gerekse bilimsel faaliyet açısından pek de iç açıcı olmayan bir durum sergilemektedir. Halbuki, Selçuklular zamanında Anadolu'daki Türk devletlerine mensup devlet adamları, bilim adamlarını desteklemişlerdir; devlet adamlarının desteği ile kurulan bilimsel kurumlar sayesinde bilim ve teknik yeşermiş ve gelişim yolunda önemli adımlar atmıştır.

DİPNOTLAR

1 Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam, Paris 1921, c. 1, s. 313.

2 İ. Uzunçarşılı, "Anadolu Beyliklerinin ve Akkoyunlu Devletlerinin Kuruluşları ve Siyasi Hayatları ile Bunlar Zamanındaki Devlet Teşkilatı ve Fkir Hareketleri ve İktisadi Hayat", Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri, (by) (bt), s. 84.

3 Abdülzade Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarih, Ankara 1986, s. 240.

4 A. Sayılı ve W. Ruben, "Türk Tarih Kurumu Adına Kırşehir'de Caca Bey Medresesinde Yapılan. Araştırmanın İlk Kısa Raporu, Belleten (T. T. K.), 1947, s. 673-681; M. Sözen, Anadolu Medreseleri, c. 1, İstanbul 1970, s. 15-20.

5 Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1956, c. 5, s. 194.

6 Abdülkadir Gölpınarlı, Mevlana Celaleddin, İstanbul 1959, s. 491.

7 Mevlana Celaleddin-i Rumi, Mesnevi, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1956, s. 503.

8 Aynı eser, s. 85.

9 Aynı eser, beyit 3766, s. 526.

10 Aynı eser, 3767, s. 526.

11 Aynı eser, beyit 2516, s. 535.

12 Mikail Bayram, "İlyas b. Ahmed el-Kayseri, Keşfü'l-Akabe, Keşfü'l-Akabe", İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, s. 273.

13 Aynı eser, s. 279.

14 T. Arnold, ve Alfred Gullaume, The Legacy of Islam, Oxford 1931.

15 A. Sayılı, "Farabi'nin Hala Hakkında Risalesi (al-Farabis Article on Vacuum)", Belleten, c. XV, sayı 57 (1951).

16 İsmail b. İbrahim Mardinî, Kitab al-Adad el-Esrar fi'l-Esrar al-Adad, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 1178/6.

17 G. Sarton, Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927, c. 2, kısım 2, s. 703.

18 Bu eserin taşbasma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 755 numarada bulunmaktadır.

19 Bkz. Steinschneider (ZD MG), XIX, 562. E. Widemann, Beitrage zur Gesch der Naturwissenschaf-ten, IV.

20 G. Sarton, s. 635.

21 Eser hakkında İslam Ansiklopedisinde bir açıklama vardır. Burada ayrıca eserin inceleme ve çevirileri hakkında bilgi bulunmaktadır. Bkz. İslam Ansiklopedisi (İstanbul 1993), c. 7, 443.

22 Aynı eser, s. 12.

23 Kitab el-Muhtar fi Keşfi'l-Esrar li'l-Alamet, s. 30.

24 Aynı eserr, s. 43.

25 Aynı eser, s. 48.

26 Aynı eser. s. 62.

27 Aynı eser, s. 27.

28 Aynı eser, s. 73.

29 S. Ünver, Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri, Malazgirt Armağanı, TTK, Ankara 1972, s. 24.

30 Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, c. 1, Ankara 1970, s. 89.

31 S. Ünver, aynı eser, s. 26.

32 Aynı eser, s. 27-28.

33 Şeyh İmam el-Hafız Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzi, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3723.

34 Aynı eser, s. 8a.

35 Aynı eser, s. 9a.

36 Şeyh İmam el-Hafız Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzi, Kitabü'l-Muhtari'l-Lukati fi't-Tıbb, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3723.

37 Ebu Bekr Ezrak'ın Kitâb al-Teshil fî al-Tıbb ve al-Hikma Süleymaniye Küt. Şehit Ali Paşa, 2017.

38 Aynı eser, 1b.

39 Aynı eser, s. 5a.

40 Aynı eser, 7a.

41 Aynı eser, 42a.

42 E. Kahya, "İslam Dünyasındaki Bellibaşlı Oftalmoloji Çalışmaları, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi", Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1990, s. 371.

43 Daha önceki eser, 118-120b.

44 Aynı eser, 110b.

45 Alaaddin el-Kehhal Ali b. Abdülkerim b. Turhan es-Safedi, El-Ahkamü'l-Nebeviyye, Süleymaniye. Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu 684, s. 160a.

46 Aynı eser, s. 7a.

47 Ibn al-Jazzaz al-Jazari, The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices, çev. ve notlar Donald Hill, Boston (USA), 1974, s. 1274; G. Sarton, s. 632; Carra de Vaux, s. 176.

48 Esin Kahya, "Anadolu Selçuklularında Bilim", Erdem, c. 5/13 (Ocak 1989), s. 72-73.

49 Claude Cahen, Pre-Ottoman Turkey, New York 1968, s. 254-256.

KAYNAKLAR

Alaaddin el-Kehhal Ali b. Abdülkerim b. Turhan es-Safedi, El-Ahkamü'l-Nebeviyye, Kitab el-Hıyal, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu 684.

Arnold, Thomas, ve Alfred Guillaume (ed.), The Legacy of Islam, Oxford 1931.

Asil, Eriş, Anadolu Selçukluları Devri Tıp ve Eczacılık Kurumu, Ankara 1979.

Balin, R. Diyarbakır, İstanbul 1966.

Bayram, Mikail, "İlyas b. Ahmed el-Kayseri, Keşfü'l-Akabe, Keşfü'l-Akabe", İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul 1979, c. 7, cüz 3-4, s. 271-307.

Carra de Vaux, Penseurs de l'Islam, Paris 1921-1926.

Çetintaş, S., Sivas “Darüşşifasında Yapılan Mimari Hafriyat”, Belleten, c. XIII 1939), sayı 9.

Şeyh İmam el-Hafız Cemaleddin Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzi, Kitabü’l-Muhtari’l-Lukati fi’t-Tıbb, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3723.

Ebu Bekr Ezrak’ın Kitâb al-Teshil fî al-Tıbb ve al-Hikma, Süleymaniye Küt. Şehit Ali Paşa, 2017.

Erdmann, K., Zur Turkischen Baukunstselschukisher und Osmani scher Zeit, Istanbul 1958.

Ergin, Osman, Selçuklu Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti, Ankara 1965.

Ethem, Halil, Kayseri Şehri, İstanbul 1918.

Eyice, Sedat, “Sivas’ta Keykavus I. Darüşşifası”, Bilgi Dergisi, İstanbul 1958.

Fürüzanfer, B., Mevlana Celaleddin, Ankara 1986.

Gölpınarlı, Abdülkadir, Mevlana Celaleddin Rumi, İstanbul 1959.

Gölpınarlı, Divan-ı Kebirden Seçmeler, İstanbul 1970.

Gürkan, Kazım, Selçuklu Hastaneleri, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972.

Hüsameddin, Abdülzade Hüseyin, Amasya Tarihi, Ankara 1986.

Ibn al-Razzaz al-Jazari, The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices, trans. and annoted Donald R. Hill, Boston (USA), 1974.

İlyas b. Ahmed Kayseriyyai, Keşfü’l-Akaba, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 5426.

Kahya, Esin, “Anadolu Selçuklularında Bilim”, Erdem, c. 5/13 (Ocak 1989), s. 72-88.

Kahya, Esin, “İslam Dünyasındaki Bellibaşlı Oftalmoloji Çalışmaları, Uluslararası İbn Türk, Harezmi”, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu

Bildirileri, Ankara 1990, s. 365-375.

Ibn al-Jazzaz al-Jazari, The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices, çev. ve notlar Donald Hill, Boston (USA), 1974.

Köprülü, Fuad, “Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları”, Belleten Ankara c. 7 (1943), s. 379-405.

Kuran, Aptullah, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969.

İsmail b. İbrahim Mardinî, Kitab al-Adad el-Esrar fi’l-Esrar al-Adad, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 1178/6.

Lugal, Necati ve Aydın Sayılı, Ebu Nasr İl-Farabi’nin Hala Üzerine Makalesi (Farabi’s Article on Vacuum, TTK, Ankara 1951.

Mevlana, Mesnevi, çev. Abdülkadir Gölpınarlı, İstanbul 1956, c. 5.

Nasr, Seyid Huseyn, İslam Kozmolojisine Giriş, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985.

Nasr, Seyid Huseyn, Islamic Science; An Illustrated Study, New York, 1976.

Saim, Salih, Muhiddin Arabi ve Sair Efalim-i İslamiyye, İstanbul 1310.

Salih Zeki, Asar-i Bakiyye, İstanbul 1329.

Sözen, Metin, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970.

Sarton, George, Introduction to the History of Science, c. 2, part 2, Baltimore 1927.

Sayılı, Aydın, “Farabi’nin Hala Hakkında Risalesi”, Belleten, c. XV (Ocak 1957), sayı 57.

Saylı, Aydın, “Bir Kütahya Hastanesi (A Hospital in Kütahya)”, Belleten, c. XII (Temmuz 1968), sayı 47.

Sayılı, Aydın ve Walter Rubens, “Türk Tarih Kurumu Adına Kırşehir’de Cacabey Medresesinde Yapılan Araştırmanın İlk Kısa Raporu”, Belleten, c. 9, s. 673-691.

Schimmel, Anne Marie, Tasavvufun Boyutları, İstanbul 1982.

Steinschneider (ZD MG), XIX, 562. E. Widemann, Beitrage zur Gesıhichte der Naturwissenschaften, IV.

Sunar, Cavit, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1975.

Togan, Zeki Velidi, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970.

Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1972.

Uzunçarşılı, İ., "Anadolu Beyliklerinin ve Akkoyunlu Devletlerinin Kuruluşları ve Siyasi Hayatları ile Bunlar Zamanındaki Devlet Teşkilatı ve Fikir Hareketleri ve İktisadi Hayat", Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri, (by) (bt).

Ünver, S., Selçuklu Tababeti, Ankara 1940.

Ünver, S., "Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri", Malazgirt Aramağanı, TTK, Ankara 1972, s. 9-31.

Ünver, S., Selçuklular Zamanında ve Sonra Anadolu Kaplıcaları Tarihi Üzerine, by, ty.

Yetkin, Ş., Anadolu Selçuk Anadolu Selçuklu Şifahaneleri, Ankara 1963.

Beylikler Döneminde Anadolu'da Ulema-Ümera Münasebetleri / Prof. Dr. Mustafa Baktır [s.560-568]

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türk ananesinde hocaya hürmet, adeta bir ibadet saygısı ile atbaşı giden geleneklerdendir. Orta Asya'da "ata" diye yere göğe konmayan hoca, Selçuklularda "atabek" olmuş, Osmanlı Türklerinde ise "hoca" söylenişi ile asırlar boyu, sevgi ve saygı tahtında saltanat sürmüştür.

Türklerde hoca-talebe bağının topla tüfekle yıkılmaz bir metanet göstermesi belki de fikir ve ruh terbiyesinin temel taşlarından birisidir. Hoca atta, talebeleri etrafında medreseye gidişler, aynı şekilde hocanın etrafında mektepden dönüşler, hep kitlenin iliğine işlemiş, hoca sevgisinin bugün dahi hafızalarda saklı kalmasına vesile olmuştur.1

Türk tarihi boyunca ilmiyye sınıfı idarecilerden genellikle hürmet ve saygı görmüşlerdir. Ancak bu münasebetlerin zaman zaman karşılıklı olarak gerildiğini, bazen de çok acı vakıaların yaşandığını görmekteyiz.

İngiliz hukukunda meşhur bir kaide vardır. "Kral asla yanılmaz=The King can do no wrong". Bu kaideye istinaden devlet başkanları her yerde, kendi memleketlerinde olduğu gibi, seyahat halinde bulunabileceği başka bir ülkede dahi mahkemelerin kazâî yetkisinin dışında tutulmuştur. İslam tarihinde ise, ne nazariyede ne de tatbikatta durum böyle değildir. Zaman zaman bizzat devlet başkanları herhangi bir vatandaş gibi, kendisi hakkındaki şikâyetlere cevap vermek üzere mahkemelere çağrıldığı olmuştur.2

Nitekim İslam tarihi boyunca "Nasîhatü'l-Mülûk" tarzında alimlerin idarecilere tavsiyelerini ihtiva eden birçok eserin yazıldığını görmekteyiz.

Biz bu makalede, ulema-umerâ münasebetleri konusunda önce genel durumu verip, daha sonra İbn Melek, Kadı Burhaneddin Ahmed ve İlk Osmanlı Şeyhülislamı kabul edilen Molla Fenâri ile ilgili bazı tespitlerimizi kaydedeceğiz.

A. Genel Olarak Ulema-Ümera Münasebetleri

Kurân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber (sav), vasıtasıyla insanlara getirmiş olduğu ilk mesaj "oku" emridir.3 Diğer taraftan Rasulullah, Mekke'den Medine'ye hicret ettiği zaman ilk icraatları, cami, mesken ve okuldan teşekkül eden bir külliye inşa etmek olmuştur. İslam tarihinde en eski okul kabul edilen ve adına "Suffa" denilen bu mekan, aynı zamanda her yaştan öğrencilerin kaldığı bir yatakhane idi. Hz. Peygamber'in tesis etmiş olduğu bu okulda eğitim karşılıksız olduğu gibi, öğrencilerin iaşe ve ibateleri de temin ediliyordu. Medine site devletinin başkanı olarak Hz. Peygamber, bu mektepte dersler verdiği gibi, bazı prensipler koyuyor ve böylece eğitim ve öğretimin de temellerini atıyordu.4

Hz. Peygamber, Kurân'da "örnek şahsiyet" olarak tanıtıldığı için5 devlet başkanı ve eğitimci olarak her iki vasfı da şahsında topluyordu. Bu bakımdan bazı hadislerde toplumun iki temel unsuru olan idarecilere ve bilim adamlarına temas edilmiş, dikkat edilmesi gereken hususlar vurgulanmıştır. Bu hadislerden birkaçını vermek istiyoruz:

"Alimler, dünyaya dalmadıkları ve sultanla içli dışlı olmadıkları sürece, Peygamberlerin mirasçıları ve eminleridirler. Ancak dünyaya dalıp sultanla hemhal olmaları halinde ise, Peygamberlere hıyanet etmiş olurlar ki, bu durumda onlardan sakınız."6

Bir başka hadiste de, idarecilerin yalanlarını doğrulayan, haksızlıklarına destek olanların Rasulullah'tan uzak olduğu; böyle idarecilerle beraber olmayıp,

yanlış ve haksızlıklarına karşı çıkanların ise ahirette Rasulullah ile birlikte olacakları belirtilmiştir.7

Yine hadislerde halkına zulmeden idarecilere karşı doğruyu söyleyenler övülmüştür.8

İslam tarihinde ilmiyye sınıfı, genelde idarecilerden ilgi ve saygı görmüşlerdir. Ulemanın sultanların yanlış icraatlarını tasvip etmeyip zaman zaman eleştirdiklerini, bunun neticesi olarak da karşılıklı sıkıntıların yaşandığı bilinmektedir. Biz burada, Anadolu Beylikler Dönemi'ne geçmeden önce Türk-İslam tarihi ile ilgili birkaç örnek vermek istiyoruz.

İlk örneğimiz, Türklerin büyük bir kısmının amelde mezhep imamı olan Ebû Hanife'nin (150/767) idarecilerin yanlış tutum ve hareketlerine karşı vermiş olduğu mücadeledir. Emevî Halifesi II. Mervan Kûfe, valisi kanalıyla ona kadılık teklif etmişse de, kabul etmeyince hapse atılmış ve dövülmüştür. Ebû Hanîfe, başlangıçta Abbasilere karşı mutedil olmakla birlikte, bazı hadiselerden dolayı onlara da tavır almıştır. Abbasi Halifesi Mansur, ona Bağdat kadılığını teklif etmiş, Ebû Hanife kabul etmemiş, bundan dolayı da hapse atılmış ve işkence görmüştür. Ebû Hanife, idarecilerin haksız fiillerini onaylamadığını göstermek ve halk nazarında onlara meşruiyyet kazandırmamak için sultanlardan gelen hediyeleri ve teklif edilen görevleri reddetmiştir.9

Diğer taraftan, Ebû Hanîfe'nin en önde gelen talebesi Ebû Yusuf (182/798), Abbasi Halifesi Harun Reşid'in baş kadısı olmuş ve İslam maliye hukukunun ilk eserlerinden sayılan "Kitâbu'l-Harac"ın başında ona bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Ebû Yusuf'un bu eseri halifenin teklifi üzerine yazdığını ilk cümlelerinden anlıyoruz. Ebû Yusuf bu eserinde idareciliğin oldukça zor ve mesuliyetli bir makam olduğuna işaret ettikten sonra, reâyânın haklarına riayet hususunda halifenin dikkatini çekiyor.

Kitabın başında yer alan bu tavsiyeler, günümüzde bile üzerinde durulması ve tahlil edilmesi gereken önemli prensiplerdir.10

Türk illerinde yetişen büyük hadis bilgini Buhârî de (869), ömrünün sonlarına doğru böyle bir sıkıntı ile karşı karşıya kalmıştır. Tâhirîlerin Buhâra Emiri Hâlid b. Ahmed ez-Zühlî, Buhârî, Nisabur'dan Buhâra'ya döndükten sonra onda iki istekte bulunmuştur. İlk isteği, Buhârî'nin kitaplarını alıp, kendisine ve çocuklarına hadis okumak üzere saraya gelmesidir. Buhârî bu talebi, "ilim öğrenmek için, ilmin ayağına gitmek gerekir, ilmi aşağılayamam, onu sultanların saraylarına taşıyamam" diyerek reddetti. Bu defa emir, ikinci istek olarak kendi çocukları için, saray dışında mescitte özel bir saat tahsis etmesini, diğer öğrencilere de ayrı bir saatte ders vermesini istedi. Böylece emirin çocukları ilmin ayağına gitmiş olacaklardı. Ancak Buhârî, böyle bir ayrıcalığı da kabul etmeyerek bu teklifi de reddetti. İlim öğrenmek isteyen herkesle birlikte derslerine iştirak edebilirdi. Buhârî'nin emirin çocuklarına ayrıcalık tanımayan bu kesin ve net tutumu, Buhara emirinin onuruna dokunduğu için, ona haddini bildirmek üzere fırsat kollamaya başladı. Bazı meseleleri bahane ederek onu doğum yeri olan Buhara'dan Hartenk'e sürgün etti. Buhârî, burada tek başına vefat etti. Hatta son zamanlarında "Allahım bütün genişliğine rağmen, dünya bana dar gelmeye başladı, ruhumu kabzet." şeklinde dua ettiği rivayet edilir.11

Mâverâünnehir'de yetişen meşhur Hanefî hukukçusu Şemsül Eimme lakabıyla tanınan Serahsî de (1090) zamanın Karahanlı hükümdarının gayrıâdil bir şekilde koyduğu ağır vergilerin ödenmemesi hususunda halkı harekete geçirdiği için hapse atılmıştır. Otuz ciltlik meşhur "el-Mebsût" adlı eserini Özcend'de hapishanede iken talebelerine yazdırmıştır. Nitekim eserlerinde hapis hayatına ait serzenişlere bu gün dahi rastlamaktayız.12 On beş yıl civarında süren hapis hayatından sonra talebelerine ders vermeye ve

eser yazmaya devam etmiştir. Rivayete göre zamanın emiri Serahsî'ye bu hapis hayatından sonra büyük ilgi göstermiş, onu ve talebelerini kendi evinde misafir etmiştir.13

Selçuklu Veziri Nizamilmülk'e yakınlığı ile bilinen meşhur İslam âlimi Gazâli (1111) devlet başkanlarına karşı daha rahat konuşabilmek için, "sultanların yanına gitmeme"yi ve "sultanlardan para almama"yı prensip haline getirmiştir.14 Gazâli, Selçuklu sultan ve vezirlerine yazdığı mektuplarda, halkın ihtiyaçlarını onlara arz etmiş, gerekli nasihat ve tavsiyeleri yapmaktan da geri durmamıştır.15 Gazâli'ye göre, sultan ve siyaset adamları ile fazla içli dışlı olunmamalı, şayet böyle bir mecburiyet varsa, onları övmekten sakınılmalıdır.16 Helal olduğu bilinse bile, onların bahşiş ve hediyeleri kabul edilmemelidir. Zira onlardan bir şey beklemek, onların zulümlerine ortak olmayı gerektirir.17

B. Ulema-Umerâ Münasebetleri Açısından XIV. Asırda

Anadolu'da Durum

Anadolu'yu ilk olarak fetheden Türkmen Beyleri arasında "Danişmend" yani "bilgin" lakaplı birçok komutan ve devlet adamı olduğu bilinmektedir. Bunlar ilmi seven ve ilim adamlarını koruyan kimselerdi. Bu bakımdan Anadolu'ya gelip, yerleşik bir hayata geçen

Türkler arasında ilmî bakımdan büyük bir canlılık göze çarpmaktadır.18

Bu asırda devlet adamları, ilme ve ulemaya çok büyük ilgi göstermiş, onları teşvik etmişlerdir. On dördüncü asırdaki Anadolu beyleri içinde, Kastamonu Hükümdarı Muzafferüddîn Yavlak Arslan, Sivas Hükümdarı Kadı Burhaneddin Ahmed, Aydınoğlu İsa Bey ve Saruhanoğlu İshak Bey ilmî şahsiyet sahibi âlim hükümdarlardı.19 Alim bir şahsiyet olan Eretna Beylerinden Hacı Şadgeldi Paşa ve oğlu Emir Ahmet adına fıkıhla ilgili eserler yazılmıştır. Bizzat Hacı Şadgeldî'nin fıkha dair, "el-Mesâilü'l-

Mensûre” adlı bir eserinin ve çok zengin bir kütüphanesinin olduğu kaydedilmektedir.20

Kastamonu Hükümdarı Candaroğlu İsmail Bey’in fıkha dair yetmiş bablık Türkçe bir eser yazdığı ve ilim adamlarını Türkçe yazmaya teşvik ettiği bilinmektedir.21 Bu dönemde devlet adamları adına kitap telif edilmesi ve tercümeler yapılması bir adet haline gelmiştir. Bunun birçok örnekleri görülebilir.22

Aydınoğlu Mehmet Bey de ilmi ve ulemâyı seven bir zattı. Birgi’de kendisi adına bir cami ve medrese yaptırdı. Salebî’nin 1036 “Arâisü’l-Mecâlis” adlı Peygamberler Tarihi, tıp ilminden “Kitabu Tuhfe-i Mübârızî” ve Farsça “Tezkire-i Evliya” onun adına tercüme edilmiştir.23

Aydınoğlu İsa Bey namına Hacı Paşa “Şifâu’l-Eskâm” adlı tıp ilmine dair bir eser telif etmiştir.24 Ayrıca Aydınoğlu Beylerinden Umur Bey adına tercüme edilmiş kitaplar da bulunmaktadır.25

Diğer taraftan XIV. asrın ikinci yarısından itibaren Anadolu’ya bilhassa Orta Asya’dan bir ilmiyye ordusunun akışı başlamıştır. Anadolu’daki devlet adamlarının alimlere gösterdikleri aşırı alaka sayesinde, birçok âlim Anadolu’ya gelmiştir. Bunların bir kısmı yerleşmiş, bir kısmı da bir müddet kalıp gitmiştir. Bu seyahatler neticesinde Anadolu’da ilmi seviye epeyce yükselmiş, Mısır’a ve Şam’a yapılan seyahatler azalmıştır.

Molla Fenârî’nin hocası Cemaleddin Aksarayî 1388 Fahreddin Razî’nin (1209) torunudur. Cürcânî (1433) sırf onu görmek için Anadolu’ya gelmiştir. Maveraünnehir ulemâsından usûl-ü fıkıh ve furû fıkıhta meşhur olan Muhammed el-Kerderî (1423) Anadolu’ya gelmiş, Molla Fenârî ile ilmi mübahaselerde bulunmuştur.26

Meşhur lügatçı “el-Kâmusu’l-Muhît” müellifi Firuzabâdî (1413) Yıldırım Bayezit’in daveti üzerine Bursa’ya gelmiş ve bir müddet onun hizmetinde bulunmuştur. Bu arada Padişah’tan da çok izzet ikram

görmüştür.27 Meşhur kıraat âlimi Muhammed el-Cezerî (1429) de, Bursa'ya gelmiş, Yıldırım'ın iltifatına mazhar olmuş, birçok kimseye kıraat dersi vermiştir.28 Dinî ilimlerin yanında, tıp ve astronomi gibi müsbet ilimler sahasında yetişen birçok âlimin de Anadolu'ya akın ettiğini görmekteyiz.29

Bu arada meşhur fakîh İbn Melek'in 139830 babası da Aydınoğlu Mehmet Bey'in daveti üzerine Maveraünnehir'den Tire'ye gelip yerleştiğini görmekteyiz.31

Sayılarını daha da çoğaltabileceğimiz bütün bu örneklerde görüldüğü gibi, idarecilerin ilme ve ilim adamlarına ilgi ve teveccühü, âlimlerin Anadolu'ya gelmesine ve kuruluş halindeki Osmanlı Devleti'nde ilmiyye sınıfının çekirdeğini oluşturmasına vesile olmuştur.

Uzunçarşılı tarafından neşredilen Karamanoğlu İbrahim Bey'in Karaman İmareti Vakfiyesi'nde konumuz açısından önemli bazı bilgiler bulunmaktadır. Vakfiye'de imarete konu olarak gelen âlimler hakkında şu hükümler yer almaktadır:

"Eğer imarete âlim ve şeyhlerden ulu misafirler gelecek olursa mütevelli anları güzel karşılayacak ve imaretin en mutena yerinde konduracak ve yemekleri ihzar için musareat gösterecek ve anlara, has simitlerle ikram edecektir. Bu suretle ziyafet üç gün sürecek ve misafirlerin hayvanlarına doyacak kadar yulaf ve arpa da verilecektir."32

Diğer taraftan Osmanlı Devleti ile arası açılan Karamanoğlu İbrahim Bey, beldesinin ileri gelen Tefsir ve Hadis'te mütehassıs âlimi Mevlânâ Hamza'yı aracı olarak göndererek sulh teklifinde bulunmuştur. Osmanlı hükümdarı sulha taraftar olmadığı halde, Mevlânâ Hamza'nın ricasıyla sulhu kabul etmiştir.33 Bu arada Karamanoğlu İbrahim Bey'in rahat durmayıp Osmanlı Devleti aleyhine Frenklerle ittifak yaptığı anlaşılınca, II. Murat zamanının dört mezhebe mensup âlimlerinden fetva alarak

Karamanoğlu İbrahim Bey'in üzerine yürümüş ve onu mağlup etmiştir.34 Bu hadise, Beylikler Dönemi'nde ulemanın idarecilerin yanındaki mevkiini göstermesi açısından önemlidir.

C. İbn Batuta'nın Anadolu

İntibaları

On dördüncü yüzyılın ortalarında Anadolu'yu dolaşan İbn Batuta'nın yazdıkları Anadolu'daki ulema-ümera münasebetleri açısından oldukça manidardır. Kendisi daha çok bir seyyah olarak meşhur olmakla birlikte, ilmiyye sınıfına mensup birisi olduğu yazdıklarından anlaşılmaktadır.

İbn Batuta, seyahatinin başında Anadolu'yu şöyle tavsif ediyor: "Bilâd-ı Rum denilen bu ülke dünyanın en güzel memleketidir. Tanrı güzelliklerini öteki ülkelere ayrı ayrı dağıtırken, burada hepsini bir araya getirmiştir. Burada dünyanın en güzel insanları, en temiz kıyafetli halkı yaşar ve en nefis yemekler pişirilir."35 Ülke halkı,

bütünüyle İmam Ebû Hanîfe mezhebinden olup Ehl-i Sünnettir.36

İbn Batuta, Anadolu'da seyahati boyunca Türk beyleri tarafından ağırlanır, ihsanlarda bulunulur ve bütün ihtiyaçları karşılanır. Vardığı her yerde ya medreseye ya da bugün sivil toplum kuruluşu diyebileceğimiz Ahî teşkilatının o beldedeki tekkesinde misafir edilir. Hatta bazen Ahîlerin onu misafir etmek için aralarında kavgaya varan tartışmalar çıktığı ve kura çekilerek işin tatlıya bağlandığı görülür.

Bu bakımdan İbn Batuta, Ahîler hakkında özel bilgi verme ihtiyacı duymuş ve özetle şunları kaydetmiştir: Ahîler, Anadolu'ya yerleşmiş bulunan Türklerin yaşadıkları her şehir, kasaba ve köylerde bulunmaktadırlar. Memleketlerine gelen yabancıları karşılama, onlarla ilgilenme, iaşe ve barınmalarını karşılama onların vazifesidir. Ahî, evlenmemiş bekar ve sanat sahibi gençlere verilen isimdir. Onlardan birisi, bir tekke yaptırarak burasını halı, kilim gibi gerekli araçlarla donatır.

Gündüzleri geçimlerini sağlamak için çalışırlar, kazandıklarını tekkeye teslim ederler. Toplanan bu para ile tekkenin ihtiyaçları karşılanır. O sırada beldeye gelmiş bir yolcu varsa, gidinceye kada misafir edilir.37

Bu dönemde âlimlerin, çokça seyahat etmelerinin sırrını da böylece öğrenmiş oluyoruz. Bir bilgin, bir şehre vardığı zaman bütün ihtiyaçları karşılanıyor, hediyeler takdim ediliyor, hatta bir başka yere yapacağı yolculuk için ihtiyaç duyacağı şeyler de temin ediliyordu. Nitekim bu dönemde yetişen meşhur âlimlerin çoğunluğunun Mısır, Şam, Bağdat, Mekke, Medine gibi ilim merkezlerine uğradıklarını görmekteyiz.

İbn Batuta, Antalya Sultanı Hızır Bey'i sarayında ziyaret edip, bazı hediyeler aldıktan sonra Eğridir'de müderris Muslihiddin'in medresesine misafir olur. Müderris Muslihiddin, Mısır ve Suriye'de okumuş, bir süre Irak'ta kalmış, zamanın nadir yetişen âlimlerinden idi. Diğer taraftan Eğridir Beyi de bir süre Mısır'da kalmış hacca gitmiş bir kumandan idi. Ramazan ayını orada geçirdikten sonra birçok hediyeler ile yoluna devam etmiştir.38

Denizli'ye vardıklarında ahîler onları misafir etmek için aralarında tartışmaya girerlerse de sonunda kura çekilerek öncelik hakkını birisi alır. Denizli hükümdarı Yenenc Bey de onlarla ilgilenir ve Kastamonulu Alaaddin Fakih'le bazı hediyeler gönderir.39

Milas Hükümdarı Orhan Bey, genellikle fakih ve bilginlerle bir arada bulunur, onlara büyük değer verir, fakihlerin bir grubunu daima beraberinde alıkoyardı. Nitekim çeşitli ilimlere vakıf, erdem sahibi fakih el-Harezmî bunlardan birisiydi. Harezmî, Ayaslug'a gidip bu beldenin hükümdarıyla görüşüp, onun hediyelerini kabul ettiği için Sultan ona kırılmıştı. Harezmî, Sultan'ın kendisi hakkındaki bu kötü intibasını gidermek için, İbn Batuta'dan yardım istemiş, o da elinden gelen yardımı göstermiştir.40

İbn Batuta, Ahî tekkelerinde ağırlanıp hediyeler alarak, Konya ve Karaman'a uğrayıp, Niğde Aksaray üzerinden Kayseri'ye gelir. Bu sırada Kayseri'de Alaaddin Eretna Bey'in kadınlarından erdemi ve keremkarlığıyla tanınmış Taga Hatun oturmaktadır. Kendisine ulu anlamına gelen "Ağa" diye hitap olunurdu. İbn Batuta'yı ayakta karşılar yemek ikram ettikten sonra bazı hediyelerle gönderir.41 Bu hadise, bu dönemde kadınların devlet idaresinde ne kadar aktif olduklarını göstermesi açısından önemlidir.

Kayseri'den Sivas'a vardıklarında Alaaddin Eratna Bey onları davet eder ve sarayın girişinde karşılar. Alaaddin Bey, bilginlere değer veren, kendisinin de güzel Arapça konuştuğu ifade edilen, âlim bir Türk Bey'i idi.42 İbn Batuta'yı misafir ettikten sonra, kendi ülkesindeki bütün görevlilere yazdığı bir emirname ile, ihtiyaçlarının karşılanması hususunda ilgilenilmesini emretmiştir.43

İbn Batuta'nın son olarak Birgi intibalarını vermek istiyoruz. Seyyahımız, Birgi'de önceden tanıdığı müderris Muhyiddin'e misafir olur. Müderris'in giyim ve kuşamı, etrafını saran talebeleri, içinde havuzlar bulunan bahçe ortasındaki köşkü onun gözlerini kamaştırır ve sözlerini şöyle bitirir: "Onu bu halde görünce kendimi padişahlardan birinin huzurunda bulunuyor hissine kapıldım."44

Bu sırada Birgi Beyi, Aydınoğlu Mehmed Bey'dir. Onların geldiğini haber alınca naibini derhal göndererek onları getirmesini söyler. Fakat müderris ilk çağırmada gitmemesini, ikinci bir davetle gitmesini tavsiye eder. Nitekim davetteki ısrar üzerine Bey'in kaldığı yaylaya Müderris'le birlikte giderler. Bey, oğulları Hızır ve Ömer Beyleri göndererek onları yolda karşılatır. İbn Batuta'ya gezdiği yerlerle ilgili bazı şeyler sorduktan sonra, onların bütün ihtiyaçlarını karşılar. İbn Batuta'nın şu sözlerini burada aynen vermek istiyoruz:

“Bir gün ikindiden sonra idi ki, Bey bulunduğumuz yere geldi. Müderris efendi baş köşede, Bey onun sağ tarafında, ben de sol tarafta oturdum. Bu şekil, Türklerin bilginlere gösterdikleri itibarın eseridir. Benden, Cenâb-ı Peygamber’in hadislerinden bir seçme hazırlamam istendi. Bunu derhal hazırladım. Müderris yazdıklarımı hemen hükümdara sundu. Bey, bu eserin Türkçe şerhinin yazılma işini müderrise emrederek ayağa kalkıp dışarı çıktı.”45

İbn Batuta’nın Beylikler Dönemi’nde Anadolu’da yaptığı seyahatinden aktardığımız bu bilgiler, Türk beylerinin ilme ve âlimlere ne kadar değer verdiklerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca bu dönemde bazı

kitapların Türkçeye idarecilerin emri ile tercüme edildiğini de görmekteyiz. Diğer taraftan, Anadolu’da seyahat eden bilgin kişilerin bütün ihtiyaçlarını karşılanması da, ilmî iletişimin sağlanması açısından önemli bir husustur.

D. Beylikler Dönemi

Ulema-Ümerâ Münasebetlerine Tipik Birkaç Örnek

1. İbn Melek

İsmi, Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emînüddîn er-Rûmî el-Hanefî’dir. Bilhassa Türk asıllı müellifler onu İzzüddin lakabıyla zikrediyorlarsa da, İbn Melek veya Feriştehoğlu diye meşhur olmuştur.46

İzmir’in Tire ilçesinde Aydınoğulları zamanında yaşamıştır. Doğum tarihi ve hocaları hakkında fazla malumata rastlayamadık, ancak babasının Birgi kadısı olduğunu İbn Batuta’dan öğreniyoruz.47 Bundan anlaşılıyor ki, İbn Melek ehl-i ilim bir aile içinde yetişmiş, eserinde “şeyhim” diye andığı babasından çokça istifade etmiştir.48

Aydınoğlu Mehmet Bey’in Tire’de yaptırdığı medresede uzun yıllar hocalık yapmış, bu medrese İbn Melek’ten sonra onun ismiyle anılır olmuştur. Mehmet Bey’in oğullarının yetişmesinde büyük emeği geçmiştir.

Mehmet Bey'in oğulları İsa Çelebi, Selim Çelebi ve Hızır Şah adlı şehzadeler İbn Melek'e talebelik etmişlerdir. Evliya Çelebi bu şehzadelerin İbn Melek'in medresesinin avlusunda gömülü olduklarını kaydediyor.49

Bazı kaynaklar bizzat Aydınoğlu Mehmet Bey'e de hocalık ettiğini kaydediyorlarsa da,50 kronolojik olarak mümkün görülmemektedir.51 Çünkü Mehmet Bey 1334'te vefat etmiştir. Muhtemelen Mehmet Bey'e hocalık yapan, İbn Batuta'nın da seyahatnamesinde "Kadı İzzettin Ferişte" diye bahsettiği İbn Melek'in babasıdır.52

Tahsil hayatı ile ilgili olarak Evliya Çelebi, onun Manisa'da Sarhan Medresesi'nde ilim tahsil ettiğini ve orada halen ziyaret edilen bir hücresinin bulunduğunu kaydediyor.53

Aydınoğulları Beyliği'nin Osmanlılara katılmasından sonra da, Osmanlı idaresinde yaşamıştır. Şakayık ve Sicilli Osmanî gibi osmanlı ulemasını anlatan eserler, onu I. Bayezid zamanında yaşayan ulemâ listesine dahil ederler.54 Seyyid Bey, İbn Melek'in kendisinin büyük dedelerinden olduğunu söylüyor ve şu bilgileri veriyor: "Aslen Türkistanlı olup babası Aydınoğullarının hususi daveti üzerine Türkistan'dan Aydınoğulları sancağına gelmiştir."55

İbn Melek'in vefat tarihi ihtilaflıdır. Muhtemelen 1398 tarihleri civarında vefat etmiş56 olup, kabri Tire'dedir.

İbn Melek'in yazmış olduğu Menar Şerhi, Molla Hüsrev'in 1480 Usûlü ile birlikte Osmanlı Medreselerinde ders kitabı olarak takip edilmiştir.57 Şekâik Zeyli Atâyî'de nakledildiğine göre, münhal olan Sahn-ı Semân müderrisliği için yapılan imtihanda İbn Melek'in Usûlünden verilen bahis üzerine risale kaleme almış ve imtihan ona göre neticeye bağlanmıştır.58 Hadisten kaleme aldığı Meşârik Şerhi de uzun yıllar ulemânın elinden düşmemiş, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.59

Manzum Lügatı ise, yıllardan beri talebelere ezberletilmiş Evliya Çelebi gibi birçok kimse tarafından hayırla yadedilmesine vesile olmuştur.60 Hacmi küçük olmakla birlikte, Arapça Türkçe lügatların ilklerinden sayılan bu eser, edebiyat sahasında çalışanlar için de orijinal bir malzemedir.

Diğer taraftan İbn Melek'in eserlerinde muasır âlimlere atıflar yer almaktadır. Bu da o dönemde ilmî iletişimin çok iyi olduğunu göstermesi açısından önemlidir.61

Kaynaklarımız İbn Melek'in batıl bir tarikat olan hurûfî bir kardeşinden bahsediyorlar. 864/1459 yılında vefat eden bu kardeşi de "İbn Ferişteh" diye meşhur olup, şu eserleri vardır: İshaknâme, Hidayetnâme, Ahiretnâme ve Aşknâme gibi eserleri vardır.62 Taşköprîzâde, bu duruma işaret ederek, Kur'ân'daki bir âyetten mülhem der ki: "Yâ Rabbi, seni tesbih ederim, hikmetinden sual olunmaz. Bu acı ve tatlı su; diğeri ise susuzluğu gideren tatlı ve lezzetli su"63

Bu dönemde Anadolu'yu karıştıran Kadı Simavi 1420 gibi birçok ulemanın da içinde yer aldığı Hurufilik hareketinin İbn Melek ailesini de ikiye bölmesi oldukça ilginçtir.

Tire gibi Anadolu'nun uç noktasında yetişmiş, yazdığı kitaplar Mısır, Şam ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde okutulmuş bir ilim adamı olan İbn Melek ve benzeri âlimler, Osmanlı ilmiyye sınıfının alt yapısını oluşturmuşlardır. Bunun neticesi olarak da ilmî faaliyet hızla gelişmiş ve Osmanlılar döneminde ise ileri bir noktaya ulaşmıştır.

2. Kadı Burhaneddin Ahmed

Kadı Burhaneddin Ahmed (1398), siyasi açıdan Anadolu'nun çok karışık olduğu bir dönemde yaşamış âlim ve şair bir devlet adamıdır. İlmiyye sınıfına mensup bir aileden yetişmiş birisi olmasına rağmen, uzun mücadelelerden sonra kendi adına devlet kurmuş, para bastırmış ve hutbe

okutmuştur. Bu bakımdan birçok tarihçimizin dikkatini çekmiş, hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır.

Tarihimizde şair hükümdarlar pek çoktur. Ancak Kadı Burhaneddin Ahmet gibi, hem şair hem de muasırlarına reddiyeler yazacak kadar ilmî faaliyetleri takip edenlere çok az rastlanır. Yirmi bir yaşında Kayseri kadısı oluncaya kadar, eğitimini tamamlamış, Hacc'a gitmiş, zamanın ilim merkezleri konumunda olan Halep, Şam ve Mısır'ı dolaşmıştır. Genç yaşta devlet idaresine girmiş, kendi adına kurduğu devletin hükümdarı olmuştur. Harp meydanlarında at sırtında dolaşırken bile, ilmi faaliyetlerinden geri kalmamıştır.64 Onun güzel bir kütüphanesinin olduğu ve haftanın üç gününü, ilim adamları ile mübaheseye ayırdığı kaydediliyor.65 Kadı Burhaneddin'in hizmetine alıp günü gününe hayatını yazan Aziz b. Erdeşir-ı Esterabadi'nin "Bezm-u Rezm" adlı Farsça eseri şahsı ve dönemi hakkında ilk elden çok değerli bir kaynaktır.66

Kadı Burhaneddin'in ecdadı Oğuzların Salur boyundan olup, birkaç batın Kayseri kadılığı yapmış bir aileden Kayseri'de dünyaya gelmiştir. Henüz yirmibir yaşında iken babasının yerine Kayseri kadısı olmuş, otuzdört yaşında iken vezir, otuz yedi yaşında ise nâib ve hükümdar olmuştur. On yedi yıl saltanat sürdükten sonra elli dört yaşında vefat etmiştir. Bütün hayatı mücadelelerle geçen Kadı Burhaneddin ilmi ve siyaseti şahsında toplamış muktedir bir devlet adamı idi.

Kadı Burhaneddin'in bize intikal eden iki eseri ve bir de Türkçe divanı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi "Tercihu't-Tavdih", sıradan bir usul-ü fıkıh kitabı olmayıp, zamanın meşhur Şafii fakihi Taftazânî'nin eserine bir reddiye ve onun Hanefilerle ilgili bazı görüşlerini kritik etmek için kaleme alınmıştır. Bezm-ü Rezm'de kaydedildiğine göre bu eser bir yıldan az bir süre içerisinde hiçbir kitaba müracaat edilmeksizin kaleme alınmıştır.67

Kadı Burhaneddin'in ikinci eseri, "İksirü's-Saadat fî Esrâri'l-İbadat" adlı bazı şiirleri ve tasavvufi izleri ihtiva eden bir çalışmadır. Kadı'nın bu eserinde Muhyiddin-i Arabi'nin Fususu'ndan ve Mevlana'nın eserlerinden şiirler ve bazı görüşler nakledilmektedir. Bu eserin, Türçeye iki ayrı tercümesi yapılmıştır. Bu eseri müellif, 1395 senesinin kış mevsiminde, harpten uzak kaldığı bir zamanda yirmi gün gibi kısa bir zamanda tamamlamıştır. Estarabâdî'ye göre, bu eserleri telif edebilmek için ilmin bütün dallarının bilinmesi, ayrıca şeriat ve hakikat konularının da kavranması gerekir.68 Her iki eser de yazma halinde olup, kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.69

Kadı Burhaneddin'in Türkçe divanının tek yazma nüshası Londra'da British Museum'da or. 4126 numarada kayılı olup, Türk Dil Kurumu tarafından 1943'te İstanbul'da tıpkı basımı yapılmıştır. Prof. Dr. Ali Alpaslan divanından seçmeler yaparak 1997'de Ankara'da neşretmiştir. Türkçe şiirlerinden başka ayrıca Arapça ve Farsça şiirleri de bulunmaktadır.

Kadı Burhaneddin Ahmed, bir şair ve alim olarak kalemini, bir hükümdar olarak da kılıcını çok iyi kullanmasını bilen Ebu'l-Feth lakabıyla meşhur kudretli bir devlet adamıdır. Kayseri'de doğup yetişmesine rağmen, zamanının meşhur ilim merkezlerini dolaşmış, sonra da devlet idaresine girerek bu birikimini değerlendirme imkanını bulmuştur.

3. Molla Fenârî

Molla Fenarî'nin asıl adı Muhammed b. Hamza b. Muhammed olup, 1350'de doğmuş, 1431'de Bursa'da vefat etmiştir. Başta İslam Hukuku olmak üzere; Tefsir, Kelam, Mantık, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı sahalarında eserler yazmıştır. Eserlerinin birçoğu medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, İslam dünyasında kaynak kitap olarak kullanılmıştır.70

Fenarî'nin ilk hocası aslen Afyonkarahisarlı olan "Kara Hoca" diye meşhur Alâaddin Esved'dir (1397). İkinci hocası yine Anadolu'da yetişen

âlimlerden Cemaleddin Aksarayî'dir. Aksarayî, Fahreddin Râzî'nin torunlarından olup, Karaman beldesinde, İznik Zincirli Medresesi'nde ve Amasya'da müderris olarak çalışmıştır. Zincirli Medresesi Vakfiyesi'nde, müderris olabilmek için Cevherî'nin (1003) Sıhah'ını ezbere bilmek şartı vardı. Fenârî, onun en sekçin talebelerinden birisidir.71

Molla Fenârî, Anadolu'da tahsilini tamamlayıp icazetini aldıktan sonra, zamanın meşhur ilim merkezi Mısır'a gitmiştir. Mısır'ın meşhur âlimlerinden aslen Bayburtlu Ekmeleddin Babertî'den (1384) istifade etmiştir. Bursa'da müderris olduktan sonra Hacc'a gitmiş, dönüşte yine Mısır'a uğramıştır. Mısır'da İbn Hacer el-Askalânî 1448 gibi birçok meşhur alim ona talebe olup icazet almıştır.

Diğer taraftan zamanın meşhur mutasavvıfı "Somuncu Baba" diye meşhur Şeyh Hamid el-Aksarayî (1412) ile görüşmüş ve tasavvufî derinliğini ondan almıştır.72

Molla Fenârî, Mısır dönüşü muhtemelen Konya ve Karaman'a uğrayıp, hocası Cemaleddin Aksarayî ile görüşüp, Karaman Beyi Alauddin Ali Bey ve oğlu Mehmet Bey ile tanışıp sıkı bir dostluk kurmuştur.73

Fenârî ilk Mısır seyahatinden Bursa'ya dönüşünde Manastır Medresesi'ne müderris, sonra da Bursa kadısı olmuştur. Bursa kadısı iken zamanın Osmanlı Padişahı Yıldırım Bayazid, bir hususta şahitlik yapmak üzere mahkemeye gelmiş, ancak Fenârî padişahın şahitliğini kabul etmemiştir. Yıldırım Bayazid, "Ben bu işi biliyorum, bu böyledir" dediyse de, Fenârî, "Siz namaz için cemaate gelmiyorsunuz, ben sizin şehadetinizi kabul edemem" şeklinde cevap verdiği kaynaklarda yer almaktadır.74

Tarihi birçok kaynakta yer alan bu hadisede, padişahla sıradan bir tebası arasında fark gözetmeyen Kadı'nın adalet anlayışı ne kadar övgüye değer ise, diğer taraftan kendi raiyyesinden bir hâkimin aleyhinde verdiği hükme

ses çıkarmaksızın itaat eden padişah da en az o kadar yüce ve övgüye layık olduğu aşikârdır.75

Danişmend'in izahına göre, Fenârî'nin o zaman, şahitliğini kabul etmemesinin sebebi, ibadette kusur eden padişahın halk hukukunda lâubaliliğe kapılıp yalan yere şehadet edebilme ihtimalidir. Kadı bunu Yıldırım'ın yüzüne karşı söylemiş, mahkemede söylediği için herkes dinlemiş ve adalet huzurunda hiç kimseden farkı olmadığına kânî olan Yıldırım Bayazit de hâkimin hükmüne râzı olup hiç ses çıkarmamıştır.76

Molla Fenârî'nin Yıldırım Bayezid'le arası açıldığı için Karaman'a gittiği bazı kaynaklarda kaydediliyorsa da,77 Uzunçarşılı bunun doğru olmadığını kaydetmektedir. Çünkü Karaman ülkesi Yıldırım zamanında, Osmanlı Devleti'ne ilhak edilmiştir. Fenârî muhtemelen ya Ankara Savaşı'ndan sonraki karışık dönemde veya Çelebi Mehmet zamanında Karaman'a gitmiştir.78

Timur, Ankara Savaşı'ndan sonra Kütahya'ya gelmiş ve burada bir müddet kalmıştır. Bu sırada, Bursa'dan Yıldırım Bayezıd'ın damadı Mehmet Buharî, Molla Fenârî ve Şemsettin Cezerî'yi huzuruna getirdiler. Timur üç büyük âlime de gereken saygıyı gösterip onlara oldukça iyi davrandı. Onları beraberinde götürmek istediyse de Mehmet Buharî ile Fenârî özür beyan edip gitmekten vazgeçtiler. Ancak Cezerî Timur'un yanında kaldı ve onunla birlikte Semerkand'a kadar gitti.79

Molla Fenârî, Ankara Savaşı sonrası, Karamanoğlu Mehmet Bey'in daveti ile Karaman'a gitti. Mehmet Bey O'na çok büyük ilgi gösterdi. Kendisine günde bin, talebelerine de beş yüz akçe para tahsis etti. Burada talebe okutmaya başladı. Fenârî, talebelerinin arasından temayüz eden Sarı Yakub ve Kara Yakub adlı iki öğrencisi ile övünürdü.80

Fenârî, Karaman'da "Aynü'l-A'yan" adlı bir Fatiha Tefsiri yazıp bu eserini Mehmet Bey'e ithaf etmiştir. Ayrıca kitabının mukaddimesinde

Mehmet Bey'i öven Arapça bir şiir de yer almaktadır. Eser İstanbul'da 376 sayfa olarak basılmıştır.81

Molla Fenârî, Karaman'da on yıl kadar kalmış, talebe okutmuş, eserler telif etmiştir. Karaman'da adını taşıyan Fenârî mahallesinde, yine aynı adla anılan bir medrese ve bir de hamam bulunmakta idi. Şu anda bu iki eserin de mevcut olmadığı belirtilmektedir.82

Ankara Savaşı'ndan sonra büyük sarsıntı geçiren Osmanlı Devleti, I. Mehmet'in gayretleriyle yeniden toparlandı. Karaman ve Konya çevresine bir sefer düzenleyen I. Mehmet oraları yeniden fethetti. Molla Fenârî'yi de yanına alarak Bursa'ya döndü.83

Molla Fenârî, Karaman'dan Bursa'ya döndüğünde yine saygı ve hürmet görmüş, müderrislik ve kadılık görevleri yeniden kendisine verilmiştir. Bu arada yaşı hayli ilerlediği ve tecrübe sahibi olduğu için, ilmi sahada olduğu kadar siyasi işlerde de kendisine danışılan bir mevkîye gelmiştir. Kendisine bir konu sorulduğunda, çekinmeden fikrini beyan ediyor, adalete aykırı işlerin de önüne geçiyordu. Bu bakımdan halk tarafından da oldukça seviliyordu.84

Molla Fenârî, müderrislik, kadılık ve müftülüğü şahsında topladığından büyük bir şöhrete sahip olmuştu. Cuma günü camiye gitmek üzere evinden çıktığında, evi ile cami arası insanlarla dolar ve büyük bir izdiham yaşanırdı. Diğer taraftan dünyalık açısından da büyük bir servete sahipti. Bütün bu zenginliğine rağmen kendisi oldukça sade bir hayat yaşar, pahalı şeylere itibar etmezdi. Kendisi ipekçilik yapar, kendi el emeğinden elde ettiği paralarla geçinirdi.85

Taşköprîzâde'nin naklettiğine göre Fenârî, devlet nezdinde bir nevi "vezirlik" makamında idi. Bundan dolayı Hacı İvaz Paşa gibi, resmi vezirlik makamında bulunanlarla zaman zaman sürtüşmeler yaşanıyordu.86

Molla Fenârî’nin şahsına ait on bin ciltlik hususi bir kütüphanesi vardı.87 Henüz matbaanın olmadığı, kitapların elle yazılarak çoğaltıldığı bir dönemde, böyle bir kütüphane, ancak büyük maddi imkanlarla olabilirdi.

Fenârî, Osmanlı Devleti’nde medrese kolunun reisi olarak bilinmektedir.88 Diğer taraftan Osmanlı eğitim sisteminde ilk ilmî imtiyaz Fenârî ailesine verilmiş, “Fenarîzâdeler” diye bir sınıf ortaya çıkmıştır.

Osmanlı eğitim sisteminde genel teâmül hocadan icâzet almış bir talebe aşağı medreselerden itibaren çalışıp imtihan vermek suretiyle müderris veya kadı namzetliğine kadar çıkar, münhal yer olduğunda da tayin olunurdu. Ancak yüksek derecelerdeki ulemânın oğulları, babalarının işgal etmiş oldukları, mevkiye göre, ileri seviyedeki medreselere müderris olabilirlerdi.89

Molla Fenârî’nin oğullarına ve torunlarına verilen bu imtiyaz, daha sonraki tarihlerde genişletilerek bütün ulema oğullarını kapsamıştır. Sıra bekleyen namzetlerin yerlerine ehliyetlerine bakılmayarak bu imtiyazlılar tayin edilmiştir.90

İlk olarak II. Murat tarafından Molla Fenârî ailesine ilmi teşvik ve ulemayı taltif için tanınan birtakım imtiyazlar, daha sonraları bütün ulema çocuklarına tanınınca, bilgi bakımından zayıf bir zâdegan zümresinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Böylece Osmanlı ilmiyye teşkilatında ilk bozulmalar başlamıştır.91

Bir kimsenin kendi başarılarından dolayı, başkalarına imtiyaz tanınmasının şerî veya kânunî hiçbir mesnedi yoktur. Kaldı ki İslam’da Hz. Peygamber’in soyuna bile böyle bir imtiyaz tanınmamıştır.92

Sonuç

Anadolu Selçuklularının sonu ve Beylikler Dönemi, siyasi açıdan çok çalkantılı bir zaman dilimi olmakla birlikte, idarecilerin ilmi gelişmeleri ve alimleri desteklemeleri açısından oldukça verimli bir dönemdir. Nitekim

Anadolu'da ulema, itibar ve ekonomik açıdan çok iyi durumda olduklarından, dünyanın her yerinden farklı ilim dallarında yetişmiş birçok insan, Anadolu'ya akın etmiştir. Siyasi çekişmelerin dışında kalan alimler genelde idarecilerden hürmet ve saygı görmüşlerdir. Alimlerin vardıkları şehirlerde vakıflar ve bazı Ahî tekkeleri tarafından bütün ihtiyaçlarının karşılanması, bu hareketliliğin ve dolayısıyla ilmî iletişimin artmasında büyük rol oynamıştır.

Beylikler Dönemi'nde zamanın âlimleri arasında çok iyi işleyen ilmi bir iletişimin olduğunu görülmektedir. Bu dönemde Anadolu'da belli bir seviyeye gelen âlimlerin Mısır, Şam ve Hicaz gibi ilim merkezlerine mutlaka gittiklerini, hatta bazen oraya yerleşip kaldıklarını müşahede ediyoruz. Bu dönemde Mısır ve Suriye'de Türk asıllı Memlük hâkimiyetinin bulunduğu ve bunların ulemaya olan ilgisi gözden uzak tutulmamalıdır. Diğer taraftan Anadolu'da eser yazan bir müellifin muasırı olan birçok kimseye atıflar yaptığı, hatta bazen bu eserlerden bir kısmına reddiyeler kaleme aldığı bilinmektedir. Bu da bize o günün ulaşım imkanlarıyla mukayese edilemeyecek seviyede ilmî alışverişin olduğunu göstermektedir.

Bütün bu olumlu tespitlerle birlikte, idarecilerin ilmiyye sahasında belli ailelere tanıdıkları bazı imtiyazlar, ileride Osmanlılar döneminde "beşik uleması" diye talihsiz bir tabirin doğmasına da vesile olmuştur. İlmiyye sınıfındaki terfi ve tayinlerde bozulma başlayınca, ulemanın idarecilerle münasebetlerinde de bazı problemler yaşanmıştır.

DİPNOTLAR

1 Ayverdi, Samiha, Boğaziçinde Tarih, İstanbul 1968, s. 8.

2 Bkz. Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, trc. M. S. Mutlu, S. Tuğ, İstanbul 1969, II, 188, 189.

3 Bkz. Alak (16), 1-5.

4 Bkz. Baktır, Mustafa, İslam'da İlk Eğitim Müessesi, Suffa Ashabı, İstanbul 1984, s. 39.

5 Ahzab (33), 21.

6 Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, Beyrut 1351, II, 65; Suyutî, el-Câmiü's-Sağîr, Mısır 1938, IV, 382.

7 Tirmizî, Fiten 72; Neseî, Beyat 35-36; Ahmed b. Hanbel, Müsned, Beyrut 1969, II, 95.

8 Ebû Dâvud, Melâhim 17; Neseî, Beyat 37.

9 Saymerî, Hüseyin b. Ali, Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî, Beyrut 1976, s. 53, 57; Ebû Zehra, Muhammed, Ebû Hanîfe, trc. Osman Keskioğlu, İstanbul 1970, s. 56, 82, 87; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", DİA, İstanbul 1994, X, 133.

10 Ebû Yusuf, Kitâbul Harac, Kahire 1396, s. 3. Bu eser, Türkçeye tercüme ettirilip İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi tarafından 1973'te bastırılmıştır.

11 Çakan, İsmail Lütfi, "İmam Buhari'nin Buhara Emiri İle Münasebetleri, Büyük Türk-İslam Bilgini Buhari", Uluslararası Sempozyum, Kayseri 1996, s. 39-45; el-A'zamî, M. Mustafa, "Buhârî" Md., DİA, İstanbul 1992, VI, 368.

12 Serahsî, Muhammed b. Ahmed, el-Mebsûd, Beyrut ts., VIII, 80; X, 144; XII, 108.

13 Muhammed Hamidullah, Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi, trc. Salih Tuğ, es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965, s. 16 vd.; Tuğ, Salih, Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Sarahsî'nin Hapis Hayatı, es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965, s. 43-44.

14 Korkmaz, Fahrettin, Gâzali'de Devlet, Ankara 1995, s. 8.

15 Korkmaz, s. 78, 79.

16 Gazâli, Muhammed b. Ahmet, Oğlum, (Eyyühe'l-Veled), trc: A. Serdaroğlu, Ankara 1964, s. 41.

17 Gazâli, s. 42.

18 Bkz. Bayram, Mikail, Anadolu'da telif edilen ilk eser, Keşfu'l-Akabe, Konya 1981, Mukaddime kısmı.

19 Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Anadolu Beylikleri, 3. Baskı, Ankara 1984, s. 219.

20 Bursalı, M. Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333, I, 331; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 218.

21 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 221.

22 Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Tarihi, 3. Baskı, Ankara 1972, I, 536.

23 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 105, Osmanlı Tarihi, I, 67.

24 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 212.

25 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 109.

26 Taşköprîzâde, eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye, Beyrut, 1975, s. 21.

27 Taşköprîzâde, s. 21.

28 Taşköprîzâde, s. 25, 26.

29 Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı Tarihi, I, 521; Bayrakdar, Mehmet, Kayserili Dâvûd, (Dâvûdu'l Kayserî), Ankara 1988, s. 2, 3.

30 İbn Melek için bkz. Baktır, Mustafa, "Tireli, İbn Melek, Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Erzurum, 1990, s. 40-66, sy. 10, Erzurum, 1991, s. 51-58.

31 Seyyid Bey, Usûlü Fıkıh, İstanbul 1333, s. 55.

32 Uzunçarşılıoğlu, İsmail Hakkı, "Karamanoğulları Devri Vesikalarından İbrahim Beyin Karaman İmareti Vakfiyesi", Belleten, Ankara 1937, sayı 1, s. 100.

33 Uzunçarşılıoğlu, s. 115-116.

34 Uzunçarşılıoğlu, s. 118-119.

35 İbn Batuta, İbn Batuta Seyahatnamesi'nden Seçmeler, haz. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul 1971, s. 3.

36 İbn Batuta, s. 4.

37 İbn Batuta, s. 7-8.

38 İbn Batuta, s. 10-11.

39 İbn Batuta, s. 15-17.

40 İbn Batuta, s. 19.

41 İbn Batuta, s. 24.

42 Göde, Kemal, Eretnalılar, Ankara 1994, s. 82, 83, 150.

43 İbn Batuta, s. 26-27.

44 İbn Batuta, s. 30.

45 İbn Batuta, s. 32.

46 Taşköprîzâde, eş-Şakâiku'n-Nûmâniyye, Beyrut 1975, s. 30.

47 İbn Batuta, s. 29.

48 İbn Melek, Mebârikü'l-Ezhar, İstanbul 1303, s. 10.

49 Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1971, XIII, 120.

50 Taşköprîzâde, s. 30.

51 Akün, Ömer Faruk, "Firişte-Oğlu" Md., The Encyclope of İslam, Yeni Baskı, Leiden 1965.

52 İbn Batuta, s. 30.

53 Evliya Çelebi, XIII, 74.

54 Taşköprîzâde, s. 30; Mehmet Süreyya, Sicilli Osmânî, İstanbul 1311, III, 454.

55 Seyyid Bey, Usûl-ü Fıkıh (Medhal), İstanbul 1333, s. 55.

56 Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Arifîn, İstanbul 1951, I, 617; Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333, I, 219-220; Ayrıca bkz. Brockelman, GAL, Supp., II, 815.

57 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devleti'nin İlmiyye Teşkilatı, Ankara 1965.

58 Uzunçarşılı, s. 64, 65. (Atâyî s. 51'den naklen).

59 Uzunçarşılı, s. 28.

60 Evliya Çelebi, XIII, 118.

61 Bkz. Baktır, Mustafa, "Tireli İbn Melek, Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Erzurum, 1990, s. 40-66; sy. 10, Erzurum, 1991, s. 62.

62 Taşköprîzâde, s. 30. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, Ankara 1972, I, 532.

63 Taşköprîzâde, s. 30. Bu söz el-Furkan Suresi (25): 53. âyetinden alınmıştır.

64 Bkz. Baktır, Mustafa, "Kadı Burhaneddin Ahmed'in İlmi ve Hukukî Yönü", XIII ve XIV. Yüzyıllarda Kayseri'de Bilim ve Din Sempozyumu, Ankara 1998, s. 143-152.

65 Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 218-219.

66 Esterabadî, Aziz b. Erdeşir, Bezmu Rezm, trc. Mürsel Öztürk, Ankara 1990.

67 Esterabâdî, s. 486.

68 Esterabâdî, s. 487.

69 Bu iki eserle ilgili olmak üzere bkz. Baktır, Mustafa, "Kadı Burhaneddin Ahmed'in İlmi ve Hukuki Yönü", s. 149-152; Apaydın, Yunus, "Kadı Burhaneddin'in Tercîhu't-Tavzih Adlı Eseri", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kayseri 1995, Sayı 6, s. 33-45.

70 Bkz. Aydın, Hakkı, İslam Hukuku ve Molla Fenari, İstanbul 1991; Aşkar, Mustafa, Molla Fenarî ve Vahdet-i Vücud Anlayışı, Ankara 1993.

71 Baktır, Mustafa, "Tireli İbn Melek ve İlmî Muhiti Hakkında Bazı Tesbitler", Aşkar, s. 35, 36; Aydın, 48, 49.

72 Aşkar, s. 40.

73 Aşkar, s. 47.

74 Taşköprüzade, s. 19; Şevkânî, Muhammed b. Ali, el-Bedru’t-Tâli’, Kahire, 1348, II, 267; Ahmet Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiya, İstanbul 1969, II, 628.

75 Şevkânî, II, 267; Danişmend, İ. Hakkı, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, İstanbul 1947, I, 141.

76 Danişmend, I, 141.

77 Taşköprîzâde, s. 19, Hoca Sadeddin Efendi, Tacü’t-Tevârih, s. Nşr. İ. Parmaksızoğlu, İstanbul 1974, V, 22; Şevkânî, II, 268; Aydın, s. 63. Halaçoğlu, Yusuf, Osmanlılardan Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, Ankara 1991, s. 132.

78 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 649.

79 Taşköprîzâde, s. 26; Hoca Sadeddin, I, 295, V, 28; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 315.

80 Taşköprîzâde, s. 19; Hoca Sadeddin, V, 22; Şevkânî, II, 268; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 649.

81 Bkz. Molla Fenârî, Aynü’l-A’yan, İstanbul 1325, s. 3.

82 Aşkar, s. 60.

83 Danişmend, I, 171, 172; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 649.

84 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 649; Aşkar, s. 61.

85 Taşköprîzâde, s. 18, 19, Hoca Sadeddin, V, 20-22; Şevkânî, II, 266.

86 Taşköprîzâde, s. 17, 20; Şevkânî, II, 266; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 649; I, 397, 567.

87 Taşköprîzâde, s. 19; Şevkânî, II, 267; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 644.

88 Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 533.

89 Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1984, s. 71; Atay, Hüseyin, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 149; Halaçoğlu, s. 127.

90 Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilatı, s. 71, 72.

91 Halaçoğlu, s. 127.

92 Atay, s. 149.

KAYNAKLAR

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafâ, Beyrut 1351.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, Beyrut 1969.

Ahmet Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiya, İstanbul 1969.

Akün, Ömer Faruk, "Firişte-Oğlu" Md., The Encyclopedian of İslam, Yeni Baskı, Leiden 1965.

Apaydın, Yunus, "Kadı Burhaneddin'in Tercîhu't-Tavzih Adlı Eseri", EÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kayseri 1995, Sayı 6, s. 33-45.

Aşkar, Mustafa, Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücud Anlayışı, Ankara 1993.

Atay, Hüseyin, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983.

Aydın, Hakkı, İslam Hukuku ve Molla Fenari, İstanbul 1991.

Ayverdi, Samiha, Boğaziçinde Tarih, İstanbul 1968.

Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Arifîn, İstanbul 1951.

Baktır, Mustafa, "Tireli İbn Melek ve İlmî Muhiti Hakkında Bazı Tesbitler", Türk Kültüründe Tire Sempozyumu, Ankara 1994, s. 33-42.

Baktır, Mustafa, "Kadı Burhaneddin Ahmed'in İlmi ve Hukukî Yönü", XIII ve XIV. Yüzyıllarda Kayseri'de Bilim ve Din Sempozyumu, Ankara 1998, s. 143-152.

Baktır, Mustafa, “Tireli İbn Melek, Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Erzurum, 1990, s. 40-66; sy. 10, Erzurum, 1991, s. 51-58.

Baktır, Mustafa, İslam’da ilk Eğitim Müessesi, Suffa Ashabı, İstanbul 1984.

Bayrakdar, Mehmet, Kayserili Dâvûd, Ankara 1988.

Bayram, Mikail, Anadolu’da Telif Edilen İlk Eser, Keşfu’l-Akabe, Konya, 1981.

Brockelman, GAL, Supp., Leiden 1937-1942.

Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333.

Çakan, İsmail Lütfi, “İmam Buhari’nin Buhara Emiri İle Münasebetleri”, Büyük Türk-İslam Bilgini Buhari, Uluslararası Sempozyum, Kayseri 1996, s. 39-45.

Danişmend, İ. Hakkı, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, İstanbul 1947.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as, Sünen, Humus, 1970.

Ebû Yusuf, Kitâbul Harac, Kahire 1396.

Ebû Zehra, Muhammed, Ebû Hanîfe, trc. Osman Keskioğlu, İstanbul 1970.

el-A’zamî, M. Mustafa, “Buhârî” Md., DİA, İstanbul 1992, VI, 368.

Esterabadî, Aziz b. Erdeşir, Bezmu Rezm, trc. Mürsel Öztürk, Ankara 1990.

Evliya Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnamesi, sad. Z. Danışman, İstanbul 1971.

Gazâli, Muhammed b. Ahmet, Oğlum, (Eyyühe’l-Veled), trc: A. Serdaroğlu, Ankara 1964.

Göde, Kemal, Eretnalılar, Ankara 1994.

Halaçoğlu, Yusuf, XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı, Ankara 1991.

Hoca Sadeddin Efendi, Tacü’t-Tevârih, sad. nşr. İ. Parmasızoğlu, İstanbul 1974.

İbn Batuta, İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler, Haz: İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul 1971.

İbn Melek, Mebârikü’l-Ezhar, İstanbul 1303.

Korkmaz, Fahrettin, Gâzali’de Devlet, Ankara 1995.

Mehmet Süreyya, Sicilli Osmânî, İstanbul 1311.

Molla Fenârî, Aynü’l-A’yan, İstanbul 1325.

Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, trc. M. S. Mutlu, S. Tuğ, İstanbul 1969.

Muhammed Hamidullah, Serahsî’nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi, trc. Salih Tuğ, es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965, s. 15-25.

Neseî, Ahmed b. Ali, Sünen, Mısır, ts.

Saymerî, Hüseyin b. Ali, Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî, Beyrut 1976.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed, el-Mebsûd, Beyrut ts.

Seyyid Bey, Usûl-ü Fıkıh (Medhal), İstanbul 1333.

Suyutî, Celalüddin, el-Câmiü’s-Sağîr, (Feyzü’l-Kadir’le birlikte), Mısır 1938.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, el-Bedru’t-Tâli’, Kahire, 1348.

Taşköprîzâde, eş-Şekâiku’n-Nu’umaniyye, Beyrut, 1975.

Tirmizî, Muhammed b. Sevr, el-Câmiü’s-Sahîh, Mısır 1975.

Tuğ, Salih, Eserlerinde Rastlanan İfadelerine Göre İmam Sarahsî’nin Hapis Hayatı, es-Serahsî Armağanı, Ankara 1965, s. 43-60.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Anadolu Beylikleri, 3. baskı, Ankara 1984.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara 1984.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Tarihi, 3. baskı, Ankara 1972.

Uzunçarşılıoğlu, İsmail Hakkı, “Karamanoğulları Devri Vesikalarından İbrahim Beyin Karaman İmareti Vakfiyesi”, Belleten, Ankara 1937, sayı 1, s. 56-143.

Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, DİA, İstanbul 1994, X, 133.

El-Cezerî'nin Makine Yapımında Yararlı Bilgiler ve Uygulamalar Adlı Eseri / Yrd. Doç. Dr. Yavuz Unat [s.569-575]

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi / Türkiye

Onüçüncü yüzyılda Anadolu'da yaşamış olan Bedî'ûz-Zamân Ebû'l-'İzz İsma'il b. er-Razzâz El-Cezerî1 Mezopotamyalı, eski deyimi ile Cezîre'li veya Cizreli'dir. Hayatına ilişkin olarak kitabının girişinde söylediklerinin dışında hiçbir bilgiye sahip değiliz. Kitabından öğrendiğimize göre, H. 577'den (M. 1181) başlamak üzere yirmi beş yıl, Diyarbekir Sultanı El-Salîh Nâsîrüddîn Ebû'l-Feth Mahmûd bin Muhammed bin Kara Arslan bin Davûd bin Sukmân bin Artuk Salîh Nâsirüddîn Ebû'l-Feth Mahmûd'un (1200-1222), daha önce de babasının ve kardeşinin hizmetinde bulunmuştur.

Cezerî, Sukmân bin Artuk Salîh Nâsirüddîn Ebû'l-Feth Mahmûd'un isteği üzerine El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-'Ameli'n-Nâfi fî Sınaâti'l-Hiyel (Makine Yapımında Yararlı Bilgiler ve Uygulamalar)2 adlı bir yapıt kaleme almış ve bu eser, bu konuya ilişkin teorik ve pratik bilgileri doruk noktasına ulaştırmıştır.3

Cezerî eserinin giriş bölümünde bu kitabı kaleme alış nedenini şöyle anlatır:

"Bir gün onun huzurundaydım ve yapmamı emrettiği şeyi getirmiştim… Ne düşündüğümü sezdi ve gizlediğimi açığa vurdu ve bana şöyle dedi, 'eşsiz araçlar yapmış, onları gücünle işler duruma getirmişsin. Seni yoran ve kusursuz biçimde inşa ettiğin bu şeyler kaybolup gitmesin. Benim için icat ettiğin bu araçları bir araya toplayan ve her birinden ve resimlerinden seçmeleri kapsayan bir kitap yazmanı istiyorum."

“Onun bana sunduğu modeli uyguladım ve önerilerini kabul ettim, zaten boyun eğmekten başka yapacağım bir şey yoktu. Gerekli çalışmayı yapmak üzere gücümü topladım ve bu kitabı kaleme aldım.”4

Sınaât el-Hiyel altı kitaptan oluşmuştur;

Kitap I- Eşit saatlerin ve Güneş saatlerinin geçişlerinin belirtildiği saatlerin yapımı üzerinedir. On bölümden oluşur.

Bölüm 1; Güneş saatlerinin miktarını bildiren su saati

Bölüm 2; Güneş saatlerinin geçişini bildiren davulcu su saati

Bölüm 3; Kayık su saati

Bölüm 4; Eşit saatlerin geçişini bildiren fil su saati

Bölüm 5; Eşit saatlerin geçişinin ve onların bölümlerinin öğrenilebildiği bardak su saati

Bölüm 6; Eşit saatlerin geçişinin öğrenilebildiği tavus kuşlu su saati

Bölüm 7; Eşit saatlerin geçişinin mumdan öğrenildiği kılıçlı adamın mumlu saati

Bölüm 8; Eşit saatlerin geçişinin bilinmesi ve bir mum aracılığı ile saatlerin bölümü

Bölüm 9; Bir mum aracılığı ile geçen eşit saatlerin öğrenilebildiği saat

Bölüm 10; Eşit saatlerin geçişinin bir mumla öğrenilebildiği kapılı saat

Kitap II- İçki partileri için uygun kap ve figürlerin yapımı üzerinedir. On bölümden oluşur.

Bölüm 1; İçkili partilerde kime içki verileceğine karar veren bir kadeh

Bölüm 2; Partilerde kime içki verileceğine karar veren bir kadeh

Bölüm 3: İçki partilerinin hakemi

Bölüm 4; Bir içki partisinde havuz üzerinde yüzen kayık

Bölüm 5; İçine su ve farklı renkte şarap doldurulan, içkili partilerde kullanılan şarap ibriği

Bölüm 6; Hükümdarın artığını, yani kadehin dibinde kalan şarabı içen bir soytarı figürü

Bölüm 7; Bir balık ve hükümdara şarap sunacağı bir kadehi tutan, ayakta duran bir sâki

Bölüm 8: Bir kadeh ve şişe tutan bir adam. Şişeden kadehe şarap doldurup içer.

Bölüm 9; Ellerinde birer kadeh ve birer şişe tutan, birbirlerinin kadehine şarap doldurup içen iki şeyhin bulunduğu bir kürsü

Bölüm 10; Fasılalarla bir dolaptan çıkan ve şarap dolu bir kadehi sunan cariye

Kitap III- İbriklerin, kan alma teknelerinin ve abdest alma leğenlerinin yapımı üzerinedir. On bölümden oluşur.

Bölüm 1; Sıcak su, soğuk su ve ılık su dökebilen bir ibrik

Bölüm 2; Hükümdarın abdest alması için kendi kendine su dökebilen, ülüğü ördek şeklinde olan ibrik.

Bölüm 3; Abdest almak için su döken otomat

Bölüm 4; Abdest almak için su döken tavus kuşu

Bölüm 5; Akan kan miktarının öğrenildiği keşişli tekne

Bölüm 6; Kan miktarının belirlenebildiği iki kâtipli tekne

Bölüm 7; Kan miktarının belirlenebildiği hesapçı teknesi

Bölüm 8; Kan miktarının belirlenebildiği hisarlı tekne

Bölüm 9; El yıkamak için kullanılan tavus kuşlu leğen

Bölüm 10; El yıkamak için düzenlenmiş otomat

Kitap IV- Şekillerini değiştiren fıskiyeler ve sürekli çalan flüt için araç yapımı üzerinedir. On bölümden oluşur.

Bölüm 1; İki kefeli fıskiye

Bölüm 2; İki kefesi ve dört adet çıkış delikli borusu olan iki fıskiye

Bölüm 3; İki şamandıralı değişken fıskiye

Bölüm 4; İki şamandıralı fıskiye

Bölüm 5; Belirli aralıklarla şekil değiştiren tarcaharlı fıskiye

Bölüm 6; Belirli aralıklarla şekilleri değişen iki kefeli fıskiye

Bölüm 7; İki küreli, sürekli çalan bir flüt, biri durduğunda diğeri borusunu üfleyen iki borazancı için araç

Bölüm 8; İki kefeli sürekli flüt için bir araç

Bölüm 9; Terazili, sürekli çalan bir flüt için araç

Bölüm 10; İki şamandıralı, sürekli çalan bir flüt için araç

Kitap V- Derin olmayan göllerden ve ırmaklardan suyu yukarı çıkaran araçların yapımı üzerinedir. Beş bölümden oluşur.

Bölüm 1; Bir hayvan yardımıyla bir gölden suyu yukarı çıkarmak için araç

Bölüm 2; Bir gölden veya bir kuyudan suyu çıkaran araç

Bölüm 3; Merkezinde delik sütun bulunan bir kuyu

Bölüm 4; Bir gölden suyu yükseğe çıkaran bir araç

Bölüm 5; Bir tekerlek aracılığı ile akan bir sudan, suyu 20 zirâ yukarı çıkaran bir araç

Kitap VI- Değişik ve farklı şeylerin yapımı üzerinedir. Beş bölümden oluşur.

Bölüm 1; Amid kentinde hükümdar sarayı için dökme pirinçten yapılmış bir kapı

Bölüm 2; Küre üzerinde bulunan, konumları bilinmeyen üç noktanın merkez noktası, bu araç yardımıyla dakik olarak saptanabilir; kullanılan dar, geniş ve diğer açılar da onunla ölçülebilir.

Bölüm 3; Alfabedeki harflerin 12’sinin yardımıyla bir sandığı kilitlemek için bir kilit

Bölüm 4; Kapının arkasındaki dört sürgüden oluşan kilit

Bölüm 5; Eşit bir saatlik süreyi uyaran güzel bir kayık

Cezerî'nin bu eseri incelendiğinde Yunan Dünyası'ndan beri bilinen prensipleri kullanmak ve geliştirmek suretiyle onun çeşitli araçlar yaptığını görüyoruz. Bu prensipler, hava, boşluk ve denge prensipleridir.

Yunan Dünyası'nda hava, boşluk ve denge prensipleri üzerine Ctesibios (M.Ö. 3. yüzyıl),5 Philon (M.Ö. 2. yüzyıl) 6 ve Heron (M.Ö. 1. yüzyıl) 7 tarafından çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalar sonucunda da çeşitli araçlar geliştirilmiştir. Bunların arasında Archimedes'i (M.Ö.287-212) de saymak gerekir.8 Bu çalışmalar çevirilerle İslâm Dünyası'na aktarılmış ve bu çalışmaları, Benû Mûsâ (9. yüzyıl), Fârâbî (874-950), Hâzînî (yaklaşık 1100'ler) ve Cezerî'nin (13. yüzyıl) çalışmaları izlemiştir. Mûsâ Kardeşler'den Ahmed'in yazmış olduğu Kitâbü'l-Hiyel (Makine Yapımı) adlı eser bu konudaki özgün eserlerden birisidir. Ahmed bu kitabında hava, boşluk ve denge prensiplerini temele alan yüz aracın tasvirini vermiştir. Bu araçlar, sihirli ibrikler, fıskiyeler, lambalar, su seviyesini sabit tutan araçlar, kaldıraç ve körüktür. Bu araçların yapımında düz, çift ve kıvrık sifonlar, şamandıra yoluyla valf kontrolü ve hava kontrol mekanizmaları kullanılmıştır.9 Yine Fârâbî de hava ve boşluk üzerine çalışmış ve konu hakkındaki görüşlerini Risâle lî-Ebî Nasr el-Fârâbî fî'l-Halâ (Boşluk Üzerine) adlı bir risâlede vermiştir.10 Hâzînî'nin ise denge konusunda yazdığı Kitâb Mizânü'l-Hikme (Bilgelik Ölçüsü) adlı kitabı oldukça önemlidir.11 Hâzînî bu kitabında su terazini olağanüstü bir denge aracı haline getirmiş ve "Mizânü'l-Câmî'" (Toplayan Terazi) adında bir terazi yapmıştır.12

Gerek Yunan çağında gerekse İslâm dünyasında kuramsal ve kılgısal alandaki bu çalışmalar Cezerî ile birlikte doruk noktasına ulaşmıştır. Cezerî, hava ve boşluğa ilişkin kuramsal bilgi vermez, ancak araç yapımındaki ustalığı konuyu ne kadar ayrıntılı bildiğini göstermektedir.

Cezerî’nin Hava, Boşluk ve Denge Prensibini Kullanarak Yaptığı Araçlardan Çeşitli

Örnekler

1. İbrikler

İçine doldurulan sıvıları istenildiği biçimde akıtabilen ibrikler, Cezerî’nin hava ve boşluğa dayanarak düzenlediği araçların başında yer alır. Cezerî Sınaât el-Hiyel’inde altı ibriğin yapımını verir. Bunlardan bazısı şunlardır;

Hükümdarın Abdest Alması İçin Otomatik Olarak Su Akıtan, Büyük Pirinç İbrikBir İbrik Hükümdarın yanına bırakılan ibriğin kapağı üstündeki kuş ötünce ördeğin gagasından su akmaya başlar. Hükümdar abdestini alır. Boşalan ibrik geri götürülür, su ile doldurulur, gerekli olduğu zaman tekrar getirilir (Resim 1).13

Tavus Kuşlu İbrik

Araç, tavus kuşu görünümünde bir ibriktir (Resim 2). Tavusun boynu baş hizasından yükselmektedir ve kuyruğu kapalıdır. İbrik abdest almak için kullanılmaktadır. Görevli kişi tavusun kuyruğundaki kapaktan suyu tavusun içine boşaltır. Kuyruğun üst kısmında yer alan yuvarlak çıkıntı çekildiğinde tavusun gagasından abdest almak için yeterli miktarda su boşalır.14

2. Fıskiyeler

Cezerî’nin, fiskiyeleri daha da geliştirmiş olduğu söylenebilir. Cezerî zamanına kadar teknik olarak Cezerî’nin fıskiyeleri kadar mükemmel fıskiyeler çok azdır. Fıskiyeler hakkında Heron ve Philon’da bilgi yoktur. Ancak, Vitrivius fiskiyeye su sağlamak amacıyla bazı borular kullandığından söz etmektedir. Daha karmaşık yapıya sahip fiskiyeler Benû Musâ’ya kadar yapılmamıştır.

Cezerî’nin yaptığı fıskiyeler, prensip olarak Benû Musâ’nınkilere benzemesine karşın teknik olarak daha üstündür. Cezerî ayrıca Benû

Musâ’nın fıskiyelerini de yapmış ve bunların hatalarını tespit etmiştir.

Cezerî’nin denge prensibine dayanarak altı adet fıskiye yapmıştır. Bunun dışında, Sınaât el-Hiyel’de, teknik olarak fıskiyelere benzeyen, fakat su fışkırtmayıp ses çıkaran dört adet de ses çıkaran araç yer alır. Cezerî’nin yapmış olduğu fıskiyelerden şunu örnek olarak verebiliriz.

İki Şamandıralı Fıskiye

Araç, suyun sağlandığı bir depo ile bir havuz içinde yer alan bir fıskiyeden oluşur. Fıskiye suyu on beş dakika süre ile bir yay gibi ve sonra bir inci çiçeği gibi fışkırtır (Resim 3).15

3. Otomatlar

İnsanda gezegen, Ay, Güneş ve yeryüzündeki canlıların hareketini yapımsal olarak taklit etme tutkusuna dayanan otomat tarihi çok eskilere uzanır. İnsan çok eski dönemlerden başlayarak doğanın canlı olduğuna inanıyor, sihir, büyü veya doğaüstü güçler yardımıyla onu harekete geçirebileceğini sanıyordu. Mağaralardaki boyanmış taşlar, tuhaf figürler ve idoller bu isteğin en eski işaretleridir. Nitekim Yunan uygarlığından önce eski Mısır mezarlarında bulunan, kolları hareket eden bebekler bu alandaki ön çalışmalar olarak kabul edilebilir. Daha karmaşık olanlarına ise eski Mısır’da rastlanmaktadır.

Yunanlılar daha karmaşık otomatlar yapmışlardır. Daedalus’un16 uçan bir kuş ve bir labirenti koruyan, onun gerisinde aşağı yukarı gidip gelen bir heykel yaptığı ve yine Tarentumlu Archytas’ın (M.Ö. 4. yüzyıl) 17 tahtadan bir kuş yaptığı, mekanik prensiplere uygun olarak inşa edilen bu kuşun uçtuğu söylenmektedir. Yunanlılarda ve onu izleyen dönemlerde otomat üzerindeki çalışmalar iki koldan geliştirildi:

İnsanları Hayrete Düşüren ve

Eğlendiren Araçlar

Hava, boşluk, su, ateş ve dengeye ilişkin çeşitli fizik prensiplerine dayanılarak inşa edilen bu tip araçlara Yu

nanlılarda rastlanmaktadır. En önemli adım Ctesibios, Philon ve Heron'un çalışmalarıyla atılmıştır.

Bu tip çalışmalar İslâm Dünyası'nda da sürdürülmüştür. Benû Musâ'nın Kitâb el-Hiyel adlı eserinde böyle örneklere rastlanır. Bunlar arasında başını su içmek için kovaya sokan at, fitili ve gaz seviyesi otomatik olarak ayarlanan gaz lambası, rüzgâra arkasını döndürerek sönmeyen lambalar sayılabilir.

Su Saatleriyle Birlikte Gelişen Otomasyon Çalışmaları

Zamanı ölçen en eski araçlar Güneş, kum ve su saatleridir. Mısırlılar gündüzleri saatleri ölçmek için Güneş'in gölge uzunluğundan yararlanıyorlardı ve bu prensibe dayanarak basit Güneş saatleri yapmışlardı. Güneş saatleri masrafsız ve güvenilirdi; ancak Güneş'in bulunmasını gerekli kılıyor, bulutlu havalarda ve özellikle de geceleri kullanımı mümkün olmuyordu. Bu nedenle su saatlerine "Horologium Hibernum" veya gece saati adı veriliyordu.

Su saatlerinin yaygın olarak kullanılmasıyla birlikte, gündüzden veya geceden geçen saatleri bildirmek için bir topun zil üzerine düşürülmesi, bir düdüğün öttürülmesi, davulcuların davullarını çalmaları, rakkaselerin raksetmesi gibi çeşitli yöntemler izlendi. Böylece su saatlerine bağlı olarak otomasyon çalışmaları büyük ilerleme kaydetti.

Otomat çalışmaları Cezerî ile doruk noktasına ulaşmıştır. Cezerî, kitabında çeşitli otomat örnekleri verir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Bir Partide Kimin İçki İçeceğine Karar Veren Otomat

Araç beş katlı bir hisar biçiminde yapılmıştır. En alt bölmede bir elinde şişe tutan, önünde bir kadeh bulunan bir cariye oturmaktadır. Onun üzerindeki bölmede dört müzisyen cariye, bunun üzerindeki ayvanda bir

dansör, en üst bölmede iki kanatlı bir kapı vardır. Hisarın üzerinde bir kubbe ve kubbenin üstünde de bir at ve sürücüsü bulunmaktadır (Resim 4).

Bu otomat toplantıya getirilip orta yere konur. Bir süre sonra cariyeler müzik araçlarını çalmaya, dansör dans etmeye, süvari dönmeye, cariye önündeki kadehe şişeden şarap doldurmaya başlar. Süvari durur; bir saki, kadehi süvarinin mızrağı ile işaret ettiği kişiye sunar. Kişi şarabı içince, tekrar kadehi cariyenin önüne koyar. Bu seremoni 20 dakikalık aralıklarla 20 kez tekrarlandıktan sonra, üst hisardaki kapının kanatları açılır ve kapıdan çıkan figürün sağ eli "başka şarap yok", sol eli ise" iki kadeh daha var" işaretini yapar.18

Abdest Almak İçin Kullanılan Tavus kuşlu Leğen

Araç, bir kaide üzerine oturtulmuş bir leğen, leğenin zemininden yükselen dört sütun ve bu sütunlar üzerinde de tavus kuşunu taşıyan iki kapılı bir hisardan oluşmuştur. Tavusun boynu yay gibi uzanmış ve gagası leğene doğrudur. Kuyruğu ise diktir. Tavusun gagasından su akar. Bu anda kapılardan biri açılır ve elinde sabun kavanozu tutan bir çocuk çıkar. Su akışı durduğunda diğer kapı açılır ve buradan da elinde havlu tutan bir çocuk çıkar (Resim 5).19

On Yaşlarında Görünen, Sağ Elinde Kadeh, Sol Elinde Gümüş Balık Tutan Çocuk

Bir saatin sekizde birine eşit bir süre geçtikten sonra balığın başı eğilir ve ağzından kadehe şarap akar. Kadeh dolunca, balığın başı tekrar yükselir, kadeh tutan el biraz aşağı iner, kral kadehi alır, içer ve figürün eline geri koyar (Resim 6).20

4. Su Saatleri

Cezerî'nin bu konuda hazırladığı araçlar oldukça ilginç ve teknoloji tarihi açısından önemlidir. Cezerî bu tür saatleri oldukça ayrıntılı bir

biçimde, hassas yapmış ve betimlemiştir. Ayrıca ayrıntılı olarak mekanizmaların yapımını vermiştir.

Fil Su Saati

Bu saat Cezerî'nin en ünlü aracıdır. Sırtında kare biçiminde bir kürsü, kürsünün köşelerindeki sütunlar üzerinde bir hisar, hisarın üzerinde küçük bir kubbe, kubbenin üstünde de bir kuş bulunan bir fil şeklindedir (Resim 7). Hisarın filin başı yönündeki tarafında bir balkon, balkonda oturan bir adam, adamın sağında ve solunda iki şahin, balkonun sütunları arasında uzanan ve üzerine iki yılan sarılmış bir mil, kürsünün orta kısmında bir yarım küre ve üzerinde elinde kalem tutan bir kâtibin oturduğu platform, platform üzerinde 7 1/2 dereceye bölünmüş bir yay, filin boynuna oturmuş, sağ elinde balta sol elinde sopa tutan bir bakıcı ve filin boynunun iki yanında iki vazo bulunmaktadır.

Kâtibin kalemi yarım saatte 7 1/2 dereceye gelince, kuş öter, deliklerden birinin yarısı beyaza döner, balkonda oturan adam sağ tarafındaki şahinin gagasından elini kaldırır, sol elini sol tarafındaki şahinin gagası üstüne koyar. Sağındaki şahinin gagasından, sağdaki yılanın ağzına bir top düşer, yılan topu filin sağ omuzundaki vazoya bırakır, filin seyisi balta ile filin başına hamlede bulunur, sopalı sol elini kaldırır ve filin başına vurur. Top filin göğsünden çıkar, karnında asılı bir çan üzerine düşerek ses çıkarır, böylece yarım saatin geçtiği bildirilir. Kâtibin kalemi derece işaretlerinin dışına gelir. Bundan sonra aynı işlemler sol taraftaki şahin ve yılan için tekrarlanır. Bir delik tamamen beyazla örtülür. Bu anda bir saat geçmiştir.21

Güneş Saatlerini Bildiren Hisarlı Su Saati

El-Cezerî'nin bu su saati (Resim 8) gece 12 ve gündüz 12'ye bölünmüş bir Güneş su saatidir. Bu saat bir astronomik saattir; yani gündüz Güneş'in gök yüzünde nerede olduğunu, hangi burçta olduğunu, Güneş ve Ay'ın gök

yüzündeki konumlarını, gündüzden veya geceden ne kadar saat geçmiş olduğunu bildirir.

Bu saat iki insan boyu yüksekliğinde bir ev biçimindedir. Alt kısmında dokuz karış yüksekliğinde, bronz veya tahta ile kapanmış bir kapı, aracın en alt kısmında, perdenin önünde iki davulcu, iki borucu, zilci figürü, perdenin iki yanında iki mihrap ve içlerinde kanatlarını açmış birer şahin ve şahinlerin önlerinde, içlerinde birer zil asılı iki vazo, iki mihrabın arasında dışbükeyliği yukarı doğru olan yarım daire biçiminde sıralanmış 12 cam disk, mihrapların üstünde bir friz ve friz boyunca hareket eden altından yapılmış bir hilâl, frizin üstünde aynı renge boyanmış tek kanatlı 12 kapı, onların da üzerinde, alttakilere paralel çift kanatlı 12 kapı daha, kapıların üstünde 12 burçtan altısının göründüğü bir pencere, onun da altında Güneş'i taşıyan bir halka, onun altında da Ay'ı taşıyan bir halka vardır.

Gün başlangıcında altın hilâl friz üzerinde muntazam bir biçimde hareketine başlar. Kapılardan birinciyi geçip, birinci ile ikinci kapı arasına gelince, üstteki kapılardan ilkinin kanatları açılır ve bir figür görünür, aynı anda alttaki kapı döner ve rengi değişir. İki şahin öne doğru çıkıp vazolara yaklaşır ve gagalarından birer topu zillerin üzerine düşürürler. Çok uzaktan bile işitilebilecek ses çıkarırlar. 6 9 ve 12. saatlerde ise bunlara ek olarak aynı anda davulcular davullarını, zilci zilini çalar ve borucular borularını öttürürler.

Gün başlangıcında Güneş hangi burçta ise, o burç hizasında ve ufuktan doğmak üzere bulunur. Yavaş yavaş Güneş'le birlikte doğmakta olan burç yükselir, karşısındaki burç ise batar.

Geceye gelince; Ay gök yüzünde göründüğü biçimde, yani hilâl ise hilâl, yarım Ay ise yarım Ay, dolunay ise dolunay biçiminde, bulunduğu burç hizasında görünür. Gecenin başlangıcından itibaren bir saat süresinde, ilk cam disk bütünüyle aydınlanıncaya kadar gittikçe büyüyen bir ışık

görülür. Altıncı ve dokuzuncu cam diskler bütünüyle aydınlandığında müzisyenler, gündüz olduğu gibi görevlerini yerine getirirler. On ikinci cam disk aydınlandığında, ki bu gecenin son saatinin sonudur, aynı işlevler tekrarlanır.22

Kayık Su Saati

Bu saat, pirinçten yapılmış, kayık biçiminde güzel bir kaptır (Resim 9). Bu kayığın orta kısmında, pirinç sütunlar üzerinde yükselen kare biçiminde bir hisar, hisarın üzerinde küçük bir kubbe vardır. Hisarın, kayığın pruvasına bakan yüzünde bir kapı bulunur. Bu kapıdan bir şahinin başı ve göğsü görünür. Sütunlar arasında karşılıklı iki kiriş vardır. Kirişlerin ortasından bir mil geçer. Bu mile bir yılanın kuyruğu sarılmıştır. Yılanın başı şahine doğru uzanmıştır. Kayığın orta kısmında kubbeye benzer bir kısım, bunun üstünde de elinde kalem tutan bir kâtibin oturduğu kürsü vardır. Kürsünün üzerinde, kâtibin çevresine 15 işaret yapılmıştır. Kalem bu işaretler üzerinde hareket eder ve işaretlerin sonuna geldiği zaman günün bir eşit saati geçmiştir. Şahin yılanın ağzına bronz bir top düşürür. Yılan alçalır ve topu kayığın pruvasındaki büyük bir zilin üzerine bırakır ve yerine döner. Kâtibin kalemi tekrar ilk işarete döner.23

5. Mumlu Saatler

Otomat yapımı açısından ilginç olan ve Cezerî’ye kadar karşılaşılmayan bir diğer grup ise mumlu saatlerdir. Sınaât el-Hiyel’de dört adet mumlu saat tasviri yer alır. Bunlardan biri örnek olarak aşağıda verilmiştir.

Mumlu Saat

Araç, üzerinde pirinç kılıfı olan bir şamdandır (Resim 10). Kılıfın dibinde bir tünek üzerinde, sırtı ve kafasının arkası kılıfa bitişik olan bir şahin vardır. Şahinin sağında, şamdanın kaidesi üzerindeki kürsüde, elinde kalem tutan bir kâtip yer alır.

Başlangıçta kâtibin kalemi onbeşe bölünmüş bir daire yayının dışında bulunur. Mum yakılır. Kâtibin kaleminin ucu ilk işaretin karşısına gelinceye kadar hareket eder. Kalem onbeş derecenin sonuna ulaştığında şahinin gagasından şamdanın kaidesine bir top düşer. Bu durumda gecenin bir saatinin geçmiş olduğu bilinir.24

6. Kan Alma Tekneleri

Cezerî'nin otomat çalışmaları arasında, hastadan alınan kanın miktarını ölçen kan alma tekneleri de yer alır. Kan alma teknelerine ilişkin Cezerî'den önce herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Cezerî, denge prensibini kullanarak dört adet kan alma teknesi yapmıştır. Birini örnek olarak verelim.

Alınan Kan Miktarının Öğrenilebildiği Kan Teknesi

Araç, bir kaide üzerine yerleştirilmiş bir leğen biçimindedir (Resim 11). Teknenin ortasındaki platform üzerinde ayakta duran bir keşiş yer almaktadır. Keşişin elinde bir âsâ vardır ve âsânın ucu 1'den 120'ye kadar işaretlenmiş olan teknenin kenarına uzanmıştır. Araç kanı alınacak kişinin önüne yerleştirilir. Kan tekneye boşaltılır. 1 dirhemlik kan teknede toplandığında keşişin elindeki âsâ ilk işarete ulaşır. Kan miktarı arttığında keşiş âsâsı ile birlikte kan miktarını göstermek üzere döner.25

7. Suyu Yukarı Çıkaran Araçlar

Bu araçlar, göl veya kuyulardan suyu yukarı çıkarmak için kullanılan araçlardır. Cezerî beş adet aracın tasvirini verir. Bunlardan birisini örnek olarak verelim.

Bir Kuyu veya Gölden Suyu Yukarı Çıkarmak İçin İnşa Edilen Bir Araç

Resim 12'de görüldüğü gibi bu araç kuyunun veya gölün içine yerleştirilen bir bina biçimindedir. Yukarıdaki hayvan döndüğünde çarklar hareket eder ve bu hareketle kaşık suya girerek bir miktar suyu yukarı kaldırır.26

8. Saray Kapısı

Cezerî'nin diğer bir önemi de Artuklu Sarayı'nın kapısını yapmış olmasıdır (Resim 13). Bu kapı 18 karış, yani dört metre yüksekliğinde ve 6 karış, yani 1.5 metre eninde dökme pirinçten yapılmış iki kanatlı bir kapıdır. Kapının orta kısmı altıgen ve sekizgen yıldız motiflerinden oluşan kafes biçimindedir.

Bu kafes, birbirlerine sarılmış yapraklarla süslenmiş küfî yazısıyla çevrelenmiştir: "Mülk, Tek ve Kadir-i Mutlak Olan Tanrınındır." Bu yazı parlatılmış biri sarı diğeri kırmızı iki yaprakla süslenmiş pirinç bir bordürle çevrilmiştir. Kanadın üst kısmında pirinç bir levha ve onun üzerinde de dökme pirinçten, olağanüstü bir işçilik ürünü olan sağlam bir yağmurluk vardır. Kapının bütün çevresi süslenmiş bir pirinç şeritle çevrilmiştir. Kapama kısmı zarif bir sütun biçimindedir.

Cezerî, ilk önce kafesi nasıl doldurduğunu anlatır. Altıgen yıldız, sekizgen yıldız, badem ve eyer biçiminde tahtadan dört tane kalıp kesilir; dört parmak uzunluğunda, başları yassı olmayan, üst kısımlarında bir hurma çekirdeği biçiminde fazlalıklar bulunan demir çiviler yapılır.

Cezerî, kapının her parçasının ayrıntılı olarak tasvirini vermediğini, geri kalanları sanatkârın el becerisine bıraktığını söyler; bu pirinç kapının masif bir kapı üzerine monte edildiğinden söz etmiş olmasa da, döküm sırasında kapının arkasında hazırladığı çivilerden, onun masif bir kapı üzerine çakılmış olduğu sonucunu çıkarmak kolaydır.

DİPNOTLAR

1 C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Suppl. I, s. 902-903; George Sarton, Introduction to the History of Science, Baltimore

1927, Cilt II, s. 632-633; Sadettin Ökten, “Cezerî”, İ. A., Cilt 7, İstanbul 1993, s. 505-506.

2 Kitap, Sevim Tekeli, Melek Dosay ve Yavuz Unat tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kitap el-Câmi beyne’l-ilm ve’lamel en-Nâfi Fî Sınaâti’l-Hiyel, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 2002; Donald R. Hill, The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices (Kitâb fî Ma’rifat al-Hiyal al-Handasiyya) by Ibn al-Razzâz al-Jazzarî, Dordrecht and Boston 1974.

3 Cezerî üzerine yapılmış olan Türkçe ve yabancı dilden eserlerin listesi için bkz.; Yavuz Unat, “Cezerî Üzerine Türkçe ve Yabancı Kaynaklar”, Bilim ve Ütopya, Ocak 2001, Sayı 91, İstanbul 2001, s. 50-51. Ayrıca bkz.; Yavuz Unat, “Cezerî Üzerine Yapılan Bazı Çalışmalar”, Bilim ve Ütopya, Ocak 2001, Sayı 91, İstanbul 2001, s. 10.

4 Olağanüstü Mekanik Araçların Bilgisi Hakkında Kitab, Tıpkı Basım, Kültür Bakanlığı Yayınları 1207, Bilim ve Teknoloji Dizisi 2, Ankara, 1990, s. 2; Hill, 1974, s. 3.

5 Hava ve boşluk üzerine kitap kaleme alan ilk bilim adamı Ctesibios, İskenderiye Mekanik Okulu’nun kurucusudur; mekanik icatlarını içeren bir kitap kaleme almış ancak bu kitap kayıp olduğu için, çalışmaları, kendisinden sonra gelen mühendislerden ve mekanikçilerden öğrenilebilmiştir. Ctesibios’un en önemli icatları arasındabasma tulumba, su orgu ve su saati bulunmaktadır.

6 Bizanslı Philon’un Mekanika Syntaxis (Mekanik Sentezi) adlı dokuz kitaplık bir eseri vardır. Philon, insanları hayrete düşüren çeşitli araçlar yapmıştır.

7 İskenderiyeli Heron, Pneumatica (Pnömatik) adlı eserinde konuyla ilgili kuramsal bilgileri verir. Heron da tıpkı Philon gibi pek çok alet

geliştirmiştir. Bunların içerisinde en çok tanınanları, ateş yakıldığında açılan tapınak kapısı, su içen hayvanlar, sihirli ibrikler ve öten kuşlardır.

8 Hidrostatik biliminin kuramsal temeli ise Archimedes tarafından M. Ö. üçüncü yüzyılın sonunda yazdığı Peri Ochoumenon (Yüzen Cisimler Üzerine) adlı yapıtta ortaya konmuştur. Sifonlar, su saatleri, suda yüzen araçlar daha önce kullanılıyordu. Ancak Archimedes kuramsal temeli oluşturdu ve ona sağlam matematiksel bir temel sağladı. Böylece Archimedes, matematiksel mekaniği yarattı ve Euclidesçi tavır içerisinde mekanik ilkelerini geliştirdi.

9 Bkz., Donald Hill, The Book of Ingenious Devices (Kitâb al-Hıyâl) by the Banû (Sons of) Mûsâ bin Shâkir, London 1979. (Kitâb el-Hiyel 1990 yılında Atilla Bir tarafında tekrar İngilizce'ye çevrilmiştir; bkz., Atilla Bir, The Book of "Kitâb al-Hiyal" of the Banû bin Shâkir, İstanbul 1990.).

10 Bkz., Necati Lugal, Aydın Sayılı, Ebu Nasr el-Farabi'nin Halâ Üzerine Makalesi, Ankara 1951.

11 Kitâb Mizân el-Hikme'nin önemli bir kısmı N. Khanikoff tarafından yayımlanmıştır (Bkz., Carl Brockelmann, Geschihte der Arabischen Litteratur, Leiden 1937-1949, Cilt I, s. 494; S., I., s. 902; E. Wiedemann, "Hazini", İA, Cilt 5, İstanbul 1950, s. 414).

12 Cezerî'nin yaptığı aletlerin teknoloji tarihindeki yeri ve Cezerî'den önce bu türde araç yapanlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.; Cezeri, el-Câmi beyne'l-ilm ve'lamel en-Nâfi Fî Sınaâti'l-Hiyel, Sevim Tekeli, Melek Dosay ve Yavuz Unat, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2002; Yavuz Unat, "Teknoloji Tarihinde Cezerî'nin Öncülleri", Bilim ve Ütopya, Ocak 2001, Sayı 91, İstanbul 2001, s. 12-18.

13 Cezerî, Kitap el-Câmi beyne'l-ilm ve'lamel en-Nâfi Fî Sınaâti'l-Hiyel, Sevim Tekeli, Melek Dosay ve Yavuz Unat, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 2002, s. 158-161.

14 Cezerî, s. 166-167.

15 Cezerî, s. 196-197.

16 Daedalus M. Ö. IV. yüzyıl başlarında yaşamış olan Yunan mitolojik mimar ve heykeltıraşıdır. Girit Minos'u için labirent, Pasiphae için tahtadan bir inek ve Argonauts'u kovan bronz bir adam yapmış olduğu söylenir.

17 Tarentum'da doğmuş olan ünlü matematikçi, eğitimci, filozof, general ve devlet adamıdır. Platon'un çağdaşı ve arkadaşıdır. İlk defa mekaniği matematiğe uygulayan kişidir.

18 Cezerî, s. 117-126.

19 Cezerî, s. 182-185.

20 Cezerî, s. 144-146.

21 Cezerî, s. 59-79.

22 Cezerî, s. 3-38.

23 Cezerî, s. 49-58.

24 Cezerî, s. 102-105.

25 Cezerî, s. 168-170.

26 Cezerî, s. 216-217.

KAYNAKLAR

Aslanapa, Oktay, Anadolu'da İlk Türk Mimarisi, Başlangıç ve Gelişmesi, Ankara 1991.

Bir, Atilla, "Al-Cazari a Medieaval Engineer at Artukid Capital Diyarbakır, " Turkish Review Quarterly Digest, 1987, s. 33-43.

Bir, Atilla, The Book of "Kitâb al-Hiyal" of Banu Musa bin Shakir, İstanbul 1990.

Bir, Atilla ve Mahmut Kayral, "Cezerî'nin Döneminin Doruğu Olan Mekanik Düzenekleri", Bilim ve Ütopya, Ocak 2001, Sayı 91,

İstanbul 2001, s. 31-47.

Brunet, Pierre, Aldo Mielli, Historie Des Sciences Antiquité, Payot/Paris 1935.

Carra de Vaux, Le Livre des appareils pneumatiques et des machines hydrauliques par Philon de Byzance, édité d'aprés les versions arabes d'Oxford et de Constantinople et traduit en français, Notices et exraits des Mss., t. 38, 211p., Paris 1902.

Carra de Vaux, Les penseurs De L'Islam, Cilt II, Paris 1921.

Cezerî, Olağanüstü Mekanik Araçların Bilgisi Hakkında Kitap, Tıpkı Basım, Kültür Bakanlığı Yayınları 1207, Bilim ve Teknoloji Dizisi 2, Ankara 1990.

Cezerî, El-Câmi Beyne'l-İlm ve'l-Amel en-Nâfi Fî Sınaâti'l-Hiyel, Hazırlayanlar: Sevim Tekeli, Melek Dosay ve Yavuz Unat, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2002.

Çeçen, Kâzım, "El-Cezeri'nin Su Saatinin Rekonstrüksiyonu, " I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, İTÜ, 14-18 Eylül 1981, s. 321-337.

Çeçen, Kâzım, "El Cezerî'nin İTÜ'de Yapılan ve Çalıştırılan Su Saati", Bilim ve Ütopya, Ocak 2001, Sayı 91, İstanbul 2001, s. 48-49.

Coomaraswamy, A. K., The Treatise of al-Jazari on Automato, Museum of Fine Arts, Boston 1924.

Drachmann, "Ktesibios, Philon and Heron; A Study in Ancient Pneumatics, " Acta Historica Scientiarum Naturalium et Medicinalium, 4, Copenhagen 1948.

Drachmann, A. G., The Mechanical Technology of Greek and Roman Antiquity, Copenhagen, Madison, Londra 1963.

Ebü'l-İzz Cezerî Kongresi, Erciyes Üniversitesi, Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri, 14 Mart 1986.

Ecnebi, Kas-m, al-Jamî'bayn al 'ilm wa'l-'amal al-nafi' fî s-na'at al-hiyal, Arabic text edited by Ahmad Y. al-Hasan, Institute for the History of Arabic Science, Halep 1979.

Hill, Donald R., The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices (Kitâb fî Ma'rifat al-Hiyal al-Handasiyya) by Ibn al-Razzâz al-Jazarî, Dordrecht ve Boston 1974.

Hill, Donald R., The Book of Ingenious Devices (Kitâb al-Hıyâl) by the Banu (sons of) Musa bin Shakir, Londra 1979.

Lugal, Necati; Sayılı, Aydın, Ebu Nasr il-Farabi'nin Halâ Üzerine Makalesi, Ankara 1951.

Nalân Mahsereci, “12. Yüzyılda Yaşamış 'Otomasyonun ve Robotun Atası' Türk Bilgini Ebû'l-İzz el-Cezerî”, Bilim ve Ütopya, Ocak 2001, Sayı 91, İstanbul 2001, s. 6-11.

Needham J., (Wang Ling ve D. J. Price ile), Heavenly Clockwork, Cambrige 1960.

Needham, J., “The Pre-Natal History of the Steam Engine, ” Transactions of the Newcomen Society, 35, 1900, 1962-63.

Ökten, Sadettin, “Cezerî, ” TDV İA, Cilt 7, İstanbul 1993.

Price, Derek J. De Solla, “Automata in History, Automata and the Origins of Mechanism and Mechanistic Philosophy, ” Technology and Culture, Cilt V, No 1, 1964.

Sarton, George, Introduction to the History of Science, Baltimore 1927.

Schmidt, W., “Liber Philonis de Ingeniis Spiritualibus, ” Heronis Alexandrini Opera, Cilt I, s. 458-489, Leibzig 1899.

Schmidt, W., Pneumatica et automata, Heronis Alexandrini opera quae supersunt omnia, Cilt I, Leipzig 1899.

Tekeli, Sevim, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin Gazi Topdemir, Yavuz Unat, Ayten Aydın Koç, Bilim Tarihine Giriş, Üçüncü

Baskı, Nobel, Ankara 2001.

Tez, Zeki, Bilim ve Teknikte Ortaçağ Müslümanları, Ankara 2001.

Unat, Yavuz, “Cezerî Üzerine Yapılan Bazı Çalışmalar”, Bilim ve Ütopya, Ocak 2001, Sayı 91, İstanbul 2001, s. 10.

Unat, Yavuz, “Teknoloji Tarihinde Cezerî’nin Öncülleri”, Bilim ve Ütopya, Ocak 2001, Sayı 91, İstanbul 2001, s. 12-18.

Unat, Yavuz, “Cezerî’nin Yapıtı”, Bilim ve Ütopya, Ocak 2001, Sayı 91, İstanbul 2001, s. 18-23.

Unat, Yavuz, “Cezerî Üzerine Türkçe ve Yabancı Kaynaklar”, Bilim ve Ütopya, Ocak 2001, Sayı 91, İstanbul 2001, s. 50-51.

White, Lynn, Medieval Tecnology and Social Change, Oxford 1962.

Osmanlılar Zamanına Ulaşan Selçuklu Medreseleri ve Müderrisleri / Yrd. Doç. Dr. Zeki Atçeken [s.576-584]

Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi / Türkiye

Türklerin Konya şehriyle ilk tanışmaları 1067 yılında Alp Arslan'ın meşhur komutanlarından Afşin Bey'in yağması sırasında oldu. Bilahare Anadolu fatihi Kutalmışoğlu Süleyman Şah, Konya'yı Martavkusta'dan aldıktan sonra yoluna devam ederek karargâhını İznik şehrinde kurdu. Fakat Orta Çağ'ın şüphesiz en önemli olaylarından biri olan Haçlıların Iznik'i ele geçirmeleri üzerine Konya, I. Kılıçarslan tarafından Anadolu Selçuklu Devleti'ne başkent yapıldı (1098).

Sultan I. Mesud, Haçlı tahribinden sonra devlete eski kudretini kazandırmak için çok çalıştı. Tam bu sıralarda patlak veren II. Haçlı Seferi'yle (1147) Anadolu tekrar heyecanlı günler yaşadı. Fakat Anadolu'dan geçemeyen bu Haçlılar, ilk defa yurdumuzdan "Turquie" olarak söz ettiler. II. Kılıçarslan zamanında ise III. Haçlı Seferi'nin (1189) Alman Friedrich Barbarossa kolu, Anadolu'dan geçmeye kalktı. Konya'yı tahrip eden Barbarossa, Silifke yöresinde boğuldu. Askerleri binbir müşkilatla Antakya'ya ulaşabildiler (1190).

Anadolu, bu hadiselerden sonra büyük bir yükseliş sürecine girdi. Yolları süsleyen kervansaraylar, ticaretin giderek gelişmesi, denizlerde fethedilen limanlar hayat seviyesini bir hayli yükseltti. Anadolu'da imar faaliyetleri hızlandı. İlme verilen değer, bilhassa başkent Konya'da kendini gösterdi. Devlet büyükleri adım başı medrese yapımına hız verdi. Uluğ Keykubad zamanında Konya'yı teşrif eden Bahâeddin Sultan Veled, bu mukaddes beldeye ayrı bir ruh kazandırdı. Konya ilim adamlarının,

sanatkârların, dervişlerin uğrak yeri oldu. Yani Batı için karanlık olan Orta Çağ, Doğu'da Müslümanlar için fevkalade aydınlık idi.

Ne var ki Sultan I. Alaeddin Keykubad'ın ölümünden sonra geride kalan oğlu kendisi gibi kudretli değildi. Basiretsizliği sebebiyle Moğollarla Kösedağ'da karşılaştı (1243). Selçuklu öncülerinin yenilmesi üzerine geriye çekilen Sultan, savaşın da kaybedilmesine yol açtı. Artık Anadolu bundan sonra Moğolların manevî baskısı altındaydı. II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümünden sonra çocukları II. Alaeddin Keykubad, II. İzzeddin Keykavus ve IV. Kılıçarslan'ı Celaleddin Karatay büyük bir maharetle idare etti. Devlet 1277 yılına kadar, Moğol baskısına rağmen yükselişini sürdürdü. Fakat aynı tarihte Karamanoğlu Mehmed Bey'in Cimri (Gıyaseddin Siyavuş) ile Konya'ya sahip olması (1277), Moğolların bizzat idareyi ellerine almalarına sebebiyet verdi. Nihayet varlıklarıyla yoklukları bir olan sultanların idareye sahip olamamaları, devletin yıkılışını hızlandırdı. Sonunda 1308 veya 1318'de Anadolu Selçuklu Devleti çökerken, toprakları üzerinde 16 beylik ortaya çıktı. Bu beyliklere Moğollar söz geçiremediler. İçlerinde yıldızı parlayan ve istikbal vaad eden beylik tabii ki sadece Osmanoğulları idi. Konya, Anadolu Selçuklu Devleti'ne başkent oluşundan yıkılışına kadar hareketliğini devam ettirdi. Moğolların ağır baskılan karşısında insanların ümitsizlik ve tedirginliklerine Hz. Mevlâna ve Şeyh Sadreddin-i Konevi'nin varlığı büyük teselli oldu. Fakat bu iki zatın ölümünden sonra (1272-1273) Anadolu insanının yüzü bir daha gülmedi.

Felsefenin çok hareketli oluşu ve sultanların da bizzat bu felsefe münakaşalarına ilgi götermesi Konya'da ilim alanını canlı tutuyordu. Bir yanda medreseler, bir yanda zaviyeler bir yanda da sultan saraylarındaki ilmî münakaşalar, ilim dünyasının dikkatini Konya'ya çekiyordu. Bu havaya, tarikatların çalışması da ayrı bir çeşni katıyordu. Bu

yüzden Konya, meşhur âlimlerin uğrak yeri haline gelmişti. İşte Konya'da açılan medreseler, böyle bir ilim alanının mahsulleri olarak tezahür etti.

Medrese Tâbiri ve İlk Medreseler

"Medrese" kelimesi Arapça "derase" kökünden olup 'Talebenin ilim öğrendiği yer" manasına gelir. Umumî, anlamda ise sıbyan mektebinin üstünde eğitim ve öğretim yapılan tahsil müesseseleridir.1

Bilindiği üzere İslâm'ın ilk emri "oku"dur. İlim adına bu kutsal emre büyük önem veren Müslümanlar, toplu eğitim ve öğretim yapmaya başladılar. Nitekim toplu öğretim yapılan ilk yer Erkam bin Ebu'l-Erkam'ın evidir.2

Daha sonra cami ve mescidler okul görevi yapmaya başladılar. Hz. Peygamber (S.A.V.) camide oturur ve etrafında halkalanan cemaatı aydınlatırdı.3

İmam-ı Azam Ebu Hanife ve İmam-ı Malik hazretleri de derslerini hep camilerde verdiler. İhtiyaçların zamanla artması ve cemiyetlerin dağılmaya başlaması üzerine, Emeviler Dönemi'nde (661-750), çocuklar için müstakil mektepler açılmaya başladı. Bu tür mekteplere "küttap" veya "mektep", öğretmenlerine ise "muallim"4 deniyordu. Bu mektepler camilerden ayrıldılar. Artık camiler yüksek tahsil yapılan yerlerdi. Buralarda din eğitimin yanında her çeşit müsbet ilimler de okutuluyordu.

Genel anlamda ve resmi sarayın dışında, herkese açık ilk okuma ve araştırma enstitüsü veya akademisi ise Abbasi Halifesi Memun (813-833) zamanında Zerdüşt okullarının ilhamıyla Bağdat'ta kurulmuştur (832). "Beytü'l-hikme" denilen bu müessese bir anlamda ilk medresedir. Ancak ismi medrese değildir. Beytü'l-hikmelerde Arap, Yahudi ve Hıristiyan ilim adamları beraber çalışıyorlar; Yunan, Hint ve eski İran kültürüne ait

kaynakları tetkik ediyorlar, Aristo ve Eflatun gibi birçok mütefekkirin eserlerini Arapçaya çeviriyorlardı. Bu devir Mutezile fırkasının faaliyetlerinin en çok arttığı zamandır. Hatta Mutezile'nin görüşleri Abbasî Devleti'nin zorla resmî mezhebi haline getirilmiştir.

Yine bu devirde Bağdat'ta "Beytü'l-ilim" ve "Darü'l-ilim" adıyla açılan müesseseler, asıl medreselerin doğuşunda müessir olmuşlardır.5

Abbasîler zamanında eğitim yerleri için henüz "medrese" tabiri yoktur. Bu tabir ilk defa IX. asırda kullanılmaya başlamışsa da, medreselerin resmî bir teşekkül olarak devlet eliyle kurulması X. asırda Karahanlılar (840-1211/2) zamanında olmuştur. Müslüman tarihçiler medresenin tarihini yazmakta zorlanmaktadırlar. İlk medresenin Nizamü'1-mülk tarafından kurulduğu ileri sürülürse de el-Makrizî ve el-Suyûtî, bundan daha önceleri de medreselerin varlığından söz ederler. Bilhassa camide esaslı bir şekilde tedrisat yapılan Nişabur'da, medreseler açılmıştır. Bunlardan dördü meşhurdu.6 Gerçekten Nizamülmülk'ten önce Gazneli Mahmud (998-1030) Gazne'de ve kardeşi Nasr da Nişabur'da (1033) medrese açmışlardır.7

Medrese adını taşıyan ilk eğitim ve öğretim müesseselerinin Merv ve Nişabur çevrelerinde açılma sebeplerini eski Uygur Türklerine ait Budist viharalarının tesirlerine bağlayan tarihçiler de vardır. Medreseler umumiyetle bir dersane ve etrafında yeteri kadar talebe hücrelerinden meydana gelmektedir. Medreseyi açanın anlayış ve malî gücüne göre imaret, kütüphane, hamam… gibi ilaveler de yapılırdı. Medrese ister bir hayırsever, isterse bir devlet adamı tarafından yapılmış olsun, ders okumak ve ilim tahsil etmek için yapıldığından yaptıranın kafasında kendine göre bir program mevcuttu. Onu medresenin vakfiyesine yazdırmayı ihmal etmezdi. İslâm dünyasındaki ihtisas medreseleri, farklı hizmet sahaları bakımından üç grupta toplanır:

1. Daru'l-hadisler,

2. Darü’t tıplar,

3. Daru’l-kurralar,

Daru’l-kurralar Anadolu Selçukluları ve Karamanoğulları topluluğunda “daru’l-huffaz” adını almışlardır. Büyük Selçuklu Devleti’nin kurucusu Tuğrul Bey, daha Nişabur’a ilk geldiği zaman Saraçla Pazarı’nın yakınında bir medrese inşa edilmesini istemişti. Ayrıca Vezir Amidülmülk Kündurî de Merv’de bir medrese inşa ettirmişti.8

Selçuklular zamanında büyük bir üne kavuşan ve pek çok ilim adamı yetiştiren ve aynı zamanda Mutezile’nin bozuk düşüncesini ilimle çürüten meşhur Nizamiye Medresesi’nin Bağdat’ta inşası 1067’de tamamlanmıştır.9 Daru’l-ilim adlı müesseseler ise sunnî inancı kuvvetlendirmek için açılmışlardır ki bunların en meşhuru Bağdat Nizamiye Medresesi’dir.

Konya Selçuklu Devri

Medreseleri

Örneklerini Büyük Selçuklu devleti’nde Melikşah’ın Veziri Nizamülmülk’ün Tus’ta, Bağdat’ta yaptırdığı eyvanlı medreselerden alan, zamanının üniversiteleri mahiyetindeki medreselere Anadolu Selçukluları da çok önem vermişlerdir. Konya’da sık sık bu güzel yapılara rastlamak insana ayrı bir ferahlık ve gurur vermektedir. Bir ülkenin mührü üzerindeki tarihi yapılardır ve bilhassa eğer bunlar ilimle alakalı olursa…

Avluya açılan dört büyük eyvanlı Asya medreseleri örneği, Selçuklular Devri’nde de muhafaza edilerek tatbik edilmiştir. Bu arada iklim şartları da göz önünde tutularak medrese yapımında iki tip ortaya çıkmıştır.

Bunlar:

1. Açık avlu medreseler,

2. Kapalı, kubbeli medreselerdir.10

Anadolu Selçuklu medreseleri genellikle tek katlıdır. Ancak Sırçalı Medrese’de olduğu gibi iki katlı olanı da mevcuttur. Eyvan sayıları belli

değildir. Eyvanlar sivri, beşik tonoz örtülü; ana eyvanın yanlarındaki odalar ise umumiyetle kubbelidir.11

Vakfın gaye ve imkânlarına göre Selçuklu medreselerinde Kur'an, Hadis, Tefsir gibi dinî ilimler yanında tıp, fıkıh ve astronomi gibi, müsbet ilimler de okutulmuş, her ilim için ayrı medreseler yapılmıştır.12

Tıp öğretimi darüşşifalarla birlikte bulunan medreselerde yapılırdı. Nitekim Konya Alâeddin Daruşşifası'nın yanında da bir medrese mevcuttu.13

Konya medreseleri, Anadolu Selçuklu Türkleri, Hanefi mezhebinden oldukları için, Sünnî akidelerin ve bilhassa Hanefî fıkhının öğretim yerleri idi. Medreseler çok zengin vakıflarla donatıldıklan için, hem öğrenciler, hem de çalışanları katiyyen maddî bir sıkıntı çekmiyorlardı.

Konya medreselerinde ortalama 20-40 öğrenci bulunuyordu.14

Selçuklu medreselerinin bazıları Osmanlı devrine intikal etmeden yıkılıp yok olmuşlardır. Bazıları Osmanlılar zamanına ulaşmış, bu devirde hizmet yapmış fakat zamanımıza gelememiştir. Günümüze ulaşanlar ise geçirdikleri tamirlerle ancak ayakta kalabilmişlerdir. Şer'iyye Sicillerinde bu hususu gösteren pek çok tamirat kaydı mevcuttur. Bugün Konya'mızı süsleyen, bu tarihî yapılar tarihten günümüze sanki birer mesaj taşır gibidir.

Yapılış Tarihlerine Göre Konya Selçuklu Medreselerine Kısa

Bir Bakış

1. İplikçi (Altun Aba) Medresesi

Konya'da inşa edilen ilk medresenin Altun Aba Medresesi olduğu söylenir. 1200 yıllarında15 II. Rükneddin Süleyman Şah'ın (1196-1204) sipehsalarlarından Şemseddin Altun Aba16 tarafından yaptırılan medrese, vakfiyesinde görüleceği üzere mütevelli olarak "İplikçi oğlu"nun tayin edilmesinden dolayı, İplikçi Medresesi olarak şöhret yapmıştır.17

Hz. Mevlânâ'ya giden ana caddede ve İplikçi Câmii'nin güney bitişiğinde yer olan Altun Aba Medresesi, ortasında büyük bir kubbesi bulunan kapalı medrese tipinde idi.18

Sultanü'l-ulemâ Bahaeddin Veled Konya'ya teşrif ettiği zaman (1228), Konya'da Sultan sarayına misafir olmayı reddedip Altun Aba Medresesi'ne inmiştir. Bu hususta Eflaki şu bilgiyi verir: "Sultan'ın niyeti Sultanü'l-ulemâyı kendi sarayında ağırlamak ve onu orada misafir etmekti. Mevlâna Baha Veled kabul etmedi ve imamlara medrese, şeyhlere hankâh, emirlere saray, tüccarlara han, başıboş gezenlere zaviyeler, gariplere kervansaraylar münâsiptir… buyurup Altun Aba Medresesi'ne indi".19 Eflâkî, Konya'da o zamana kadar Altun Aba Medresesi'nden başka bir medrese olmadığını da bildirir.

Altun Aba Medresesi zengin vakıflara sahipti.

Medresenin banisi Şemseddin Altın Aba devleti ele geçirip sultanlığını ilân etmeye çalışan Emîr-i Mimar Sadeddin Köpek tarafından öldürülmüştür.20

İplikçi Medresesi'ne 1907 yılına kadar müderris tayini yapıldığı Şer'iyye Sicil kayıtlarıyla sabittir.21 Fakat ne zamana kadar tedrisata devam ettiği bilinmiyor. Tekkeleri kapatan kanunun yürürlüğe ginmesinden sonra (3 Mart 1924) tamamen kapatılmıştır.

İplikçi Medresesi'nden bugün sadece küçük bir kümbet mevcuttur.

2. Lala Ruzbe Medresesi

Adı geçen medrese, zamanımıza ulaşamayan eserlerdendir. Konya'nın İç Kalesi (Ahmedek) içinde ve hankâhının bitişiğinde yer alan bu medrese I. Alâeddin Keykubad'ın muhtedi Lalası Ruzbe tarafından yaptırılmıştı. Horozlu Hanı da bu şahsındır.22 Konya Osmanlılara geçtiği zaman harap olduğu için geliri Hz. Mevlâna evkafına katılmıştır.

3. Gühertaş (Molla-i Atik) Medresesi

Medrese Konya’nın Çifte Merdiven mahallesinde Seyfiyye Kümbeti’nin batısında idi.23 Eflâki’nin verdiği bilgiye göre medreseyi “Dizdar” lakaplı Emir Bedreddin Gühertaş, Sultanü’l-ulemanın isteği üzerine, onun çocukları için yaptırmıştır. (1232).24 Burası daha sonradan Hz. Mevlâna’nın hankâhı olmuştur. Zamanımıza kadar gelmediği için mimarî durumu hakkında bilgimiz yok denecek kadar azdır.

4. Tacü’l-Vezir Medresesi

Tacü’l-vezir Medresesi, Konya Fuarı’nın kuzeye açılan kapısının sağında, halen ayakta bulunan türbenin bitişiğinde idi. Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev’in 1246 zamanının vezirlerinden Tacüddin Ahmed tarafından 1239’de yaptırılmıştır.25

1969 yılında, bir yanında kışlık dershane diğer yanında türbe bulunan ana eyvanın duvarları halen ayakta idi. Medrese kapı itibariyle tamamiyle bir Selçuklu medresesi tipini andırıyordu. Büyük portaldan sonra avluya girilirdi. Avlunun iki yanında odalar yer alıyordu. Solda üstü kubbeli bir oda, sağ tarafta da vâkıfın türbesi bulunuyordu.26 Bugün Tacü’l-Vezir Külliyesi’nden sadece türbe ayaktadır.

5. Şeref Mesud Medresesi

Bu medrese, Konya’nın Ak-Câmi mahallesinde idi.271239 yılında Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında Şerefşah oğlu Mesud tarafından yaptırıldığı28 Uluırmak Ali Hoca mahallesinde Hoca Ali Mescidi cephesine yerleştirilen kitabeden anlaşılmaktadır.29 Bu kitabede medresenin bir parçası olarak yaptırılan hankâhın fakîh ve sofilere tahsis edildiği bildiriliyor.30 Bugün yeri dahi kaybolmuş bulunan medresenin mimarî durumunu açıklamak çok zordur.

6. Büyük Karatay Medresesi

Medrese, Konya’nın Ferhuniye mahallesinde Alâeddin Köşkü’nün karşısındadır. Hemen tak kapısının zerafetiyle dikkat çeken bir Selçuklu abidesidir. Emîr Celâleddin Karatay tarafından 1251 yılında yaptırılmıştır.

İ. Hakkı Konyalı, “Konya’daki Selçuklu eserlerini iri taneli bir inci tesbihine benzetirsek, Karatayî Medresesi onun pırlanta imâmesidir şeklindeki ifadesiyle, medreseye olan hayranlığını belirtir.31

Bir sanat şaheseri olan kapının çerçevesini ve üstündeki sathı, üç taraflı som mermerden kitabeli bir süs çevirir. Kitabe on parça taş üzerine Selçuk sülüsü ile tek satır halinde yazılmıştır.32 Konya Rehberi’nde ise medresenin tak kapısı hakkında şu ifadeler yer alır: “Bu medresenin kapısı tenasübün fevkaladeliği, gök ve beyaz mermerin nizam ve irtibatındaki maharet ve üzerlerinde husule getirilen kabartma ve tezyinat cidden dikkat çeker ve hayret uyandırır”.33

Mimar Kemaleddin de bu tak kapı hakkında hayranlığını dile getirir.34

Medresenin vakfiyesi 1253’te tanzim edilmiş olup, şarta göre, buraya devam eden talebe dört sünnî mezhepten birine mensup olabilecektir.35

Zengin vakıfları olan medresenin banisi Celâleddin Karatay, kendisini ibadetten alıkoyar düşüncesiyle hiç evlenmemiş, Karatay ailesi, kardeşi Kemaleddin Rumtaş’tan türemiştir.

Medresede 1908 yılına kadar tedrisat yapıldığı, şer’iyye sicil kayıtlarıyla sabittir. Zaman zaman tamirat gören medrese bugün “Çini Eserler Müzesi” olarak görev yapmaktadır.

7. Küçük Karatay (Kemaliye) Medresesi

Akıncı mahallesinde, Büyük Karatay Medresesi’nin doğusunda ve yol aşırı tam karşısındadır.

Celâleddin Karatay’ın kardeşi Kemaleddin Rumtaş tarafından yaptırılan bu eserden günümüze kalan tek hatıra tonozu çökmüş bir eyvanın hüzünlü

görünümüdür. Bugün rektörlük tarafından kitap satış yeri olarak kullanılmaktadır.

8. Kadı Hurremşah Daru'l-Hadisi

Eser Şeyh Sadreddin-i Konevî mahallesinde ve Sadreddin-i Konevî Türbesi yakınında idi. Bu darü'l-hadisi,36 yaptıran Kadı Hurremşah, Konya kadılar kadısı Ebu'l-meali Ahmed'in babasıdır.37 Daru'l-hadis yıkılmış bulunduğundan mimarî özelliği bilinmiyor.

9. Seyfiyye Medresesi

Rektörlüğün doğusunda. Çifte Merdiven mahallesi'nde idi.38 Sultan II. İzzeddin Keykavuszamanında Celâleddin Karatay'ın küçük kardeşi Seyfeddin Karasungur tarafından yaptırılmış olduğu tahmin ediliyor.39 Bugün yerinde sadece bir kümbet kalmıştır. Hatta kümbetin yakınında bulunan bir bakkala, bu eser hakkında bilgi sorduğumda bana; "Abi herhalde Yunanlılardan kalmış bir esermiş" dediğine hayretle şahit olmuştum. Karasungur'a ait bulunan bu türbenin etrafında vaktiyle bir takım hücrelerin bulunduğu bazı izlerden anlaşılmaktadır.

10. Nizamiye Medresesi

Konya'nın Kürkçü mahallesinde, İş Bankası'nın on beş yirmi metre kadar doğusunda köşe başında idi. III. Murad zamanındaki tahrir defterlerine göre, bu ilim müessesesi, Emir Nizameddin Ebi'l-Hasan Ali İbn-i il-Almış bin İdris tarafından 1237'de yaptırılmıştır.40

Nizamiye Medresesi günümüze kadar ulaşamadığı için mimari özelliği de bilinmiyor. Ancak Evliya Çelebi Konya'ya geldiği zaman medreselerin en meşhurunun Nizamiye Medresesi olduğunu yazar.41

Nizamiye Medresesi kubbeli, kârgîr, gösterişli ve Şark âleminde çok meşhur bir ilim yeri idi. Son zamanlara kadar ayakta kalan büyük kubbesiyle, kuzey ve batı yönündeki tak kapısı 1931 yılında yıkılmıştır. Tak kapısının ve kitabesinin bazı kısımları ile bir kemeri Konya Müzesi'ndedir.

Eserin Keluk bin Abdullah tarafından yapıldığına dair medresenin batı tarafında bir kitabe vardı.42

Konya Rehberi de bu medreseyi kıymetli eserler arasında göstermiştir.43

11. Atabekiye (Atabey-Ağazade)

Medresesi

Medrese Çifte Merdiven mahallesinde Kadı İzzeddin Camii'nin karşısında idi. Medreseyi Yaruk İnaloğlu Sevinçoğlu Atabey Aslandoğmuş, takribi 1256 yılından sonra yaptırmıştır.44 Medreseye Koçbekir Ağazade'nin torunu Ebubekir Sami Efendi müderris olduktan sonra, medrese "Ağazade Medresesi" olarak da anılmıştır.45 Medresenin kitabesi bulunmadığından, mimarı bilinmiyor.

Medrese zamanımıza ulaşmamıştır. Ancak 1900 yılında harap olan medresenin son şeklinin kerpiç olduğu46 biliniyor. Ayrıca medresenin diğer medreselerde olduğu gibi yanında bir de mescidi bulunduğu şer'iyye sicil kayıtlarından anlaşılıyor.47

Atabekiye Medresesi, devrine uygun muhteşem bir törenle açılmış ve törende Konya'nın ve zamanın büyüklerinden Hz. Mevlana, Şeyh Sıracaddin-i Urmevî, Muineddin Süleyman Pervane ve diğerleri bulunmuştur.48

Medresenin vâkıfı , II. İzzeddin Keykavus zamanında emîr-i ahur iken, birçok isyanları bastırmış ve üç kardeşin beraberce devleti idare etmelerine büyük yardımcı olmuştur. Moğollara düşmanlığı ile tanınmıştır. Ölüm tarihini İbn Bibi 1256; Aksariyî ise 1258 olarak belirtir.49

Bugün bu eserin yerinde Ata Petrol tesisleri bulunmaktadır.

12. Pamukçular (Penbe Furuşan)Medresesi

Bu medresenin mahiyeti iyi anlaşılamamıştır. Eflâki'ye göre Pamukçular Çarşısı'nda50 İplikçi Camii civarında dam örtülü bir medrese idi.51

Eflâki, Hz. Mevlana ile Şems-i Tebrizi'nin buluşmalarını52 anlatırken, Mevlâna'nın "Penbe Furuşan" Medresesi'nden çıkıp, rahvan katırla yoluna devam ederken Şems-i Tebrizi ile buluştuklarını ve Şems'in elinden tutarak kendi medresesine gördüğünü yazar.53

Pamukçular Medrese'nin Altun Aba Medresesi'nin diğer bir adı olması ihtimali de vardır.54 Çünkü Hz. Mevlana, Konya'da dört muteber medresenin müderrisi idi. Bunlar, Altun Aba, Gühertaş, Akıncı ve Kadı İzzeddin medreseleri idi. Altun Aba Medresesi fetva makamı idi. Babası Sultant'l-ülema ölünceye kadar bu medresede oturmuşlardı. İşte Altun Aba Medresesi'nin bu yüzden Pamukçular Medresesi olma ihtimali yüksektir.55

13. İnce Minareli Darü'l-hadis Medresesi

Bu görkemli yapı, Alâeddin Tepesi'nin batısında, Beyhekim mahallesindedir. Selçuklu Veziri ve "Ebu'l-hayrat" lakaplı Sahib-ata Fahreddin Ali tarafından, takribi 1264 yılında yaptırılmıştır. Mimarı Keluk bin Abdullah'tır.

Daru'l-hadis'in "Türk tezyinatının en parlak, mükemmel ve orijinal bir numunesi"56 olduğu belirtilen ve kubbe başlangıcı hizasına kadar çıkan tak kapısı doğu yönündedir. Selçuklu Sarayı'nın Bab-ı Sultan denilen kapısı da onun önünden geçen yola açılırdı.57

Daru'l-hadis Medresesi kapalı tiptedir. Yüksek ve ferah kubbesinin örtüğü sahanlıkta, Karatay Medresesi'nde olduğu gibi bir havuz vardı. Salonun sağ ve sol tarafında bulunan nişler talebe odalarına açılan kapılara aittir.

Medreseye ismini veren ince minaresi ise, sırlı tuğlalı minarelere en güzel bir örnektir. Minare çifte şerefeli olup kapıları batıya açılırdı. İki şerefe de istalaktitli birer sepetleme üzerine dayanmakta ve kenarlarında taş korkuluklar bulunmakta idi.58

Minarenin aşağıdaki şerefesi hemen hemen kubbe ile aynı seviyede bulunuyordu. Öteki şerefe ise iki kat daha yüksekti.59 27 Kasım 1901 Çarşamba günü minareye isabet eden iki yıldırım ile hem minarenin birinci şerefesi yıkılmış hem de mescidin kubbesi yara almıştır.60

Medrese'nin vâkıfı olan Sahip Ata aslen Konyalı61 olup mahlası Fahreddin'dir. II. İzzeddin Keykavus'a vezirlik yaptıktan sonra III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in de veziri olmuştur. Meşhur Cimri olayında iki oğlunu birden kaybetmiş, 1281 yılında Akşehir'in Nadir köyünde vefat etmiştir. Cesedi mumyalanarak Konya'daki türbesine defnedilmiştir.62 Çok zengin ve hayırseverdi. Ilgın, Akşehir, İshaklı, Kayseri ve Sivas'ta birçok eseri bulunmaktadır.

Medresenin çok zengin vakıfları vardı. Çeşitli zamanlarda tamirat gören İnce Minareli Medrese 1956 yılından beri "Selçuklu Devri Taş ve Ahşap müzesi" olarak kullanılmaktadır.

14. Sırçalı (Muslihiye) Medresesi

Sırçalı Medrese, Konya'nın Gazi Alemşah mahallesinde, Arapoğlu Makası'dan Sahip Ata Camii'ne giden yolun sağındadır.

Muslihiye Medresesi'nin kapısı çinileriyle meşhur olduğundan daha çok "Sırçalı Medrese" olarak anılmıştır.

Sırçalı Medrese, üzerinde kubbesi bulunmayan açık avlulu bir medresedir. Taç kapı, türbe, avlu ve revak olmak olmak üzere dört kısımdan ibarettir. İki katlı eyvanlı medreselerinden âbidevî bir yapı olan Sırçalı

Medrese, tamamiyle simetrik ve dengeli planı ile klasik Selçuklu medreselerinin ilk örnekleri arasında yer alır.

Sırçalı Medrese doğu-batı istikametinde ve dikdörtgen şeklinde bir kaide üzerine oturtulmuştur. Dikdörtgenin uzun kenarını teşkil eden yanlarında altlı üstlü medrese odaları vardır.63

Taç kapısında bulunan kemerin üstündeki mermer kitabesinden64 anlaşıldığına göre, II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında Bedreddin Muslih, Hanefi mezhebinden fakihler ve talebeler için bu medreseyi yaptırmıştır.

Sırçalı Medrese, mimarlık, mimari tezyinat, yazı ve çini sanatları itibarıyle devrinin kemalini ifade eden bir eserdir. Türk sanat zevkinin, sanata istidadının, dinî vecd ve ilhamının en canlı bir şahididir.65 Eyvan kemerine ait nişin solunda ve üstte çini bir madolyonun içindeki kitabeden, eserin mimarının Tuslu Osmanoğlu Mehmed oğlu Mehmed olduğu anlaşılıyor.

1895'te Anadolu'ya gelen Friedrich Sarre ve Charles Texier eserlerinde Sırçalı Medrese'den bahsetmişler ve birer planını da kitaplarına koymuşlardır.

Medrese birçok tamirat geçirerek günümüze ulaşmayı başarmıştır.

Eserin bânisi Bedreddin Muslih, I. Alâeddin Keykubat'ın oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in emirlerinden olup, "Lala", "Hadim" ve "Hoca" unvanlarını taşıyordu. Üç kardeşten biri olan II. Alâeddin Keykubat'ın öldürülmesinde eli olduğu bildirilir.66 Bedreddin Muslih'in ne zaman öldüğü kesin olarak belli değilse de 1258'den sonra vefat ettiği ve medresesindeki türbesine defnedildiği zannediliyor.

Konya'daki Selçuklu Medreseleri hakkında bu kısa bilgilerden sonra şimdi de Osmanlılar zamanında mevcut olan bu medreselerde görev yapan müderrisler tarih sırası içinde Tablo 1'de gösterilmiştir.

Sonuç

Konya iline mahsus 151 şer'iye sicil defterini taramak suretiyle tespit edebildiğimiz müderrisler yukarıda belirtilmiştir. Ancak gözden kaçanlar olabileceği gibi, defterlere ismi geçmeyenlerin de olması muhtemeldir. Zaten dikkat edilirse seneler arasında uzun boşluklar olduğu gibi, aynı sene içinde adı geçen medreselerin müderrislerini topluca göstermek de mümkün olmamıştır.

Bununla beraber elde edilen bu bilgiler bize, Selçuklulardan Osmanlılara intikal eden medreselerin devlet gözetiminde ve vakıfların aynen kullanılmasıyla hizmetlerini Cumhuriyet yıllarına kadar düzen içinde sürdürmüş olduklarını gösteriyor. Vakıflara hizmet yapanlara nazaran en yüksek ücreti de daima müderrisler almışlardır. Bu durum ilme ve ilim adamlarına verilen değerin güzel bir göstergesidir.

DİPNOTLAR

1 Cahit Baltacı, Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 25.

2 Hüseyin Atay, Osmanlılar'da Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 15.

3 M. Cavid Baysun, "Mescid", İslam Ansiklopedisi, c. X, s. 47; Atay, a.g.e., s. 15; Baltacı, a.g.e., s. 4.

4 Baltacı, a.g.e., s. 4.

5 Baltacı, a.g.e., s. 6, 7.

6 Medreseler için bkz. Baysun, a.g.m., s. 50-76.

7 Baltacı, a.g.e., s. 6, 7.

8 M. Altay Köymen, "Alp-Arslan Zamanı Kültür Müesseseleri", Selçuklu Araştırma Dergisi, IV., Ankara 1975, s. 77.

9 Köymen, a.g.m., s. 78.

10 Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, I., İstanbul 1969, Önsöz; Celal Esat Arseven, Sanat Ansiklopedisi, V., İstanbul 1995, s. 2075; Oktay

Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 135.

11 Anadolu Selçuklu ve Beylikler devri medreseleri için bkz.; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, I. ve II., İstanbul 1970 ve 1972.

12 Aslanapa, a.g.e., s. 133; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 150.

13 Konya Şer'iyye Sicil Defteri (Kısaltma: ŞSD), Cilt: 46; s. 273/3. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Küçükdağ, "Konya'da Alâeddin Dârüş-şifâsı, Tıp Medresesi ve Mescidinin Yeri, Yapısı", Osmanlı Araştırmaları, IX., İstanbul 1989, s. 356; aynı yazar, "Konya Alâeddin Dârüş-Şifâ Medresesine Dair Bazı belgeler", Selçuk Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi, VI/3, (1990), s. 325.

14 Osman Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri-Şemseddin Altın Aba Vakfiyesi ve Hayatı", Belleten, XI., Sayı: 42 Ankara 1947, s. 78.

15 Önder, a.g.e., s. 152.

16 İbni Bibi, Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi, (M. N. Gençosman), Ankara 1941, s. 249.

17 Turan, a.g.m., s. 201.

18 Kuran (a.g.e., s. 105, 106). İplikçi Medresesi için "dikdörtgen bir avlu etrafında tertiplenmişti" diyerek açık avlulu olduğunu belirtiyorsa da Şer'iyye sicil kayıtlarındaki bir tamirat kaydı, kapalı medrese tipinde olduğuna şüphe bırakmaz. Ş. S. D., C. 40, s. 59/1.

19 Ahmet Eflâki, Menakıbü'l-Arîfin, (Ter: Tahsin Yazıcı), I., İstanbul 1973, s. 123.

20 İbni Bibi, a.g.e., s. 191, 192.

21 Ş. S. D., C.: 115, S. 144/2.

22 İ. Hakkı Konyalı, Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi, Konya 1964, s. 883.

23 Konyalı, a.g.e., s. 801.

24 Eflaki, a.g.e., I., s. 134.

25 Mehmet Önder, Konya Maarifi Tarihi, Konya 1952, s. 23; Kuran, a.g.e., I., S. 106.

26 Önder, a.g.e., s. 23.

27 Ş. S. D., C.: 30, S. 1/9.

28 Konyalı, a.g.e., s. 387.

29 Önder, a.g.e., s. 153.

30 Kitabe için bkz., Önder, a.g.e., s. 153.

31 Konyalı, a.g.e., s. 846.

32 Kitabesi için bkz. Konyalı, a.g.e., s. 851; Önder, a.g.e., s. 161.

33 M. Ferit ve Arkadaşları, Konya Rehberi, İstanbul 1339, s. 77.

34 Mimar Kemaleddin, Yeni Mecmua, Sayı: 2, s. 50.

35 Vakfiye için bkz. Osman Turan, “Selçuklu Devri Vakfiyeler-Celaleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri”, Belleten, XII., Ankara 1948, s. 74.

36 Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 90.

37 Konyalı, a.g.e., s. 842.

38 Önder, a.g.e., s. 153.

39 Diğer Karatay medreselerine yakın olması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. M. Ferit Uğur-M. Mesut Koman, Selçuklu Büyüklerinden Celaleddin Karatay ile Kardeşlerinin Hayatı ve Eserleri, Y. B., Konya 1940, s. 74; Önder, a.g.e., s. 153.

40 M. Ferit Uğur-M. M. Koman’da (a.g.e., s. 75) medresenin I. İzzeddin Keykavus (1211-1219) zamanında Mahmud Veziroğlu Nizameddin Ahmed tarafından yaptırıldığını bildirir; İ. H. Konyalı, a.g.e., s. 885.

41 Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, s. 710.

42 Konyalı, a.g.e., s. 885.

43 M. Ferit ve arkadaşları, a.g.e., s. 91.

44 Konyalı, a.g.e., s. 785.

45 Ş. S. D., C.: 146, S. 5/7.

46 Önder, a.g.e., s. 19.

47 Ş. S. D., C.: s. 273/1.

48 İbn-i Bibi, a.g.e., s. 243'de Uzluk notu.

49 H. Konyalı, "Bir Hüccet İki Vakfiye", Vakıflar Dergisi, Sayı: 7, İstanbul 1968, s. 97.

50 Eflâki, a.g.e., I., s. 86.

51 Konyalı, a.g.e., s. 886.

52 Şems-I Tebrizi Konya'ya 23 ekim 1244'de gelmiştir. Konyalı, a.g.e., s. 887.

53 Konyalı, a.g.e., s. 887.

54 Eflaki, a.g.e., II., s. 618.

55 Konyalı, a.g.e., s. 887.

56 Mister Evert H. Burger, Taymis Gazetesi, Mart 1930.

57 Kapı işçiliği için bkz.: Arseven, a.g.e., s. 63.

58 M. F. Uğur, M. M. Koman, a.g.e., s. 68.

59 Arseven, a.g.e., s. 66.

60 M. F. Uğur, M. M. Koman, a.g.e., s. 69; Ş. S. D, C.; 110, s. 88/1.

61 Refik Turan, "Vezir Fahreddin Ali, Konya'da yerleşmiş Hacı Ekber oğlu Hüseyin'in oğludur. Aslen İranlıdır" der. Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması, İstanbul 1995, s. 43.

62 M. F. Uğur-M. M. Koman, a.g.e., s. 20.

63 M. Zeki Oral, "Konya'da Sırçalı Medrese", Belleten, XXV., s. 99.; A. Kuran, a.g.e., I., s. 71.

64 Kitabe için bkz. Konyalı, a.g.e., s. 889-890.

65 Oral, a.g.m., s. 368.

66 Aksarayî, Musameretü'l-ahbâr, Selçuki Devletleri Tarihi, (Terc: M. N. Gencosman), Ankara 1944, s. 39.

67 Ş. S. D, C.: s. 43/5.

68 A.g.d., s. 1/3.

69 Ş. S. D. C.: 30, s. 3/4.

70 Ş. S. D., C.: 39, s. 3/6.

71 Ş. S. D., C.: 30, s. 5/9.

72 A.g.d., s. 7/9.

73 A.g.d., s. 6/1.

74 A.g.d., s. 3/3.

75 A.g.d., s. 4/2.

76 A.g.d., s. 4/4.

77 A.g.d., s. 4/3.

78 A.g.d., s. 5/4.

79 A.g.d., s. 7/9.

80 A.g.d., s. 4/1.

81 A.g.d., s. 7/5.

82 A.g.d., s. 7/2.

83 A.g.d., s. 6/9.

84 A.g.d., s. 7/2.

85 A.g.d., s. 1/7.

86 A.g.d., s. 6/3.

87 A.g.d., s. 7/7.

88 A.g.d., s. 7/4.

89 A.g.d., s. 7/4.

90 A.g.d., s. 1/3.

91 Ş. S. D, C.: 22, s. 315.

92 A.g.d., s. 26/4.

93 A.g.d., s. 1/6.

94 Ş. S. D, C.: 30, s. 3/6.

95 Ş. S. D, C.: 7, s. 33/1.

96 Ş. S. D, C.: 6, s. 6/2.

97 Ş. S. D, C.: 8, s. 2/5.

98 A.g.d., s. 2/5.

99 A.g.d., s. 1/2.

100 A.g.d., s. 2/1.

101 Ş. S. D, C.: 9, s. 62/4.

102 Ş. S. D, C.: 11, s. 6/3.

103 Ş. S. D, C.: 10, s. 3/3.

104 A.g.d., s. 252/3.

105 Ş. S. D, C.: 11, s. 5/1.

106 Ş. S. D, C.: 13, s. 250/3.

107 A.g.d., c. 13, s. 250/3.

108 Ş. S. D, C.: 26, s. 9/1.

109 A.g.d., s. 275/3.

110 Ş. S. D, C.: 31, s. 142/1.

111 Ş. S. D, C.: 34, s. 12/2.

112 Ş. S. D, C.: 40, s. 59/1.

113Ş. S. D, C.: 42, s. 268/2.

114 A.g.d., s. 268/2.

115 Ş. S. D, C.: 44, s. 189/2.

116 Ş. S. D, C.: 46, s. 273/1.

117 Ş. S. D, C.: 48, s. 283/1.

118 Ş. S. D, C.: 51, s. 312/1.

119 Ş. S. D, C.: 53, s. 272/3.

120 A.g.d., s. 261/2.

121 Ş. S. D, C.: 56, s. 162/1.

122 Ş. S. D, C.: 60, s. 127/2.

123 Ş. S. D, C.: 61, s. 111/3.

124 Ş. S. D,C.: 62, s. 149/1.

125 İ. H. Konyalı, a.g.e., s. 899.

126 Ş. S. D, C.: 64, s. 117/2.

127 A.g.d., s. 119/2.

128 Ş. S. D, C.: 66, s. 122/3.

129 Ş. S. D, C.: 115 s. 44/1.

130 Ş. S. D, C.: 97, s. 144/1.

131 Ş. S. D, C.: 87, s. 73/7.

132 Ş. S. D, C.: 97, s. 116/2.

133 Ş. S. D, C.: 99, s. 462/2.

134 Ş. S. D, C.: 104, s. 68/1.

135 Ş. S. D, C.: 146, s. 5/7.

136 Ş. S. D, C.: 107, s. 56/2.

137 Ş. S. D, C.: 109, s. 125/4.

138 Ş. S. D, C.: 110, s. 89/2.

139 Ş. S. D,C.: 112, s. 128/3.

140 A.g.d., s. 71/3.

141 Ş. S. D,C.: 115, s. 44/1.

142 A.g.d., s. 44/1.

143 A.g.d., s. 144/2.

144 Ş. S. D, C.: 115, s. 187/3.

Sadru'd-Dîn Konevî Kütüphanesi ve Kitapları / Prof. Dr. Mikâil Bayram [s.585-]

Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giriş

Anadolu Selçukluları dönemi bilginlerinden olup sultanlar muallimi diye tanınan Malatya'lı Şeyh Mecdü'd-din İshak'ın (1221) oğlu, ünlü Mağribli sûfî Muhyi'd-din İbnü'l-Arabî'nin (1241) üvey oğlu ve talebesi olan Şeyh Sadru'd-din Muhammed el-Konevî (1274) ölümünden kısa bir süre önce bir "Vasiyet-nâme" yazmıştır.1 Konevî bu Vasiyet-nâme'de bazı duygu ve düşüncelerini, yakınlarına, dostlarına tavsiyelerini ve yapmalarını istediği bazı işleri bildirmektedir. Bir buçuk-iki sahife kadar olan bu Vasiyet-nâme'de Sadru'd-din Konevî şahsî kitaplarıyla ilgili olarak da bazı isteklerde bulunmaktadır. Bu istekleri birkaç madde halinde ifade etmek mümkündür:

1. Felsefeye dair olan kitaplarının satılıp parasının Müslüman fakirlere sadaka olarak dağıtılmasını,

2. Tıp, Fıkıh, Tefsir ve Hadis'e dair kitaplarının Şam'a (Dımaşk) götürülüp orada ilim ile meşgul olanların istifadesine sunulmak üzere vakfedilmesini,

3. Kendi te'lifi olan eserlerin de Afifü'd-din'de hatıra olarak kalmasını bildirmektedir. Bu Afifü'd-din'in Sadru'd-din Konevî'nin kızı Sekîne'nin eşi yani damadı olduğu anlaşılmaktadır.

4. Kendisinden sonra hiç kimsenin şeyhinin (İbnü'l-Arabî) ve kendisinin te'lif eserlerinde derunî ma'nalar (mevâcid) aramamaları ve yorumlamamalarını çünkü bu yolun kendisiyle kapandığını bildirmektedir.

Bu bildiride Sadru'd-din Konevî'nin şahsî kitapları ve bu kitapların yedi yüz yıllık macerası ile ilgili bilgiler verilecektir.

A. Konya Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi

Sadru'd-din Konevî 22 temmuz 1274 günü vefat etmiştir. Vefatından sonra kitapları ile ilgili tavsiyelerinden üçüncü şık yani kendi te'lifi olan eserlerle ilgili tavsiyesi hariç diğer tavsiyelerinin hiç birine uyulmamıştır.2 Onun zamanında devlet yetkilileri Konevî'nin talebe ve yakınları, dostları çok büyük maddî ve manevî değere sahip bulunan kitaplarının satılmasına ve Şam'a götürülmesine ve Anadolu'nun bu değerli hazineden mahrum kalmasına gönülleri razı olmamıştır. Sadru'd-din Konevî'nin öldüğü yıl mezarı ve camii ile medresesi arasında bir imaret ve kütüphane inşa ederek onun adına vakfiye düzenlemişler ve kitaplarını buraya vakfetmişlerdir. Bu durum cami, imaret ve kütüphaneye açılan ve bugün de mevcut olan dış kapı alınlığındaki kitabede ifade edilmiştir. Bu kitabenin tercümesi şöyledir: "Bu kutlu imaret, içinde Sadru'd-din Muhammed b. İshak'ın medfun bulunduğu türbe ve vakfiyesinde şartları belirtilmiş bulunan vakfettiği kitaplarını ihtiva eden kütüphane (Daru'l-kütüb) onun salih arkadaşları adına (1274) yılında inşa edildi".3 Bu imaretin kimler tarafından inşa edildiği belirtilmemiştir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi Konevî'nin yakınları ve o dönemin yetkili ve nüfuzlu kişilerinin bu işi böyle plânladıkları anlaşılmaktadır. Bu işi yapanlar Konevî'nin kızı Sekîne ile damadı Afifü'd-din'in rızasını da almış olmalılar. Ancak Sadru'd-din Konevî'nin kendi el-yazısı olan te'lif eserleri ve özel defterlerinin bu kütüphaneye konmadığı Vasiyet-nâmesi'nde belirtildiği üzere damadı Afifü'd-din'e hatıra olarak bırakıldığı sonraki asırlara intikal eden bilgilerden öğrenilmektedir.

Sadru'd-din Konevî Kütüphanesi bu şekilde teşekkül ettikten sonra dönem dönem başka insanlar da bu kütüphaneye kitaplar bağışlamışlardır.

Bu kitapların kapak sahifelerine “Bu kitabın Sadru’d-din Konevî vakfı olduğu” kaydı yazılmıştır. Fakat bizzat Sadru’d-din Konevî’den intikal eden kitaplarda Sadru’d-din el-Konevî’nin temellük imzası bulunmaktadır. Birçoklarında da S. Konevî’nin hocaları ve yakınlarının sema ve kıraat kayıtları bulunmaktadır.4

Sadru’d-din Konevî Külliyesi diye anılan yapı bugün mevcuttur. Ancak medrese, iaşe ve ibadet yeri günümüze gelmemiştir. Kütüphane kısmı iki bölümden müteşekkildir. İç avludan merdivenle ikinci kata çıkılınca geniş bir okuyucu salonuna girilmektedir. Salonun kıble cihetindeki oda ise kitapların muhafaza edildiği yerdir. Yapı Osmanlılar zamanında birçok defalar onarım görmüştür. Son büyük onarım Sultan II. Abdülhamid dönemi Konya valisi Ferid Paşa tarafından (1899) yılında gerçekleştirilmiştir. Bütün bu onarımlarda yapının ne kadar değiştiğini araştırmak ayrı bir araştırma konusudur.

1926’da yeni bir düzenleme ile Sadru’d-din Konevî’nin kitapları asıl yerinden Konya Yusufağa Kütüphanesi’ne konulmuş ve bugün burada hizmete sunulmaktadır. Sadru’d-din Konevî’nin kaç kitabı bulunduğu ve ne kadarının günümüze geldiği bu yazıda ele alınacaktır.

B. Sadru’d-din Konevî’nin Kitapları

Sadru’d-din Konevî’nin babası Malatyalı Şeyh Mecdü’d-din İshak Anadolu Selçukluları Devleti hizmetinde bulunmuş, birkaç defa diplomat olarak Bağdad’a gitmiş bu yolculukları esnasında Musul ve Cizre’de devrin tanınmış ilim adamlarından İbnü’l-Esîr kardeşlerle, İbnü’l-Cevzî ve oğlu Abdurrahman ile görüşmeleri olmuş ve onların bir takım eserlerini ve daha başka eserler edinmiştir. Bu eserler oğlu Sadru’d-din Konevî’ye intikal etmiştir ki, bunların bir çoğu müelliflerin veya yakınlarının el-yazılarıdır. Diğer taraftan Sadru’d-din Konevî uzun süre Suriye ve Mısır’da üvey babası Muhyi’d-din İbnü’l-Arabî’nin yanında

bulunmuş, üvey babasının da birçok eserleri Sadru'd-din Konevî'ye intikal etmiştir. Bu eserler arasında İbnü'l-Arabî'nin kendi el-yazısı olan te'lif eserleri ve Mağrib'den getirdiği bir takım şahsî eserleri bulunmaktadır.

Sadru'd-din Konevî'nin kendi te'lifi olan eserlerin kendi el-yazısı olan nüshaları da kitapları arasında bulunuyordu. Dostlarına ve devlet adamlarına yazdığı mektupları ve dostlarının kendisine yazdıkları mektuplar ve bir takım küçük risaleleri özel defterlerinde toplamıştı. Kısacası zengin ve muhtevalı bir koleksiyona sahip idi. Onun bu defterleri Anadolu Selçukluları döneminin ilmî, siyasî ve kültürel hayatı ile ilgili zengin bir arşiv niteliğinde idi.

Sadru'd-din Konevî, sürekli yazan, not düşen bir bilim adamıdır. Dostlarına, devlet adamlarına mektuplar yazmakta, bazen küçük bir hatırasını tarih vererek bir kenara kaydetmektedir. Fakat ömrünün son bir yılına ait hiçbir notuna rastlanmamaktadır. Bu durum onun ömrünün son yılında hasta olduğunu düşündürmektedir. Bu yazıya konu olan "Vasiyye" sini muhtemelen hasta olduğu günlerde ya bizzat yazmış veya yakınlarına yazdırmış olmalıdır.

Sadru'd-din Konevî'nin kitapları onun adına inşa edilen kitaplığa yerleştirilirken her kitabın kapak sahifesine (zahriye) şöyle bir vakıf kaydı yazmışlardır:

Bu vakıf kaydının kısaca tercümesi şöyledir: "Kendisinin te'lifi olan bu kitap…Sadru'd-din Muhammed…tarafından kabri yanında inşa edilen kütüphaneye Müslümanların yararlanmaları için vakfedildi. Kitabın ancak rehin karşılığında kitaplıktan çıkarılmasını aksi halde yerinde ondan yararlanılmasını şart koştu…"

Bu ibare onun kendi te'lifi olan Denizlili Yusuf b. Ahmed tarafından 672 (1273) yılında kopya edilen "Miftâhu cem'i'l-gayb" adlı eserinin 1a sahifesine yazılan vakıf kaydıdır.5 Diğer kitaplarının her birinin kapak

sahifesine buna benzer bir vakıf kaydı yazılmıştır. Bu demektir ki ölümünden sonra S. Konevî'nin bütün kitapları tescil edilmiştir. Ancak bu kitaplarının miktarını ve adlarını öğrenebileceğimiz bir liste o günden günümüze gelmemiştir. Bu yüzden de S. Konevî'nin kaç kitabı bulunduğunu bilmiyoruz. Ancak Fatih Sultan II. Mehmet Karaman İli fethedilince o bölgedeki vakıfları tescil etmek amacıyla 880 (1475-76) yılında Karaman İli'ne gönderilen Osmanlı İl-yazıcıları Konya'da Sadru'd-din Konevî'nin vakfını da tescil etmişlerdir. Bu arada Konevî'nin Kütüphanesi'ndeki kitapları da tek tek kaydetmişlerdir. Bu kayda göre Konevî'nin vakfı olan kitapların sayısı 200 küsur eserdir.6 Bu liste ile bugün Konya Yusufağa Kütüphanesi'nde bulunan Sadru'd-din Konevî'nin kitapları karşılaştırıldığı zaman yedi yüz yılı aşan tarih süreci içinde pek çok kitaplarının zayi olduğu görülmektedir. Bu kitapların ne şekilde zayi olduğunu açıklamaya geçmeden önce Sadru'd-din Konevî'nin şahsî kitapları ile ilgili bazı önemli tarihî bilgileri kısaca hatırlatmam gerekmektedir.

Sadru'd-din Konevî hayatta iken etrafında çok sayıda talebe bulunuyordu. Bu talebeleri onun gözetiminde bilimsel çalışmalarını yürütüyorlardı. O'nun ve hocası İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okuyor, istinsah ediyor ve hatta onun teşvik ve yol göstermeleriyle şerhler, te'lifler yapıyorlardı.7 Onun ölümünden sonra da Müellefat sahibi olan bazı talebeleri ünlenmişlerdir. Bunlardan çok tanınmış olanları şunlardır:

1. Kutbu'd-din-i Şirâzî (710/1310)
2. Müeyyedü'd-din Mahmud el Cendî (700/1301)
3. Fahru'd-din-i Irâkî (688/1289)
4. Şihabü'd-din Çoban el-Eraklî (?)
5. Saidü'd-din el-Feganî (692 /1393)
6. Zeynü'd-din Muhammed b. Ebi Bekr er-Râzî (678/1279)

7. İzzü’d-din Muhammed eş-Şirvânî (?)

Dönem dönem birçok tanınmış bilim adamları İbnü’l-Arabî’nin v e S. Konevî’nin eserlerinin ana nüshalarına ulaşmak için uzak yerlerden Konya’ya kadar gelerek Sadru’d-din Konevî Kütüphanesi’nde bir süre çalışma imkânı bulmuşlar, onun ve İbnü’l-Arabî’nin eserlerini istinsah ederek götürmüşlerdir. Bunlardan tanınmış olanlarından bir kaçı şunlardır:

1. Ünlü dilci Mecdü’d-din Muhammed el-Fîrûzâbâdî (1414)
2. Molla Abdurrahman-ı Câmî 1492)
3. Fatih Sultan Mehmed’in hocası Akşemseddin (1457)
4. Yâr Ali Şirâzî (1412)
5. Seyyid Şerif el-Curcanî (1414)

C. Konevî’nin Kendi El-Yazılarıve Defterleri

Kadı Burhaneddin’in özel tarihçisi Aziz-i Esterebâdî’nin bildirdiğine göre Eretna Oğulları devri bilginlerinden Yâr Ali Şirâzî Kayseri’den birkaç halı ile Konya’ya gelmiş ve Sadru’d-din Konevî’nin makamına halıları hediye etmiştir.8 Yâr Ali bu vesile ile bir müddet Konya’da Sadru’d-din Konevî’nin Özel defterlerini mütalaa etme imkânı bulmuş ve defterlerde bulunan mektup ve risalelerden müteşekkil iki “Mecmuatü’r-resâil” meydana getirmiştir. Bu mecmualardan biri Ayasofya (Süleymaniye) Kütüphanesi nr. 2349’da kayıtlıdır. Bu mecmuada Yâr Ali Şirâzî, Sadru’d-din Konevî ile Ahi Evren diye tanınan Kırşehirli Hace Nasîrü’d-din Mahmud’un birbirlerine yazdıkları mektupları kopya ederek bir eser vücuda getirmiştir. Ancak Yâr Ali bu mektupların S. Konevî ile İranlı filozof Hace Nasirü’d-din-i Tûsî arasında teati edildiğini sanmış ve bu mektupları öyle takdim etmiştir. Yâr Ali’den sonra başka müstensih ve yazarlar da bu mektupları ele geçirmişler veya Yâr Ali’nin nüshasından kopya ederek veya gene Sadru’d-din Konevî’nin arşivinden derlemişler ve bu mektupların başına “Hace Nasir’in Konevî’ye veya Konevî’nin Hace Nasir’e

mektubudur” şeklinde ibareler koyarak Tûsî ile Konevî’nin mektuplaştıkları iddiasını yaygın bir kanaat haline getirmişlerdir.[9]

Yâr Ali Şirazî’nin Sadru’d-din Konevî’nin özel defterlerinden kopya ettiği ikinci mecmua da Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi kısmı nr. 1183’dedir. Bu mecmuada Yâr Ali, Konevî’nin özel defterlerininde bulduğu bazı önemli risaleleri ve Konevî’nin dostlarına, dostlarının da ona yazdıkları mektupları derlemiş ve bu mecmuanın muhtelif yerlerinde AéT}! Ñ Kp> áÅ / JGW (Şeyhin huzurundan aldım), AéT}! K1oF áÅ |pÖ (Şeyhin defterinden alındı), AéT}! K1oF üo +äÜwÅ (Şeyhin defterinde yazılıydı), A-T}! KÜoF áÅ |KlÜÅ (Şeyhin defterinden alınmıştır) gibi ifadeler kullanarak bu mecmuayı S. Konevî’nin defterlerinden kopya ettiğini belirtmiştir.[10]

Nitekim Osmanlı İl-yazıcıları Karaman İli evkafını tescil ederlerken Sadru’d-din Konevî Kütüphanesi’ndeki kitapların adlarını tesbit etmişlerdir. Bu listede S. Konevî’nin eserlerinin müellif nüshaları ve şahsi defterleri mevcut değildir. Öyle anlaşılıyor ki, Sadru’d-din-i Konevî’nin özel defterleri ve hocası Muhyi’d-din İbnü’l-Arabi’nin ve diğer yakınlarının el yazıları ve hatıra niteliği taşıyan notlar ve belgeler kütüphanesine intikal etmemiştir. Bunlar yakınlarının ve ahfadının ellerinde bulunuyorlardı. Dönem dönem Konya’ya gelen ilim ve fikir adamları buralarda S. Konevî’nin ve hocaları ve yakınlarının el yazılarını görme ve inceleme imkânı buluyorlardı.

İşte Yâr Ali Şirazi gibi başkaları da dönem dönem S.Konevî’nin soyundan gelenlerin elinde bulunan onun te’lif eserlerini ve şahsi notları ve mektuplarını görme imkânı bulmuşlardır. Meselâ: 898 (l493) yılında Hacı Mu’min Halife adlı bir zat S. Konevî’nin el-yazısı ile yazılmış olan risaleler ve mektuplara ulaşmış ve bunları istinsah ettiği “Nafahatü’l-ilâhiyye”nin sonuna eklemiştir.[11] Kütüphane çalışmalarım esnasında bunun gibi daha

pek çok şahısların S. Konevî’nin özel defterlerinden istifade ettiklerini ve onun el-yazısı olan nüshalardan istinsahlar yaptıklarına rastladım. Meselâ: Ayasofya (Süleymaniye) Kütüphanesi nr. 2412’deki “Mükâtebât” nüshası, keza yine Ayasofya (Süleymaniye) Kütüphanesi nr. 2358’deki “Müsâri‘u’l-müsâri‘” adlı eser S. Konevî’nin özel defterlerinden birileri tarafından kopya edilmiş ve nüshaları çoğaltılmıştır. Bunları burada daha fazla sıralamaya gerek görmüyorum. Ancak şu kadarını söyleyeyim, S. Konevî’nin özel defterlerinden bir tanesi günümüze gelmiştir. Bu defter Konya Yusufağa Kütüphanesi nr. 7850’de kayıtlıdır.12 Ola ki başka kütüphanelerde de S. Konevî’nin bu defterleri ve kendi te’lifi olan eserlerin müellif nüshaları vardır.

Sonuç

Anadolu Selçukluları zamanında Konya, İslâm dünyasının önde gelen ilim ve irfan merkezi durumunda idi. Selçuklu ve Osmanlı tarihi boyunca iki büyük fikrî ve irfanî hareketin merkezi olma özelliğini korumuştur. Bu fikir ve irfan hareketlerinden biri Mevlânâ Celâlü’d-din-i Rûmî’nin başlattığı “Celâliye” hareketidir. Mevlânâ’dan sonra “Mevleviye” (Mevlevîlik) adı altında bir tarikat şeklinde devam etmiştir. Konya’dan neş’et eden diğer fikir akımı da “Ekberiyye” hareketidir. Bu hareket adını “Şeyhu’l-ekber” diye anılan Muhyi’d-din İbnü’l-Arabî’den almakta ve Konyalı Şeyh Sadrü’d-din Muhammed’in başlattığı ilmî ve irfanî harekettir.

Sadru’d-din Konevî uzun süre Şam’a yerleşen üvey babası ve hocası İbnü’l-Arabî’nin yanında kalmış ve onun yetiştirdiği en tanınmış talebesi ve takipçisi olmuştur. (1247) yılında Konya’ya dönmüş ve ömrünün sonuna kadar Konya’da yaşamıştır. Sadru’d-din Konevî Suriye’den Konya’ya gelirken öz babası Mecdü’d-din İshak ve üvey babası İbnü’l-Arabî’den kendisine intikal eden külliyetli miktardaki eserleri beraberinde Konya’ya getirmiştir. Konya’da talim, tedrîs ve te’lif ile meşgul olmuş ve Konya’yı

“Ekberiyye” denilen fikir akımının merkezi haline getirmiştir. Hocasının eserlerini okutmuş şerh etmiş ve pek çok talebeler yetiştirmiştir. Talebesi Müeyyedü’d-din Mahmud el-Cendî onun ölümü üzerine yazdığı mersiye de şöyle demektedir:13

“Dünya’nın halifesi ve insanlığın sözü, ma’na denizi, derin bilgilerin kaynağı göçtü”

“Şeyhu’l-İslam’ın ölümünden sonra olgunluk ve aydınlıktan eser kalmadı. Keşke o aramızdan ayrılmasaydı”

“Ondan sonra problemlerin çözücüsü, gerçekleri ortaya koyan kaldı mı?”

“Ondan başka karanlık vadileri sabah yıldızı gibi zirvede parlayıp ışık saçan var mı”

“Ey asrımızın şeyhi ve karanlık labirentlerde bize yol gösteren sana selâm olsun”

Bu gün Konya Yusufağa Kütüphanesi’nde Sadru’d-din Konevî’nin vakfı olan 168 kitap bulunmaktadır. Bu kitaplardan bir kısmı S. Konevî’nin ölümünden sonra onun kütüphanesine vakfedilen kitaplardır. Bizzat kendisinden intikal eden kitaplar da onun temellük imzası veya vakıf kaydı bulunmaktadır.14 Konevî’ye ait olan bu kitapların pekçoğunun kıraat ve sema kayıtlarında, kenar notlarında hocalarının, yakınlarının, kendisinin ve talebelerinin el-yazıları bulunmaktadır.15

Tarih boyunca dönem dönem S. Konevî’nin koyduğu vakıf şartlarında da yer aldığı üzere yerine rehin konularak Konevî’nin bazı kitaplarının kütüphanesinden alınmış ve fakat bilemediğimiz sebeplerden dolayı yerine iade edilmemiş olduğu anlaşılmaktadır.16 Sadru’d-din Konevî’nin birçok kitapları bu şekilde zayi olmuştur. Meselâ İstanbul İslâmî Eserler Müzesi’ndeki “el-Futûhâtü’l-Mekkiye” nüshası vaktiyle Konya’da bulunuyordu. Muhtemelen iare yoluyla İstanbul’a götürülmüş geri iade

edilmemiştir. Keza Mecdü'd-din İbnü'l-Esîr'in "Câmi'u'l-usûl" adlı eserinin altı cildi Konya Yusufağa Kütüphanesinde olduğu halde bir cildi-ki müellif nüshasıdır-Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'ndedir. Bu cild vaktiyle S. Konevî'nin Kütüphanesi'nde idi.

Sadru'd-din Konevî'nin damadı Afifü'd-din ve kızı Sekîne'ye intikal eden eserlerin izini sürmek mümkün olmamaktadır. S. Konevî ile Ahi Evren diye bilinen Hace Nasîrü'd-din Mahmud sürekli olarak birbirlerine mektuplar yazıyorlardı ve yazdıkları eserlerini birbirlerine gönderiyorlardı.17 Ancak Ahi Evren Hace Nasiru'd-din Mahmud 1261 yılının Nisan ayında Kırşehir'de öldürülünce, eserleri takibata maruz kalmış ve büyük ölçüde imha edilmiştir. Bu yüzden birçok eserleri kaybolmuş ve günümüze gelmemiştir. Günümüze gelenler de ancak tek nüsha veya iki nüsha olarak kütüphane izbelerinde tesadüfen günümüze gelebilmişlerdir.

Ahi Hace Nasiru'd-din'in bazı eserleri Sadru'd-din Konevî'nin terekesi olan kitaplar arasında bulunuyordu. Sonraki asırlarda Ahi Evren Hace Nasir'in eserlerini S.Konevî'nin kitapları arasında bulanlar, bu eserlerin ona ait olduğunu sanmışlar ve ona nisbet etmişlerdir. Bu iki bilge kişinin birbirlerine yazdıkları mektuplardan bu durumu öğrenmekteyiz. Bu yüzdendir ki, Ahi Hace Nasiru'd-din'in "Tabsiratü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi", "Tuhfetü'ş-Şekür" ve "Metali'u'l-İman" gibi Farsça olan eserleri Osmanlı uleması tarafından Sadru'd-din Konevî'ye nisbet edilmiştir. Oysa iyi bilinen bir husustur ki, S.Konevî hiç Farsça eser kaleme almamıştır. Ahi Evren'in bu eserleri de S.Konevî'nin varislerinin elinde bulunuyordu. Araştırıcılar bu eserleri orada görme imkanını bulmuşlardır.

DİPNOTLAR

1 Bu Vasiyet-nâme'nin pek çok el-yazması nüshaları var. Bunlardan birini Osman Nuri Ergin resim olarak yayınlamıştır. Bkz. Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1957, II, 82-83. Bir nüshasını da İ. Hakkı Konyalı Konya Tarihi'nde (Konya 1964, s. 496-498) gene resim olarak yayınlamıştır.

2 Aslında Sadru'd-din Konevî vasiyetinde yer alan başka tavsiyelerine de uyulmamıştır. Meselâ: kabri üzerine kümbet gibi bir binanın yapılmamasını bildirdiği halde ölümünden çok sonra kabri üzerine kafesli bir yapı inşa edilmiştir. Zehebî (Tarihu İslâm, s. 93) Sadru'd-din Konevî'nin yakınlarına cenazesinin Şam'a götürülüp şeyhi İbnü'l-Arabî'nin yanına defnedilmesini vasiyet etmiş iken bu isteğinin yerine getirilmediğini bildirmektedir.

3 Bkz. Burada levha: I.

4 Bkz. Burada levha: II.

5 Bkz. Burada Levha: III.

6 Bkz. İ Hakkı Konyalı, Konya Tarihi, s. 501-503.

7 Bkz. Levha: IV.

8 Bez ü Rezm, İstanbul 1928, s. 384.

9 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mikâil Bayram, "Sadru'd-din Konevî İle Ahi Evren Şeyh Nasirü'd-din'in Mektuplaşması", S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, Konya 1983, II, 51-73.

10 M. Bayram, aynı makale, s. 53-54.

11 Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 1633.

12 Bkz. Burada Levha: V.

13 Bu mersiye Cendî'nin "Nafhatu'r-rûh ve tuhfetü'l-fütûh" adlı eserindedir. Bkz. Bursa Eski Eserler Kütüphanesi, Hüseyin çelebi kısmı. nr.

1183, yp. 120b. Devrin tarihçisi Kerimü'd-din Aksarayî (Musameretü'l-ahbâr, Ankara 1944, s. 119-120) bu mersiyeyi kitabına almıştır.

14 Bkz. Levha: IV.

15 Levha: IV-V.

16 O dönemde böyle rehin koyarak kitap iare etmek yaygın olarak uygulanıyordu. Bu yolla kitaplar uzak yerlere götürülüyordu. Meselâ: Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir "Divân-ı Kebîr" nüshası rehin karşılığında iare edilerek Herat'a götürülmüştür. Kitap yıllarca orada kalmış, Heratlı ünlü yazar ve mutasavvıf Hüseyin Vâiz el-Kâşifî kitaba kenar notları yazmış ve sonuçta kitap tekrar Mevlânâ dergahına iade edilmiştir. Bkz. Divân-ı Kebîr, Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 67.

17 Bkz. M. Bayram, "Sadru'd-din Konevî İle Ahi Evren Şeyh Nasirü'd-din'in Mektuplaşması", S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, II, 63-64.

KIRKBİRİNCİ BÖLÜM:

TÜRKİYE SELÇUKLULARI VE BEYLİKLER DÖNEMİNDE DİL VE EDEBİYAT

A. DİL

Selçuklular ve Beylikler Devrinde Türk Dili / Prof. Dr. Mustafa Özkan [s.593-608]

İstanbul Üniversitesi Edebiyatı Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türkçenin günümüze kadar ulaşabilen en eski metinleri olan Orhun ve Yenisey Yazıtları ancak VIII. yüzyıla kadar inmektedir. Bunun yanında, bir Budist metni olan Nirvana Sutra'nın VI. yüzyılda Türkçeye tercümesinin yapıldığı bilinmekteyse de1 bu metin günümüze ulaşmamıştır. VI. yüzyıldan daha gerilere giden yazılı metinleri bulunmadığı için Türkçenin ne zamandan beri bir yazı dili olarak kullanılmaya başlandığı bilinmemekle birlikte, Türk dilinin çok daha eskilere uzanan, daha başka metinleri bulunması gereken bir dil niteliği taşıdığı ifade edilmektedir.2 Bu bakımdan 552 yılında Türk adı ile tarih sahnesine çıkan Göktürkler zamanındaki Türk dilinin gelişmiş, yüksek anlatım gücüne sahip, işlenmiş edebî bir dil olduğu kabul edilmekte, âbideler de iyice düşünülmüş, özenle düzenlenmiş gerçek bir sanat eseri olarak değerlendirilmektedir.3 Ancak bazı dilciler, Türkçe'nin böylesine mükemmel bir anlatım gücüne sahip bir seviyeye

erişebilmesi için, Türk dilinin ağır gelişen bir dil olduğunu da göz önünde bulundurarak, teşekkül tarihinin yazıtlardan bu güne geçen zaman kadar geriye götürülmesi gerektiği kanaatindedirler.4 Hatta bazı araştırıcılar, son yıllarda yapılan arkeoloji kazıları neticesinde ele geçen malzemeye dayanarak, Türkçenin Milâttan Önceki yüzyıllarda da yazı dili olarak kullanıldığına işaret etmektedirler.5

Göktürk devresinden başlayarak bu güne gelinceye kadar Türk dili zaman ve saha bakımından geniş bir alana yayılmıştır. Bu genişlik içerisinde de dahil olduğu farklı kültür daireleri yönünden ayrı ayrı dönemleri olmuştur.

Türk dilinin VI-XI. yüzyıllar arasını kapsayan ve yazıtlardan başlayarak Uygur devresini de içine alan dönemi ilim dilinde "Eski Türkçe" diye adlandırılmaktadır. Ancak bazı dilciler, XII ve XIII. yüzyıla kadar gelerek Karahanlıca diye nitelendirilen ilk İslâmî Türkçe metinlerin dilini de Eski Türkçe devresine dahil etmektedirler.6 Bu devreye ait metinlerin en büyük kısmı Uygur sahasında ve Uygur harfleri ile yazılmış olduğu için, bu devreyi Uygur devresi diye nitelendirenler de vardır.7

Eski Türkçe devresinde Türkçenin yayılma alanı Orta Asya idi. Bu alan ana hatları ile kuzeyde Yenisey Irmağı çevresinden ve Moğolistan'dan başlayıp Doğu Türkistan'ın güney sınırına, doğuda Mançurya'dan başlayıp batıda Aral gölü ve Hazar Denizi'ne kadar uzanmaktadır. Eski Türkçe esas olarak 552-745 yılları arasında hüküm sürmüş olan Göktürklerin kullandıkları dil ile, 745'te Göktürk İmparatorluğu'nu yıkarak onların yerini alan Uygurların diline dayanmaktadır.

Bu bakımdan Eski Türkçede Göktürk ve Uygur olmak üzere iki kol mevcuttur. Göktürklerden günümüze gelen dil yadigârları genel olarak "Orhun Âbideleri" veya "Göktürk Yazıtları" diye adlandırılan, Orhun ve Yenisey yöresindeki çoğunluğu taş üzerine yazılmış belgelerdir. Bunlar da

732’de Bilge Kağan, 734’te Kül Tigin ve 735’te Tonyukuk adına dikilmiş mezar taşı niteliğindeki üç büyük anıtla, Yenisey yöresindeki VII. yüzyıla ait olduğu sanılan ve daha küçük boyuttaki birçok anıttan meydana gelmektedir.

Orhun ve Yenisey Yazıtlarında kullanılan alfabenin menşei konusunda yazıtlar bulunduğu günden beri incelemeler yapılmasına rağmen kesin bir sonuca ulaşılamamıştır. Âbidelerin okunuşundan sonra[8] Fin bilgini Heikel tarafından Germen Run alfabesine benzetilerek “Runik Yazı” diye adlandırılan bu yazıyı, N. N. Aristov ile N. G. Mallitskiy Türk damgalarının geliştirilmiş bir şekli olarak değerlendirmektedir. Reşit Rahmeti Arat ile Ahmet Caferoğlu da bu görüşü paylaşmaktadırlar. Sokolov ise Göktürk Yazısı’nın Ârâmî asıllı olup Türkler tarafından millîleştirilmiş bir yazı olduğunu söylemektedir.[9] Esasen yazıdaki bazı harflere bakılacak olursa, bu alfabenin Türklerin icadı veya yabancı menşeli olsa bile, Türkler tarafından geniş ölçüde katkılarda bulunulmuş bir yazı olduğu anlaşılmaktadır. En eski Türk yazısı olarak günümüze kadar gelen bu yazı, daha ziyade taş ve tahta üzerine oymaya mahsus olup sağdan sola veya yukarıdan aşağıya doğru yazılmaktadır.

Göktürkler doğuda ve batıda bulunan komşuları ile siyasî, iktisadî, ticarî bir takım münasebetlerde bulunup, çeşitli alış verişler yaptıklarından, zaman zaman yabancı tesirler altında kalmışlardır. Bu ilişkilerin tabii sonucu olarak dile bazı yabancı unsurlar girmiştir. Ancak dile giren bu unsurlar, bazı unvan ve isimler, devlet yönetimine ait kelimeler olup dile tam olarak yerleşmemiş, her zaman bir yabancı unsur olarak kalmışlardır. Bu yüzden Göktürkçe, Türk dili tarihinin metinlerle takip edilebilen devirleri içerisinde, ses ve şekil bilgisi özellikleriyle olduğu kadar, kelime hazinesi bakımından da en saf ve duru bir dil olarak kalmıştır.

Göktürklerin yıkılmasıyla siyasî alana çıkan ve göçebe medeniyetten yerleşik şehir hayatına geçen Uygurlar, şehirli Türk medeniyetinin ilk temsilcileri kabul edilmektedir.10 Uygur Türkleri, Uygur yazısı denilen yazıyla daha geniş bir yazı dili meydana getirmişlerdir. Uygur Türkleri Göktürklere oranla çok daha değişik kavim ve dinle temasa gelmişler, onlarla kurdukları ticaret ve kültür ilişkileri dolayısıyla dillerini de bu kavimlerden gelen kültür etkilerine açık tutmuşlardır. Bu sebeple Uygur Türkleri, başta Budizm olmak üzere Mani, Brahmi, Nestûrî gibi birçok dini benimsemişler, bu dinlere ait yazı ve terminolojiyi de alıp kullanmışlardır. Bu yüzden Uygurlardan kalma metinlerin büyük kısmı, çoğunluğu Budizm'e ait olmak üzere, dinî metinlerdir. Bunun yanında edebî, tıbbî eserler ile çeşitli yazılı belgeler de bulunmuştur.

Uygur yazı diline Sanskritçeden, Çinceden, Tibet, Soğd ve Tohar dillerinden pek çok kelime girmiştir. Uygurlar, etkisinde kaldıkları kültürlerden aldıkları bu yabancı kelimelere ya doğrudan doğruya Türkçe karşılıklar bularak veya denk türetmeler yaparak onları dile kazandırma yolunu tercih etmişlerdir. Böylece dile soktukları yeni kavramlarla dilin kelime hazinesini zenginleştirmişlerdir.11 Ancak Türkçede karşılık bulamadıkları zaman yabancı kelimeleri almışlar fakat onu dilin ses yapısına uydurarak dile sindirmeye çalışmışlardır. Uygur yazı dili XIV. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Uygurlar Brahmi, Soğd, Manihey gibi birçok yazı kullanmışlardır. Ancak kullandıkları pek çok alfabe sistemi içerisinde en önemlisi, Soğd alfabesinden geliştirilen ve Uygur yazısı denilen yazıdır. Uygur yazısı Türkler arasında İslâmiyet'in kabulünden sonra da uzun yıllar önemini korumuştur. Bazı İslâmî eserlerin dahi meydana getirildiği bu yazı, Anadolu Türkleri arasında bile kullanılmış, ancak güçlü

İslâm medeniyetinin tesiri karşısında yerini Arap alfabesine bırakarak kullanılıştan düşmüştür.

X. yüzyılda Türklerin İslâmiyet'i kabul etmesiyle Türk devletleri, yavaş yavaş eski kültür sahalarından ayrılıp yeni bir kültür alanına girdiler. Böylece Türkçenin Eski Türkçe diye adlandırılan İslâmiyet'ten önceki dönemi kapanarak XI. yüzyıldan itibaren İslâm kültür ve medeniyeti altında gelişme gösteren yeni bir dönemi başladı.

940 yılında Karahanlı Hükümdarı Abdülkerim Satuk Buğra Han'ın İslâmiyet'i resmen devlet dini olarak kabul etmesiyle ilk müslüman Türk devleti kurulmuş oldu.12 Karahanlılar önce Kâşgar, Balasagun ve Yedisu bölgelerinde kurulup sonra Fergana ve Maveraünnehir şehirlerini de ele geçirerek Türkleştirdiler. Böylece bu devletin sınırları içerisinde Eski Türkçe yazı dilinden gelişen ve Hakaniye Türkçesi veya Karahanlı Türkçesi diye adlandırılan yazı dili ile İslâmî bir Türk edebiyatı oluşmaya başladı.

Karahanlılar doğudaki Uygur hanlığına komşu idiler ve eski Burkancılığa bağlı kalan bu Uygurlarla din farkı yüzünden aralarında zaman zaman mücadeleler olmaktaydı. Ancak onlarla aynı dili konuşmaktaydılar. Ayrıca İslâmiyet ile yeni bir kültür dairesine girmekle beraber, eski kültür izlerini de devam ettirmekteydiler. Bu bakımdan Karahanlı edebî dili, Uygur yazı dili geleneğinin İslâm kültürü ile beslenmesinden meydana gelmiş bir yazı dili karakteri taşımaktaydı.

Karahanlı yazı dilinden kalmış fazla eser olmamakla birlikte, eldeki eserler bu dönemin dilini yeteri kadar aydınlatabilecek niteliktedir. Bu devirden bize kadar ulaşabilen eserler Kutadgubilig13, Atabetü'l-hakayık14, Divanü Lugati't-Türk15 ve Kur'an tercümeleri16 gibi eserlerdir. Bu eserlerde Karahanlı Türkçesi yüksek bir anlatım gücüne kavuşmuş yazı dili olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçi Divanü Lugati't-Türk Arapça olarak kaleme alınmıştı, ama bu da yine Türk dilinin o devir

Orta Asyası'nda kazanmış olduğu yüksek değeri ortaya koymaktadır. Çünkü Kâşgarlı, Türk milletinin yüceliğini anlatmak, Türk dilinin Arapçadan geri olmadığını göstermek ve Araplara Türkçeyi öğretmek maksadıyla eserini Arapça olarak kaleme almıştı.17

Orta Asya'da gelişme gösteren Türk yazı dilinin XI-XV. yüzyıllar arasındaki dönemine ilim dilinde "Orta Türkçe" adı verilmektedir.18 Kutadgubilig, Atebetü'l-hakayık gibi eserlerin yazıldığı ve Orta Türkçenin "Müşterek Orta Asya Türkçesi" diye adlandırılan19 bu döneminde, yeni Türk şivelerinin teşekkül etmiş olduğu anlaşılmakla birlikte, yazı dili olarak henüz bir dil kullanılmaktadır ve bu da Hakaniye (Karahanlı) Türkçesi olarak kabul edilmektedir. Ancak XI. yüzyılda teşekkül etmeye başlayan bu şiveler, Türk milletinin batıya doğru göçleri ve farklı coğrafî bölgelere yayılmalarıyla XIII. yüzyıldan itibaren belirli şive farkları gösteren yazı dilleri halinde oluşmaya başladı.

XI. yüzyıl ve sonrası, Orta Asya'daki Türk boyları için sürekli bir göç devri oldu. Bu Türk yayılma harekâtının önemli yönlerinden birini de Hârizm (Harezm) bölgesi oluşturmaktaydı.

Hârizmlilerin XI. yüzyılda ayrı bir dil konuştukları ve bu dili XIII. yüzyıla kadar korudukları, tarihî kaynaklarda verilen bilgilerden anlaşılmaktadır. Yapılan araştırmalar, yalnızca konuşma seviyesinde kalmayıp, edebî bir dil özelliği de taşıyan Hârizmcenin bir Doğu İran dili olduğunu ortaya çıkarmıştır.20

1017 yılında Gazneli Mahmud tarafından fethedilen Hârizm'in idaresi 1041 yılından itibaren Kıpçak ve Kanglı isimli Türk boylarından olan kumandanların eline geçti. Böylece bir süreden beri, bu bölgeye yerleşen Türkmen ve Oğuzların yanı sıra Kıpçak ve Kanglıların da yerleşmesiyle bölgenin etnik yapısı içinde Türk unsurların oranı gittikçe arttı. Nihayet Çağrı Bey'in Hârizm'e girmesinden sonra, ülkeyi Selçuklular adına idare

eden Anuş Tegin ve Ekinci b. Koçkar zamanlarında Türkleşme faaliyeti tamamlandı. Burada Karahanlı Türkçesine dayalı fakat Kıpçak, Kanglı, Türkmen ve Oğuz şiveleri tesirinde gelişme gösteren bir Hârizm Türkçesi teşekkül etti.21 Bu dil Gazneliler ve Selçuklularda olduğu gibi, yalnız saray ve ordu çevresinde kalmayıp hem halkın konuşma dili hem de aydın zümrenin yazı ve edebiyat dili olarak önem kazandı.

Karahanlı (Hâkaniye) ve Hârizm-Altın Orda Türkçelerinin devamı olarak Çağatay, İlhanlı ve Altın Orda devletlerinin kültür merkezlerinde XIII-XV. yüzyıllar arasında gelişme gösteren ve Timurlular döneminde (1405-1506) İslâm medeniyetinin tesiri altında zengin bir edebiyat meydana getiren Türk yazı diline Çağatay Türkçesi adı verilmektedir. Ayrıca bu yazı dili, Orta Asya'dan batıya doğru göç edenlere nazaran, doğuda kalan Türk boylarının konuşup yazdıkları dil olduğu için Doğu Türkçesi, hatta Ali Şir Nevâî ile klasik bir nitelik kazanmasından dolayı "Nevai dili" olarak da isimlendirilmiştir.

Çağatay ismi, Cengiz Han'ın ikinci oğlu Çağatay'a nisbetle kullanılan bir adlandırmadır. Önceleri Çağatay Han'ın sülâlesi ve bu sülâle tarafından kurulan devletin adı olarak kullanıldığı halde, sonradan Maveraünnehir'deki Türk unsurları, Timurlular zamanında gelişen edebî Türk dili ve bu dilde meydana getirilen edebiyat için de Çağatay adı kullanılmıştır.

Çağatay dili, Karahanlı ve Uygur yazı diline dayanmakla birlikte, bu edebî dilin teşekkülünde Moğol istilâsından sonra Orta Asya'daki mahallî şivelerin karışmasının da önemli rolleri olmuştur. Ayrıca bu oluşumda İslâm kültürü ile Fars edebî dilinin de tesiri bulunduğu muhakkaktır. Farsçanın Orta Asya Türk devletlerinde resmî dil olarak hüküm sürmesi ve klasik Fars edebiyatının gelişmesinde Türk devletleri yöneticilerinin yardımları bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Türkçe ilk ortaya çıktığı vakit bu günkü gibi dağınık bir durumda değildi. Orta Asya'da sınırlı bir bölgedeydi. Orta Asya'nın Türklüğe dar gelip Türklerin bu havzanın dışına taşmasından itibaren Türk dilinde de bazı farklılaşmalar başladı.

XI. yüzyıl ve sonrası Orta Asya Türklüğü için devamlı bir göç devridir. Bir kısım Türk kolları orada kendilerini muhafaza ederlerken bir kısım Türk boyları da batıya doğru göç ettiler. Batıya göç edenler de çeşitli yönlere ayrıldılar. Kimisi kuzeyi takip etti ve Karadeniz'in kuzeyine gitti. Bir kol Kafkaslar'da konakladı; bir kol güneye indi, bir başka kol Anadolu'ya girdi. Böylece büyük kitleler halinde göç eden Türk boyları İran, Azerbaycan, Kafkasya, Suriye, Irak, Mısır, Anadolu ve Rumeli'ye yayıldılar. Bu geniş coğrafî yayılış, o zamana kadar Orta Asya'da tek bir yazı dili halinde devam eden Türk dilinde bazı farklılaşmalara sebebiyet verdi ve Türkçe bir takım dallanmalara uğradı. Ancak her kol bir yazı dili kurma imkânı bulamadı, bu yüzden dilleri sadece konuşma dili olarak kaldı. Bazı sahalarda ise meydana getirilen yazı dilleri gelişme imkânı bularak günümüze kadar devam etti. Ancak gelişme imkânı bulan Türk dili kolları da taşıdıkları özellikler bakımından bir birinin aynısı olmadı.

Anadolu Türklüğünün büyük bir kısmını Oğuz boyları oluşturmaktaydı. Oğuzlar Anadolu'ya kendileriyle birlikte edebî geleneklerini de getirmişlerdi. Böylece Anadolu'da Oğuz şivesine dayalı yeni bir yazı dili gelişmeye başladı. Ne var ki bu yazı dilinin gelişip edebî bir dil hüviyetini kazanması pek kolay olmadı. Anadolu Selçuklularında XII. yüzyıl sonlarına kadar ilim ve edebiyat dili olarak Arapça ve Farsçanın kullanılması, çeşitli savaşlar, Moğollar ve Haçlı seferlerinin tahrip edici akınları sonucunda birçok kütüphanenin yakılıp yıkılması gibi olumsuz tesirler, Türk yazı dilinin oluşumunu bir müddet geciktirdi. Anadolu Selçuklu Devleti'nin

Moğol baskısıyla zayıflamasından sonra ortaya çıkan Anadolu beylikleri döneminde Türkçeye daha çok değer verildi; daha çok Türkçe eser meydana getirildi. Beylikler devri Türk dili yadigârlarının en zengin eserleri Osmanlı Beyliği devrinde ve Osmanlı topraklarında yazıldı.

Beylikler arasındaki siyasî mücadele Osmanlılar lehine sonuçlandı. Böylece Osmanlılar yeni bir devlet kurarak Türkmenler ve Azerîler dışında bütün güneybatı Türklerini kurdukları devletin sınırları içinde toplayarak Anadolu ve Balkanlar'da Türk birliğini sağladılar; Türkçeyi de resmî dil haline getirdiler. Türkçe bir yazı dili olarak teşekkül etmiş oldu. XIII. yüzyılın ilk yarısından başlayıp günümüze kadar gelen ve Anadolu'da, Balkanlar'da, adalarda, Irak ve Suriye'de, Güney ve Kuzey Azerbaycan'da hâlâ devam etmekte olan bu yazı diline Türk şivelerinin sınıflandırılmasında22 batı grubunda yer almasından dolayı "Batı Türkçesi" adı verilmektedir. Batı Türkçesi içerisinde de saha bakımından zamanla iki daire oluştu. Bunlardan birini Azerî sahasını içine alan Azerbaycan Türkçesi, ötekini de Osmanlı sahasını içine alan Türkiye Türkçesi teşkil etti.

Esasını Oğuz şivesinin oluşturduğu bu yazı dilinin Anadolu'da ne zaman bir edebî dil halinde teşekkül ettiği hususunda fikir verebilecek eserlerden bu gün için mahrumuz. Bununla birlikte Türkiye Türkçesinin Anadolu'nun Türkleşmesinden ve Selçuklu Devleti'nin burada tamamen yerleşip hâkimiyetini kurduktan sonra başlamış olduğu kabul edilmektedir.

Anadolu'da teşekkül eden bu yazı dili, iç ve dış gelişmesi ve tarihî dönemleri bakımından üç devreye ayrılmaktadır: Eski Anadolu Türkçesi, Osmanlı Türkçesi, Bugünkü Türkiye Türkçesi.

Türkiye Türkçesinin Anadolu Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan sonra XIII-XV. yüzyıllar arasında gelişme kaydeden ilk dönemine Eski Anadolu Türkçesi adı verilmektedir. Eski Anadolu Türkçesi için, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önceki Anadolu Selçukluları ve

Beylikler dönemlerini de içine aldığından, Almanca Altosmanische kelimesinin karşılığı olan “Eski Osmanlıca” terimi de kullanılmıştır.23 Hatta bazı dilciler, Eski Anadolu Türkçesi ifadesinin, Anadolu dışındaki Osmanlı şehirlerinde meydana getirilen eserleri içine almadığını ileri sürerek, bunun yerine “Tarihî Türkiye Türkçesi” terimini kullanmanın daha isabetli olacağını ifade etmektedirler.24 Ancak gerek “Eski Osmanlıca” gerek “Tarihî Türkiye Türkçesi” şeklindeki isimlendirmeler fazla yaygınlık kazanmamıştır. İlmî açıdan bu dönemi en iyi ifade eden adlandırmanın Eski Anadolu Türkçesi olduğu kabul edilmiş ve bugün hem Türkiye Türkolojisinde hem de dünya Tükolojisinde bu isim yaygınlık kazanmıştır.

Eski Anadolu Türkçesinin başlangıcını belirleyen eserlerin tamamı elimize geçmiş değildir. Bu bakımdan devrenin başlangıç ve bitiş tarihlerini kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Ancak XV. yüzyılın ortalarına doğru, Osmanlı Devleti’nin sınırlarının genişlemesi ve siyasî birliğin kurulması ile, Türkçenin de ilim ve kültür dili olarak kudretini kazandığı ve Osmanlı Türkçesine geçiş olarak kabul edilen dönemi, Eski Anadolu Türkçesinin bitiş yılları olarak değerlendirmek mümkündür. Fakat şunu da hemen belirtmek gerekir ki, dönemler arası zaman sınırını aşan kaymalar her zaman olabilmektedir. Meselâ XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Türkçesinin başlangıcı olarak değerlendirilebilecek eserler yanında, Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini devam ettirenler de mevcuttur.

Anadolu bölgesinde meydana gelen sosyal ve siyasî gelişmeleri göz önünde bulundurarak Eski Anadolu Türkçesini, tarihî dönemleri bakımından Selçuklular dönemi, Beylikler Dönemi ve Osmanlılar Dönemi olmak üzere üç alt döneme ayırmak mümkündür. Ancak dilin yapı ve işleyişi bakımından Beylikler dönemi ile Osmanlılar dönemi arasında pek fark yoktur. Fark sadece dile giren yabancı unsurlar ve ortaya konan eser

sayısı yönündendir. Bu bakımdan Eski Anadolu Türkçesini Selçuklular ve Beylikler dönemi olmak üzere iki merhalede ele almak yanlış olmayacaktır.

Selçuklular Dönemi

Tarihî kaynaklardan edinilen bilgilere göre Oğuzlar, X. yüzyılda Sir Derya boyları ile Aral Gölü kıyılarında, merkezi Yenikent olmak üzere, bir yabgu devleti meydana getirmişlerdi. Bu bölgelerde bazı şehirler de kuran Oğuzlar, buralarda yüksek kültürlü yerleşik bir hayata geçmiş bulunuyorlardı.25 Oğuzların bir kısmı daha sonra Buhara'ya göç ederek orada yerleştiler. XI-XIII. yüzyıllar arasında Hârizm'in Türkleşmesinde rol oynayan Oğuzlar, Aral Gölü ve Sir Derya yakasından Horasan'a kadar uzandılar ve burada Büyük Selçuklu Devleti'ni kurdular (1040). Büyük Selçuklu Devleti'ni kurduktan bir müddet sonra, büyük kütleler halinde İran, Azerbaycan yoluyla Irak ve Anadolu'ya gelerek Anadolu'yu Türkleştirdiler ve bu bölgede Anadolu Selçuklu Devleti'ni meydana getirdiler (1075). Böylece Aral ve Sir Derya boylarından Anadolu içlerine kadar uzanan sahada büyük bir hâkimiyet kurdular. Ancak Oğuzların bu siyasî varlıklarına paralel olarak XI. yüzyılda ayrı bir yazı diline sahip olup olmadığı henüz tam olarak aydınlatılmış değildir. Gerçi Kâşgarlı Mahmud Divanü Lugati't-Türk'te Karahanlı Türkçesi ile öteki Türk boylarının konuştukları Türkçeyi karşılaştırırken "dillerin en yeğnisi"26 olarak nitelendirdiği Oğuzca ile de ilgili bir takım özelliklerden bahsetmektedir. Bunların belli başlıları şunlardır:

1. Asıl lugatta, asıl kelimede değişiklik az olur. Değişmeler ancak bir takım harflerin yerine başka harfler gelmesi yahut atılması yüzünden olur.

2. Kelime başındaki "y-" sesini Oğuz ve Kıpçak boyları ya düşürürler (yelkin > elkin "yolcu, misafir", yılığ suw > ılığ su "ılık su") ya da "c-" sesine çevirirler (yincü > cincü "inci", yuğdu > cuğdu "devenin uzamış olan tüyü").

3. Kelime içindeki ve sonundaki “-y-,-y” sesini Argular “-n-,-n” ile ifade ederler (koy> kon “koyun”, çıgay > çıgan “fakir, yoksul”, kayu > kanu “hangi”).27

4. Kelime başındaki “m-” sesini Oğuz, Kıpçak ve Suvarlar “b-”ye çevirirler (men > ben, mün > bün “çorba”).

5. Kelime başındaki ve sonundaki “t-,-t” sesini Oğuzlar ve onlara yakın olan Türk boyları “d-,-d” olarak söylerler (tewey > dewey “deve”, üt > üd “delik”). Kelime içindeki “-d-” sesini ise aksine olarak Oğuzlar “-t-”şeklinde telaffuz ederler (bögde> bökte “hançer”, yigde > yikte “iğde”).

6. “f” ile “b” arasında söylenen üç noktalı f “w” (µ) sesi Oğuzlar ve onlara yakın olanlar tarafından “v”ye çevrilir (ew > ev, aw > av).

7. Kelime içindeki d (H) sesini Yağma, Tuhsı, Kıpçak, Yabaku, Tatar, Kay, Çumul ve Oğuzlar bir birine uygun olarak “y” sesine çevirirler ve hiçbir zaman “d”li söylemezler (kadın > kayın “kayın, akraba”, kadıng > kayıng “kayın ağacı”).

8. İsim ve fiillerde kelime içindeki “-g-” sesini Oğuzlar ve Kıpçaklar atarlar (çumguk > çumuk “ala karga”, tamgak > tamak “boğaz”, bargan > baran “varan”, urgan > uran “vuran”, buşgak > buşak “kederli).28

Kaşgarlı, Oğuz Türkçesi ile Karahanlı Türkçesi arasında değişen şekil bilgisi özellikleri için de örnekler vermiştir:

10. Karahanlı Türkçesinde “gelecek zaman” işlevindeki-gu/-gü sıfat-fiil eki yerine Oğuzca’da-ası/-esi eki geçmiştir: bargu yir/barası yir “varacak yer”, turgu ogur/turası ogur “duracak zaman” gibi.

11. Karahanlı Türkçesinde faaliyet isimleri türeten-guçı/-güçi ekinin yerini Oğuz ve Kıpçak Türkçelerinde-daçı/-deçi eki almıştır: tutguçu/tuttaçı “tutucu”, satguçı/sattaçı “satıcı gibi.

12. Emir kipinde, ikinci çokluk şahıs çekiminde-ñlar/-ñler eki yerine Oğuzcada yalnızca-ñ kullanılmıştır: barıñlar/barıñ “varınız” gibi.29

Kâşgarlı'nın Oğuzca hakkında verdiği bu bilgiler, Oğuz Türkçesinin XI. yüzyılın ikinci yarısındaki dil durumu hakkında bir fikir vermekteyse de, bunlar bir yazı dili özelliğinden ziyade Oğuz Türkçesini öteki kollardan ayıran bir ağız özelliği niteliğindedir. Çünkü Kaşgarlı, eserini yazarken o dönemdeki Türk boylarını dolaşarak malzeme toplamış ve sonra eserini yazmıştır. Bu da Oğuz şivesinin XI. yüzyılın sonunda henüz ayrı bir yazı dili halinde bulunmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Oğuzcanın zengin bir halk edebiyatına sahip bulunduğu ve Gazneliler devrinde Oğuz şiirinin varlığı tarihî kaynaklardan anlaşılmaktadır.30 Bu dönemde Orta Asya'da müşterek bir yazı dilinin devam ettiği gözlenmekte olup henüz daha yeni yazı dilleri teşekkül etmemiştir. Gerçi yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Oğuz Türkçesi, bir kısım dil özellikleri bakımından Karahanlı Türkçesiyle ortaklaşmakta, bir kısım özellikler bakımndan da ondan ayrılmış görünmektedir.

Fakat yeni yazı dilleri, ancak XII. yüzyılda ortaya çıkan gelişmelerle oluşmaya başlamış ve bu gelişmeye beşiklik eden bölge ise Hârizm bölgesi olmuştur. İşte Oğuz şivesinin Karahanlı Türkçesinden ayrılmaya başladığı dönem de XII-XIV. yüzyıllar arasını kapsayan dönem olmuştur.

XI. yüzyıl sonlarında 1071 Malazgirt Zaferi'nin ardından çeşitli Türk boyları Anadolu'ya gelip yerleştiler. Anadolu'ya gelen bu boyların çoğunluğunu Oğuzlar meydana getirdiği için burada teşekkül eden edebî lehçenin esasını da tabii olarak Oğuzca teşkil etti.

Anadolu'ya gelen Oğuzlar buraya bütün edebî geleneklerini de getirerek Orta Asya ile olan bağlarını da devam ettirmişlerdir. Bunun yanında öteki şivelerin edebî mahsulleri de çeşitli vesilelerle buralara gelmekteydi. Bu bakımdan Selçuklular devrindeki Anadolu Türkleri ile doğudaki diğer Türkler arasında sağlam bir kültür münasebeti bulunmaktaydı.31 Ancak Anadolu'ya gelen bu Oğuzların yazılı bir edebiyatlarının olup olmadığı ve

Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulması ile başlayan dönemin XIII. yüzyıldan önceki dil durumu tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Başka bir ifadeyle Anadolu'da gelişen edebiyatın XI. yüzyılın ikinci yarısından XII. yüzyılın sonlarına kadar Oğuzca özellikleri yansıtan bir eser ele geçmemiştir. Bu da Oğuzların XII. yüzyılın ortalarına kadar Karahanlı yazı diline bağlı bulduklarını göstermektedir.32

Selçuklular Danişmendlilerin yönetimine son verip, Haçlı akınlarını da durdurduktan sonra, Anadolu'dailim ve sanat hayatı büyük bir gelişme kaydetti. En verimli dönemini XIII. yüzyılda yaşayan bu gelişme mahsulleri, Arapça ve Farsça ile kaleme alınmıştı. Çünkü gerek Büyük Selçuklu Devleti'nde gerekse bu devletin Anadolu'daki bir devamı niteliğinde olan Anadolu Selçuklularında Arapçanın özellikle de Farsçanın ağırlıklı bir yeri vardı. Haberleşme ve şer'î işlerde Arapçanın, divan işleri ile dahilî muamelelerde Farsçanın, halk ile olan münasebetlerde ise Türkçenin kullanıldığı tahmin edilmektedir. Ancak Farsçanın etkinliği Arapçadan daha üstün bir durumda idi. Anadolu Selçuklularında Vezir Sahib Fahreddin Ali, vezirliği zamanında divan yazışmalarının dilini Arapçadan Farsçaya çevirttirmişti.33 Azîz b. Erdeşîr-i Esterâbâdî de Bezm ü Rezm adlı eserini Arapça yazmak istediği halde, halkın Fars diline olan meyli ve bütün resmî yazıların bu dille yazılması üzerine, Farsça kaleme aldığını şöyle dile getirmektedir:

"Satacak malı olmadığını söyleyen, söyleyecek sözü bulunmadığını itiraf eden bendeniz, işin başlarında, Hazreti Sultan tarafından bu eserin yazılması ve onun övgüye değer işlerinin anlatılması için görevlendirildiğim zaman onu Arapça yazmak istedim. Fakat Rum ülkelerinde yaşayan halkın çoğunun Fars diline meyilli olması ve ona itibar etmesi, o belde sakinlerinin büyük bir kısmının Derî (Fars) dilini konuşup anlaması, mektupların, muhasebe işlerinin, defterlerin ve diğer

hükümlerin tamamının bu dilde kaleme alınması, herkesin aklının Fars nazmı ve nesriyle meşgul olması bizi Farsça yazmaya yöneltti.”34 Ayrıca Arapça olarak meydana getirilen eserlerin herkes anlasın diye Arapçadan Farsçaya tercüme edildiği35 ve medreselerde ise Farsça eğitim yapıldığı anlaşılmaktadır.36

Selçuklular, İran’a girdikten sonra Müslüman olmuşlardır. Yani İran kültürü ile doğrudan doğruya, Arap kültürüyle de Fars kültürü aracılığıyla temasa geldiler. Böylece Selçuklular, İranlılar gibi, Arapçayı din ve ilim dili olarak tanıdılar. Farsçayı da bir yazışma dili olarak kabul ettiler. Hatta Selçuklu hükümdarları, İran’ın ünlü şairlerini ve edebiyatçılarını korumak, cesaretlendirmek suretiyle, Fars dili ve edebiyatının gelişmesine de hizmet etmekten çekinmediler.

Büyük Selçuklulardan sonra Anadolu Selçuklularında da Arapça din ve ilim dili olarak kabul edildi; Farsça da Saray ve yazışma dili durumunda kaldı. Türkçe ise konuşma dili olarak varlığını devam ettirdi. Selçuk sultanlarının Türkçeye karşı yüz çevirmeleri, Saray’ın gölgesinde yaşayan din bilginlerini de Türkçeyi hafif görmeye itmiştir. Bu şekilde hareket edilmiş olmasını, yalnızca Farsçanın işlenmiş bir edebiyat dili olmasına bağlamamak gerek. Bunda, İranlıları hâkimiyetleri altında bulundurmak ve bu şekilde onları daha kolay yönetmek gibi siyasî bir düşüncenin varlığını da kabul etmek lazımdır.37

Anadolu Selçukluları devrinde Arapça ve Farsçanın ilim, edebiyat ve devlet yazışmaları gibi her alandaki üstünlüğüne rağmen Anadolu’da XIII. yüzyıl içinde Türkçe bazı eserler meydana getirildiği, bunların çoğu günümüze ulaşmamış bile olsa, tarihî kayıtlardan anlaşılmaktadır. Meselâ Şeyyad İsa’nın Salsalnâme’si bunlardandır. Hz. Ali’nin Salsal adlı bir devle cengini anlatan eser, nazım nesir karışık olarak yazılmış bir kahramanlık hikayesidir. Aynı şekilde yazarı belli olmayan Şeyh-i San’an Hikâyesi de

Selçuklular zamanında yazılmıştır. Yemen tarafında, San'an diyarında Abdurrezzak adında bir şeyhin bir Hıristiyan kıza aşık olmasını anlatmaktadır. Anadolu'da ilk İslâm fetihlerini yaşatan Battalnâme ise Battal Gazi'ye ait kahramanlık hikayelerini ihtiva eden bir eserdir. Bu eserin XI-XIII. yüzyıllarda Danişmendliler zamanında söylendiği ve 1245'ten önce yazıya geçirildiği tahmin edilmektedir.38 Yine bunlar gibi, XI. yüzyılda İç Anadolu'da Bizans'a karşı yaptığı fetihlerle şöhret bulan ve burada kendi adına bir devlet kuran Danişmend Gazi'nin adı etrafında teşekkül etmiş fetih menkıbelerinden oluşan destanî bir roman niteliğindeki Dânişmendnâme39 de bu tür bir eserdir. Dânişmendnâme, Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un emriyle münşilerden İbn Alâ tarafından 642 (1245) yılında, gaziler arasında dolaşan menkıbelerin derlenmesi sonucu kaleme alınmış bir eserdir.

Ancak İbn Alâ'nın bu eseri daha sonra Tokat Kalesi dizdarı Arif Ali tarafından manzum ve mensur olarak yeniden kaleme alınmıştır. Günümüze ulaşan şekil Arif Ali'nin yazmış olduğu ikinci yazılıştır. Bunun yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde birçok nüshası mevcuttur.40

Yazıldıkları ilk şekilleriyle günümüze ulaşmayan bu eserlerin yanında, Selçuklular döneminden günümüze kadar gelmiş eserler de mevcuttur. Bunlar daha ziyade ahlâkî-dinî nitelikli, halka dinî konuları anlatmak maksadıyla yazılmış öğretici mahiyetteki eserlerdir. Eski Anadolu Türkçesi'nin ilk dönemine ait olan bu tür eserlerin en önemlilerinden biri, Nâsırüddin b. Ahmed b. Muhammed tarafından Arapça ve Farsça yazılmış çeşitli vaaz kitaplarından yararlanılarak telif edilmiş olan bir vaaz kitabı niteliğindeki Behcetü'l-hadâik fî mev'izeti'l-halâyık isimli eserdir.41 Yazıldığı yer ve tarih kesin olarak belli olmamakla birlikte, üzerinde inceleme yapan araştırmacılar Behcetü'l-hadâik'ın XII.

yüzyıl sonu ile XIII. yüzyıl başlarında Anadolu'da yazılmış olabileceği kanaatine varmışlardır.[42]

Hayatı hakkında hemen hemen hiçbir bilgi bulunamayan Ali adlı bir şair tarafından 630 (1233) yılında meydana getirilen ve Türk diliyle yazılmış ilk Yusuf kıssası olarak kabul edilen Kıssa-i Yusuf [43] da bu dönemden günümüze intikal eden başka bir dil yadigârıdır. Değişik şive özellikleri taşıyan Kıssa-ı Yusuf'un dili farklı yorumlara sebep olmuştur. Brockelmann onu Eski Anadolu Türkçesinin ilk mahsullerinden biri olarak değerlendirirken,[44] W. Barthold ise Kırım'da yazılmış olabileceğini ifade etmektedir.[45] Köprülü, eserin hem Hakaniye Türkçesi hem Oğuz ve Kıpçak şivesi özellikleri taşımasına ve Yesevî ananesine uygun olarak baştan başa dörtlükler halinde yazılmasına bakarak bunun Hârizmli bir Yesevî dervişi tarafından meydana getirilmiş olabileceğini söylemektedir.[46] Ahmet Caferoğlu ise, eserin Orta Asya'da Harizm sahasının Oğuzlarla meskun bir bölgesinde yazılmış olabileceğini belirtmektedir.[47]

Bu dönemin dil özelliklerini aksettiren bir başka eser, Kuduri Tercümesi'dir.[48] Ebû Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî el-Bağdâdî'nin (ö. 428/1037), Hanefî mezhebinin görüşlerini ortaya koymak için yazdığı el-Muhtasar adlı Arapça eserin Türkçeye çevirisidir. Ne zaman ve kimin tarafından tercüme edildiği belli değildir. Yer yer Karahanlı yazı dili geleneğini devam ettiren Kudûrî Tercümesi, dili bakımından Behcetü'l-hadâik ve Ali'nin Kıssa-i Yusuf'u ile de büyük bir paralellik göstermektedir.

Bu dönemden kalma eserlerden biri de 743 (1343) yılında, Fakih Yakut Arslan tarafından Farsçadan tercüme yoluyla Türkçeye kazandırılan ve miras dağıtımı ile ilgili bilgileri ihtiva eden Feraiz Kitabı'dır.[49] Bünyesinde Doğu Türkçesi özellikleri bulundurması bakımından Behcetü'l-hadâik' la paralellik gösterir.

Yine aynı doğrultuda kaleme alınmış yer yer Oğuz-Kıpçak özellikleri gösteren bir eser de Kitab-ı Gunya'dır.50 Mensur bir ilmihal kitabı niteliğinde olan eserin, ne zaman yazıldığı belli değildir. Ancak bünyesinde karışık dil unsurları taşımasına bakılacak olursa, XIII. yüzyılın sonlarına doğru yazıldığı düşünülebilir. İmam Kazi adında biri tarafından ortaya konan eserin tercüme mi yoksa telif mi olduğu konusu da açıklık kazanmamıştır.

Selçuklular zamanından günümüze ulaşan başka eserler de vardır. Bunların başında Mevlânâ ve oğlu Sultan Veled'in Türkçe beyit ve manzumeleri gelir. Mevlana bütün eserlerini Farsça kalame almıştır. Türkçe herhangi bir eseri yoktur. Ancak Farsça şiirlerinin arasında Türkçe sözlere de yer vermiş, zaman zaman şiirleri arasında Türkçe mısralar sıralamıştır. Bazen bir mısranın yarısını Türkçe öteki yarısını Farsca söylemiş, nitekim iki üç beyit tutarında küçük bir manzumecik meydana getirmiştir. Mevlanan'nın eserlerinde rastlanan Türkçe beyit sayısı 25, kelime sayısı ise 110 civarındadır.51

Hemen hemen her alanda babası Mevlana'nın izinde yürüyen Sultan Veled de eserlerini Farsça yazmıştır. Farsça Divanı, İbtidaname, Rebabname, İntihaname adlarında üç mesnevisi ve Maarif adında bir de mensur eseri vardır. Sultan Veled'in bu Farsça eserlerinin içinde bazen gazel şeklinde, bazen de mesnevi biçiminde söylenmiş Türkçe beyitler bulunmaktadır. Bunlar konuları bakımından Farsça manzumelerinden ayrılmayan dini, tasavvufi, ahlaki akidelerle babasının şöhretini halk arasında yaymak için yazılmış şiirlerdir. Sultan Veled'in Türkçe beyitlerinin sayısı 367'dir.52

Horasan'dan gelip Konya'ya yerleşen ve Anadolu'da din dışı konularda şiir söyleyen ilk şair olarak bilinen Dehhani'nin şiirleri de Selçuklulardan

bugüne gelen şiirlerdir. Klasik Türk edebiyatının ilk örneklerini oluşturan bu şiirlerin dokuzu gazel biri de kasidedir.53

XIII. yüzyılda Konya'da yaşadığı bilinen Ahmed Fakih'in 100 beyitlik Çarhname menzumesi54 ile 339 beyit tutarındaki Kitabu Evsafı Mesacidi'ş-şerife adlı manzumesi55 de XIII. yüzyıldan kalmadır.

Hayatı hakkında fazla bir şey bilinmeyen Şeyyad Hamza'nın Yusuf u Zeliha'sı o dönemden kalma değerli bir mesnevidir. Anadolu sahasında yazılan ilk Yusuf ü Züleyha olarak kabul edilen bu eser, fâilâtün fâilâtün fâilât kalıbıyla yazılmış olup 1529 beyitten oluşmaktadır.56 Şeyyad Hamza'nın Dâstân-ı Sultan Mahmud adında 79 beyitlik bir mesnevisiyle57 15 manzumesi daha vardır. Manzumelerinde, ikisi hariç, dini ve tasavvufi düşünceler ağır basmaktadır.58

Türk milletinin yetiştirdiği en büyük şairlerden biri de hiş şüphe yok ki Yunus Emre'dir. Yunus Emre, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da gelişmeye başlayan yazı dilinin en büyük temsilcisidir. Dili son derece güzel kullanıp işlediği ve geliştirdiği için bu devrenin oluşmasanda ve Türkçenin yazı dili halinde teşekkül etmesinde en büyük rolü oynamıştır. Çağdaşlarıyla Yunus'un dili karşılaştırıldığında, onların manzumeleri lirizm ve heyecandan yoksun, söyleyiş değeri bakımından da çok yavandır. Onların şiirlerinde Türkçe bir sanat inceliğine ve sanat gücüne ulaşamamıştır. Yunus Emre'nin Türkçesi bunların hiçbiri ile kıyaslanamayaçak bir olgunluktadır. Onun elinde Anadolu Türkçesi, yüksek bir fikir ve edebi deyiş gücü kazanmıştır. Bu bakımdan onun 400 kadar şiir ihtiva eden Divanı ile, 600 beyitten oluşan Risaletü'n-nushiyyesi Anadolu Türkçesi'nin en önemli dil yadigarları arasında yer alırlar.59

İsimleri zikredilen bu eserler, Selçuklular döneminden günümüze kadar gelebilmiş belli başlı eserlerdir. Ancak bu dönemden kalma eserler, daha sonraki dönemlere oranla çok azdır. Bu durum Anadolu'da gelişmeye

başlayan yazı dilinin daha yeni oluşmaya başlamış olmasına bağlanabileceği gibi, Moğolların ve Haçlı seferlerinin tahripçi akınları sonucu birçok kütüphanenin yakılıp yıkılması yüzünden, bu devirde meydana getirilen eserlerin kaybolmalarıyla da açıklanabilmektedir.60 Zira yukarıda da işaret edildiği gibi, varlıklarını tarihî kayıtlardan öğrendiğimiz Şeyh-i San'an Hikâyesi, Salsalnâme gibi eserlerin bugün elde bulunmaması, bu dönemde meydana getirilen eserlerin bilinenlerden daha fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlardan Dânişmendnâme ve Battalnâme gibi bazıları da daha sonraki yüzyılların az çok yenileştirilmiş diliyle günümüze intikal etmiş olup ilk yazılış şekilleri mevcut değildir. Bu bakımdan Anadolu yazı dililnin kuruluşu, kendi içinde başlamış bir kuruluş değil, Orta Asya Türkçesiyle bağlantısı olan bir kuruluştur.61

XII. yüzyıldan XIV. yüzyıla uzanan dönemin ilk zamanlarında ortaya konan eserlerin dili yalnızca Oğuz Türkçesi'ne dayanmamaktadır. Bu eserlerde Karahanlı, Kıpçak ve Oğuz özelliklerini bir arada görmek mümkündür. XIII. yüzyıldan daha gerilere giden ve sayıları üçü beşi geçmeyen Kıssa-i Yusuf, Behcetü'l-hadaik, Kudûrî Tercümesi ile daha sonra yazılan Kitâb-ı Ferâiz ve Mehmed b. Bâlî tarafından Anadolu Türkçesine döndürülen Kitâb-ı Güzîde62 gibi eserler üzerinde yapılan incelemeler göstermiştir ki, bu eserler bünyelerinde farklı şive özelliklerini taşımaktadırlar. Bu karışık durumlarından dolayı "karışık dilli eserler" diye nitelendirilen63 eserlerin meydana getirildikleri dönemin dil yapısı tam olarak aydınlığa kavuşmuş değildir.

Bir yazı dilinden farklı nitelikteki bir başka yazı diline geçerken önceki yazı dilinin bazı özellikleri ile yeni yazı dilini meydana getiren özelliklerin bir müddet için iç içe ve karışık olarak bulunmaları normaldir. Bu eserlerdeki dil yapısı, XIII. yüzyılın ikinci yarısından gerilere doğru gittikçe Eski Türkçe özellikleri ile birleşmekte, XIII. yüzyılın ikinci yarısından

sonraki devirlerde ise Oğuzca özellikleri ağır basmaktadır. Bu da Oğuz şivesinin XIV. yüzyıla doğru artık bir yazı dili halinde oluşmaya başladığını göstermektedir.

Karışık nitelikli eserlerin eski Türk yazı dili ile birleşen belli başlı dil özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Kelime başında b-> m- değişiminde “m-”li şekiller yaygındır (bunça > munça “bunca”, beñiz > meñiz “beniz”, beñze->meñize-”benzemek”, beñgü > meñgü “ebedî”, ben > men “ben”).

2. Kelime başında “b-”ler muhafaza edilmiştir (bar “var”, bar- “var-mak”, bir-”ver-mek”, barlık “varlık”).

3. ol- fiili henüz “b-”si düşmemiş biçimiyle (bol-) de geniş ölçüde kullanılmıştır.

4. Ek ve hece başıE-/g-ünsüzleri ile, birden fazla heceli kelimelerin sonundaki-E/-g ünsüzleri devam ettirilmektedir (yalEan “yalan”, bulganuk “bulanık”, çalabga “Tanrıya, Çalaba”, ulug “ulu”, asıE “assı, fayda”, acıE”ıstırap, acı”).

5. Gelecek zaman, geniş zaman, gereklilik ve dilek kiplerinde-gay/-gey,-ga/-ge ekleri kullanılmaktadır (birgey “verecek”, bolgay “olur, olacak”, yıglagay “ağlayacak”, kurtarga “kurtarmalıdır”).

6. Yükleme hali eki-nı/-ni ile ilgi hali eki-nıñ/-niñ devam ettirilmektedir (elümüzni “elimizi”, atlasnı “atlası”, dilüñni “dilini”, Yusufnıñ “Yusufun”).

7. Ayrılma hali eki-dın/-din zaman zaman kullanılmıştır (daşdın “dışarıdan”, yazukdın “hatadan, günahtan”, soñdın “sondan”).

8. Çekimli fiillerde zamir menşeli şahıs ekleri kullanılmıştır (arturga men “arttıracağım”, düşe sen “düşersin”, dileye siz “dileyesiniz”).

9. Kelime haznesi bakımından da Karahanlı Türkçesi ile Oğuz Türkçesi’ni birleştiren örnekler oldukça fazladır.64

Bünyelerinde farklı şive özellikleri bulunduran eserler üzerinde inceleme yapan araştırmacılardan bir kısmı, bu eserlerdeki Eski Türkçeye yaklaşan özellikleri de göz önünde bulundurarak, bunları, XI-XII. yüzyıllarda Orta Asya'daki tek yazı dili durumunda olan Karahanlı Türkçesinden Oğuz-Türkmen özelliklerine dayalı Eski Anadolu Türkçesine geçerken, iki yazı dili arasındaki geçiş döneminin eserleri olarak değerlendirmişlerdir.65

Bazı araştırmacılar ise, aynı dönemde meydana getirilen meselâ Yunus Emre'nin şiirlerinde, Ahmed Fakih'in eserlerinde, Sultan Veled'in manzumelerinde, İbrahim b. Mustafa b. Alişîr el-Melifdevî tarafından Arapça'dan tercüme edilen ve dört büyük mezhep ile bu mezhep imamlarının birbirlerinden farklı olan görüşlerinin ele alındığı Nazmü'l-hilâfiyyât Tercümesi66 gibi eserlerde, aykırı dil özelliklerinin hemen hemen yok denecek kadar az olmasını da göz önünde bulundurarak, bu eserlerdeki karışık dil durumunu, eski Türk yazı dilinin etkisinden kaynaklanan genel nitelikte özellikler olmayıp, tek tek kişilere mahsus özellikler olarak değerlendirmektedirler.67 Bu görüşü temsil edenler, aykırı dil özelliklerinin (olga-bolga) bir metinde az veya çok oluşunu, Orta Asyalı yazarların kuruluş halindeki Oğuz yazı dilini etkileme gücüne ve kendisinin Yakın Doğu'ya (Batı İran, Irak, Suriye, Mısır, Orta Anadolu) geç veya erken gelmesiyle açıklamaya çalışmaktadırlar.68

Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, Türk dilinin tarihî gelişmesi içerisinde ortaya çıkan şiveler, hiçbir zaman kendinden önceki yazı dilinden tamamen ayrı ve ondan etkilenmeden ortaya çıkmış değildir. Uygur yazı dili Göktürkçeye dayalı olarak teşekkül etmiştir. Karahanlıca, Uygurcanın etkisinde kalmıştır. Hârizm yazı dili Karahanlıcaya dayalı olarak gelişme göstermiştir. Çağatayca, Karahanlı ve Hârizm Türkçelerinin devamı olarak gelişen yazı dilidir. Bu bakımdan Anadolu Türkçesini yalnız kendi içinde,

sözlü edebî geleneklere dayalı olarak Eski Türkçeden ayrı bir biçimde kurulup gelişen bir yazı dili olarak değerlendirmek pek isabetli değildir. Ayrıca, Selçuklular döneminde eser vermiş olan ve bugün için Anadolu'da aruzun en eski şairi olarak kabul edilen Ahmed Fakih ile, Türk tasavvuf edebiyatının temel kitaplarından biri olarak değerlendirilen Garibnâme mesnevisi ve şiirleriyle tanınan Âşık Paşa'nın, bunların yanında ayrıca Dehhânî ve Hasanoğlu gibi şairlerin hepsinin Horasan asıllı oldukları göz önüne getirildiğinde, Horasan'ın bir kültür ve edebiyat muhiti olarak, Anadolu'daki Türk dili ve edebiyatının gelişmesinde önemli bir yere sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu yazarların ortaya koydukları eserler bir başlangıç devrinin ötesinde, oldukça ilerlemiş bir seviyeyi göstermektedirler. Bu da Oğuz şivesinin Anadolu ve Azerî sahasına intikal etmeden önce Horasan kültür muhitinde bir tecrübe ve hazırlık devri geçirdiğini göstermektedir. Dil bakımından da Horasan bölgesi Oğuzcası ile Anadolu Selçukluları arasında bir fark bulunmadığı yapılan filolojik çalışmalardan anlaşılmaktadır.69 Anadolu'da gelişen bu yazı dilinin Orta Asya Türkçesiyle münasebetini gösteren yazılış, ses, şekil ve kelime hazinesi bakımından gösterdiği özellikler, Oğuz şivesi serbest bir yazı dili haline gelinceye kadar varlıklarını devam ettirmiş, XIII. yüzyılın sonlarından itibaren bu özellikler azalmaya, Oğuzca özellikler ise artmaya başlamıştır. Şurası da muhakkaktır ki, Oğuzca bir yazı dili halinde ortaya çıkabilmek için hem bu karışık dil unsurlarına hem de Arapça ve Farsçaya karşı büyük bir mücadele devresi geçirmiştir. Ayrıca siyasî mücadelelerin kültür hayatını etkiledikleri de hesaba katılırsa, XI-XIII. yüzyıllar arasını bir mücadele ve geçiş dönemi olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Anadolu Beylikleri Dönemi

XI. yüzyıldan başlayan Selçuklu fetihleri Anadolu'ya büyük miktarda Oğuz kitlelerinin akmasına sebep olmuştu. Bu kitleler, başlarında beyleriyle

birlikte, sürekli çatışmaların yaşandığı uç bölgelerine yerleştirilmişlerdi. Merkeze sıkı sıkıya bağlanamayan bu uç sakinleri, düşman saldırılarını önler ve zaman zaman da onlara karşı saldırılar düzenlerlerdi.

Anadolu Selçuklu Devleti'nde I. Alâeddin Keykubad zamanında (1220-1237) kuvvetlenen merkezî otorite, onun ölümünden sonra yeniden bozuldu. Alâeddin Keykubad'ın ölümünden sonra ortanca oğlu İzzeddin Kılıcarslan ile büyük oğlu Gıyaseddin Keyhusrev arasında amansız bir mücadele başladı. II. Gıyaseddin Keyhusrev'in tecrübesiz kişilerle iş birliği yapması, devletin yönetim mekanizmasının bozulmasına yol açtı. Devletin bu zayıf durumundan yararlanan büyük bir Türkmen kitlesi "Babaîler İsyanı" denilen70 bir ayaklanma başlattılar. Öte yandan Yakın Doğu'da hissedilir bir baskı kuran Moğollar, Selçuklu Devleti'nin bu karışıklığından yararlanarak harekete geçtiler ve 1243 yılında Kösedağ Savaşı'yla Anadolu Selçuklu Devleti'ni mağlûp ettiler. Bu yenilgiyle hızlı bir çöküş devresine giren Anadolu Selçukluları Moğollara bağlı bir devlet haline geldi ve Anadolu'nun hâkimiyeti Moğolların eline geçti. Bundan sonra çeşitli suistimaller ve iktisadî sarsıntılar yüzünden Anadolu Selçuklu Devleti, yeniden eski kudretli durumuna gelemedi ve II. Gıyaseddin Mesud'un ölümüyle (1308) de son buldu.

XIII. yüzyılın sonlarına doğru Moğol baskısının zayıflamasından yararlanan uç kuvvetleri olarak yerleştirilen Türkmen beyleri, yavaş yavaş Selçuklularla münasebetlerini keserek kendi adlarına bağımsız beylikler kurmaya başladılar. Anadolu Selçuklu Devleti'nin hâkimiyeti altındaki toprakalarda kurulan bu beylere "Anadolu beylikleri" (tavâif-i mülûk) adı verilmektedir.71 Kurulan beyliklerin belli başlıları şunlardır:

Bu beylikler içerisinde en güçlüsü Karamanoğulları Beyliği idi. Selçuklular, Oğuzların Afşar boyundan olan Karamanoğullarını, Ermenilere karşı İçel ve Ermenek havalisine yerleştirmişlerdi. Karamanoğulları zaman

zaman Selçuklu-Moğol yönetimiyle mücadele etti. Nihayet Karamanoğlu Mehmed Bey, “Cimri” lakabıyla tanınan Selçuklu şehzadesi Alâeddin Siyavuş ile birlikte Anadolu Selçuklularının başşehri olan Konyayı işgal etti (1277). İşgal otuz yedi gün sürdü. Mehmed Bey, Cimri’yi saltanat tahtına geçirdikten sonra, bir fermanla beylik sınırları içerisinde Türkçeden başka bir dil kullanılmamasını emretti. Bu hareket, siyasî bir muhteva taşımakla birlikte, Türkmenlerin millî şuurlarının güçlü oluşunu göstermesi bakımından önemlidir. Karamanoğulları Orta Anadolu’nun Ege bölgesine bakan batı kesiminde, Akdeniz’e de inerek yaklaşık 230 yıl (1256-1483) saltanat sürmüşlerdir.

Batı Anadolu’da Lâdik (Denizli), Honas ve Dalaman bölgesinde Mehmed Bey, II. İzzeddin Keykâvus’a karşı ayaklanarak Lâdik (İnançoğulları) Beyliğini kurdu (1261-1368). Bu beylik Lâdik beylerine kırk yedi yıl beylik yapan İnanç Bey’e izafeten İnançoğulları adıyla da anılmaktadır.

Selçuklu veziri Sahib Ata Fahreddin Ali’nin oğulları ve torunları tarafından Karahisar (Afyon), Kütahya, Sandıklı, Akşehir uç bölgesinde Sahib Ataoğulları Beyliği kuruldu (1275-1341).

Anadolu’nun batısında Milas, Muğla ve çevresinde Aydın ve Denizli illerinin güneyini içine alacak şekilde kurulmuş olan beylik Menteşeoğulları idi (1280-1424). 1390 yılında Yıldırım Bayezid tarafından Osmanlılara ilhak edilen beylik, 1402’den sonra tekrar dirilmiş ve Osmanlı şehzadeleri arasındaki taht mücadelelerine de karışmıştır. 1424 yılında Anadolu eyaletinin Menteşe sancağını teşkil etmek üzere kesin olarak Osmanlı Devleti’ne katılmıştır.

Batı Anadolu’da kurulan beyliklerden biri de, Anadolu Selçuklularının ortadan kaldırdığı Danişmendlilerden olup Bizans sınırında uç beyi olarak

görev yapan Kalem Bey ile oğlu Karesi Bey'in, merkezi Balıkesir olmak üzere Çanakkale taraflarında kurdukları Karesi Beyliği'dir (1297-1360).

Kütahya, Uşak, Denizli, Afyon illeri çevresinde hüküm sürmüş olan beylik ise Kerimüddin Alişîr'in oğlu I. Yakub Bey tarafından kurulan Germiyanoğulları Beyliği'dir (1300-1429). Germiyan aşireti ilk önce XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu Selçuklularının hizmetinde olarak Malatya taraflarında bulunmaktaydı. Moğol baskısı yüzünden 1262-63 yıllarında batıya göç ederek Germiyanoğulları Beyliği'ni kurmuşlardır. Bu beylik Anadolu beyliklerinin en güçlülerinden biri olmuş ve XIV. yüzyılın ilk yarısında en parlak devrini yaşamıştır. Yakub Bey'in ölümünden sonra beylik zayıflamaya başladı ve kumandanlarından Karesi Bey, Aydınoğlu Mehmed Bey, Saruhan Bey ayrı ayrı beylik kurdular. Germiyanoğlu Süleyman Şah, memleketin hiç olmazsa bir kısmını elde tutabilmek için, kızını Yıldırım Bayezid'e vererek çeyiz olarak da Tavşanlı, Simav, Emet gibi bazı yerleri Osmanlılara bıraktı. Beylikler içerisinde ilmî faaliyetlerin en yoğun olduğu beylik Germiyanoğulları Beyliği idi.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında, önce Beyşehir, Seydişehir taraflarında, daha sonra genişlemek suretiyle Ilgın, Bolvadin ve Akşehir havalisinde kurulan beylik ise Eşrefoğulları Beyliği'dir. Beyliğin kurucusu Eşrefoğlu Süleyman Bey'dir. Yerine geçen oğlu Mübarizüddin Mehmed Bey, beyliğin sınırlarını genişletmek imkânı bulmuşsa da Moğolların Anadolu'ya hâkim olmalarıyla, Moğol Valisi Timurtaş beyliğe son vermiştir (1326).

Hârizmlilerin kumandanı iken Anadolu Selçuklularının hizmetine giren Saruhan ismindeki bir emîrin torunu olduğu ifade edilen Saruhan Bey'in72 , Manisa merkez olmak üzere Gördes, Demirci, Turgutlu, Menemen, Ilıca, Akhisar, Kayacık ve Urganlı'yı içine alan sahada kurduğu Saruhanoğulları da Batı Anadolu'da kurulan bir Türk beyliği idi (1302-1410).

Batı Anadolu’da kurulan güçlü beyliklerden biri de Aydınoğulları Beyliği idi (1308-1426). Germiyanoğulları kumandanlarından olan Aydınoğlu Mehmed Bey, Germiyan Hükümdarı I. Yakub Bey’in emriyle Ege Denizi’ne kadar inmişti. Daha sonra Birgi, Selçuk, Tire ve İzmir dolaylarında bir beylik kurdu. Kuvvetli bir do-nanmaya sahip olan bu beylik, Ege Denizi ve Mora sahillerine yaptığı deniz seferleriyle büyük başarı elde etti. Ancak Umur Bey’in şehit olmasından sonra Aydın-oğlu Cüneyd Bey beyliği canlandırmaya çalıştıysa da, II. Murad zamanında Osmanlılar beyliğe son verdiler.

Anadolu’nun güney sahillerinde kurulan beyliğin adı ise Alâiye Beyliği idi (1293-1471). Anadolu Hükümdarı I. Alâeddin Keykubad tarafından zaptedilen Al-âiye (Alanya), Anadolu Selçuklularının son zamanlarında Karamanoğullarının eline geçmişti (1293). Bundan sonra Karamanoğullarına bağlı olarak varlığını sür-düren beylik, siyasî bakımdan fazla bir öneme sahip değildi.

Isparta, Eğridir, Burdur, Yalvaç ve daha sonra da Antalya taraflarına yerleştirilen Hamid Bey idaresindeki Türkmen aşireti de, 1301 yılında reisleri Feleküddin Dündar Bey’in idaresinde Hamid Bey’in adına izafeten Hamidoğulları Beyliği’ni kurdular. Dündar Bey Antalya’yı zaptettikten sonra şehri kardeşi Yunus Bey’e bı-rakmıştı. Böylece 1302’ye doğru Antalya bu beylikten ayrılmış ve hanedanın Antalya şubesi Tekeoğulları adıyla ayrı bir beylik olarak ortaya çıkmıştır.

Osmanlılar ile Mısır Memlük Sultanlığı arasındaki Maraş ve Elbistan yöresinde faaliyet gösteren beylik ise Dulkadıroğulları Beyliği idi (1339-1521). Adana bölgesinde ise Ramazanoğulları Beyliği hüküm sürmekte idi (1352-1608). Her iki beylik de önce Memlüklere sonra da Osmanlılara bağlı olarak varlığını devam ettirmiştir.

Uygur Türklerinden olan Eretna tarafından Orta Anadolu'da kurulan beyliğin adı ise Eretnaoğulları Beyliği idi. Bu beylik Sivas, Kayseri, Niğde, Tokat, Amasya, Erzincan, Niksar, Canik, Develi sınırlarını içine alan bir bölgeye hâkimdi. 1381 yılında Kadı Burhaneddin'in hükümdarı bertaraf ederek kendi devletini kurmasıyla beylik sona ermiştir.

Kadı Burhaneddin on sekiz yıl hükümdarlık yapmıştır. 1398'de öldürülmesinden sonra yerine oğlu geçmişse de, Timur'un istilâ tehlikesine karşılık şehri Osmanlılara teslim etmiştir.

Kuzey Anadolu'da Karadeniz bölgesinde kurulan beyliklerden ilki, Kastamonu'da uç beyi oyarak bulunan Hüsameddin Çoban tarafından kurulan Çobanoğulları Beyliği idi. Beylik sonradan yerini Candaroğulları Beyliği'ne bırakmıştır. Candaroğulları'nın 1291-1461 yılları arasında 170 yıllık bir hâkimiyetleri olmuştur. Şemseddin Yaman Candar tarafından kurulan beyliğin on bir beyi olmuştur. Bunlardan 8. beyin adına nispetle bu beyliğe İsfendiyaroğulları da denilmiştir.

Karadeniz bölgesinde hüküm süren beyliklerden biri de Pervaneoğulları Beyliği idi (1277-1322). 1214 yılında Trabzon Rum İmparatorluğu'nun elinden alınan Sinop, iç mücadeleler yüzünden Trabzon Rum İmparatorluğu tarafından geri alınmıştı. Anadolu Selçuklu Devleti vezirlerinden Muinüddin Süleyman Pervane 1264 yılında burayı geri aldı. 1277 yılında Süleyman Pervane'nin İlhan Abakahan tarafından öldürülmesinden sonra, oğlu Mehmed burada müstakil bir beylik kurdu. Beylik daha sonra Bafra ve Samsun'u da ele geçirmiştir. Karadeniz kıyısında kurulmuş olan beyliklerden biri de Taceddinoğulları Beyliği idi.

Malazgirt Savaşı'ndan (1071) sonra Orta ve Doğu Anadolu'da muhtelif yerlere iskân edilmiş olan Kayı Oğuzlarından küçük bir kısmı, XIII. yüzyılın sonlarında Kuzeybatı Anadolu'da Türk-Bizans sınırında

yaşamaktaydı. Moğolların Anadolu Selçuklu Devleti'ni yenmesinin ardından (1243) Osman Bey de Kuzeybatı Anadolu'daki küçük uç beyliğinin emîri olarak sivrilmeye başlamış ve o bölgede Bizanslılar'a karşı savaşan gazilerin önderliğini üstlenmişti. Bizans topraklarının o zamanki anarşisinden ve metrük durumundan yararlanan Osman Bey, topraklarını yavaş yavaş genişletmeye başladı. 1300 yıllarına gelindiğinde Eskişehir ve İznik ovasına kadar uzanan alanı ele geçirmişti. Gerek merkezde gerekse Balkanlar'da türlü gailelerle meşgul olan ve Batı Anadolu'da Germiyanoğulları ile ona tâbi sahil beylikle-riyle uğraşan Bizans, uzun süre Osman Bey'e karşı koyabilme imkânını bulamadı. Osmanlılar sürekli ilerleme kaydetmekteydiler. 1326'da Orhan Bey Bursa'yı ele geçirdi. Bu fetih beyliğin artık devlete dönüştürülmesini sağlayacak idarî, malî ve askerî gücün biriktirilmesinde ilk büyük adımı oluşturdu. Osmanlıların sürekli ilerleyişinden ve İznik'in tehdit edilmesinden telâşa düşen Bizans İmparatoru III. Andronic, Orhan Bey'le yaptığı savaşı kaybetti ve İznik 1331'de Osmanlıların eline geçti. 1338'de de İzmit'i ele geçiren Orhan Bey, 1345'te Karesi topraklarını ilhak etti. Kocaeli yarımadasına hâkim olan Osmanlılar, Orhan Bey'in tecrübeli kumandanları sayesinde 1360 seferiyle Trakya'nın stratejik bakımdan en mühim yerlerini ele geçirmişlerdi.

I. Murad tahta çıktığı zaman Türkler Avrupa kıyısında kesin olarak yerleşmişlerdi. I. Murad, 1389 yılına kadar devam eden saltanatı sırasında Balkanlar'da Os-manlı hâkimiyetinin sarsılmaz bir biçimde yerleşmesini temin etti. Balkanlar'daki güçlerini arttıran Osmanlılar, I. Murad zamanından itibaren Anadolu'da da sınırlarını genişletmeye başlamışlardı. Bu hükümdar zamanında Osmanlılar Konya'ya kadar ilerleyerek, Selçuklu vârisi iddialarıyla öteki Türkmen beyliklerinin koruyuculuğunu üstlenmiş olan Karamanoğulları üzerindeki baskıyı arttırdılar. 1387 yılındaki Frenkyazısı Savaşı'nda Karamanoğulları yenildi ve Konya kuşatıldı.

Böylece Karamanoğulları I. Murad’ın üstünlüğünü tanımak zorunda kaldı. Artık Osmanlılar Anadolu’da da rakipsiz hale gelmişlerdi. I. Murad bu hareketiyle Anadolu’da Türk birliğini sağlama yolunda önemli bir adım atmış bulunuyordu.

Böylece Osmanlılar sınırlarını genişletmek ve Anadolu’da siyasî birliği sağlamak maksadıyla artık harekete geçmişlerdi. Bu hareketin tabii sonucu olarak birçok beyliğe son verildi. Özellikle Yıldırım Bayezid zamanında (1389-1402) Karaman, Germiyan, Hamid, Menteşe, Aydın, Saruhan beylikleri ortadan kaldırılmış ve Osmanlı Devleti Anadolu ve Balkanlar’da sağlam bir imparatorluk şeklinde kurulmuş bulunuyordu.73 Ancak Yıldırım Bayezid’in Ankara Savaşı’nda Timur’a yenilmesi, kurulan birliğin dağılmasına ve beyliklerin yeniden canlanmasına sebep oldu. Fakat Osmanlılar hızla eski güçlerini kazanarak beylikleri teker teker ortadan kaldırdılar ve Anadolu’da siyasî birliği yeniden sağlamayı başardılar.74

Anadolu beyliklerinde aralarındaki mücadelelere rağmen XIV ve XV. yüzyıllarda ilim ve fikir hayatı parlak bir şekilde devam etmiş, belli başlı Anadolu şehirleri Kastamonu, Ankara, Sinop, Kütahya, Tire, Kırşehir, Amasya birer ilim merkezi haline gelmişti. İlim adamlarına büyük değer veren beyler, diğer yandan ilmî faaliyetlerin rahatça yapılabilmesini sağlamak amacıyla medrese, kütüphane gibi yapılar kurmaya da büyük önem vermekteydiler. Hükümdarların bu yakın ilgi ve teşviki sayesinde tıp, astronomi, riyaziye, edebiyat, tarih, tasavvuf vb. çeşitli alanlarda pek çok kıymetli eser meydana getirildi.

Anadolu Selçuklularında sadece basit muhtevalı eserlerde görülen Türkçe, Beylikler zamanında şuurlu olarak bir yazı dili olma hedefine doğru ilerleme kaydetmekteydi. Bunda da başta bulunan beylerin tutumları büyük rol oynamaktaydı. Yıkılan Selçuklu Devleti’nin yerini almak isteylen her beylik, kendi hükümet merkezini bir kültür ve sanat merkezi haline

getirmek için uğraşmaktaydı. Bu devir Selçuklulardaki dil tutumuna karşı bir uyanma, millî dile dönüş ve gelişme devri olarak değerlendirilebilir. Anadolu Selçuklularında XII. yüzyılın ikinci yarısından sonra, İzzeddin Kılıcarslan zamanından bu yana ilim dili olarak Arapça, şiirde de Farsça, hükümdar ve devlet erkânının saraylarında rakipsiz bir hâkimiyet elde etmişti.

Sultan ve emirlerin himayesinde birçok İran şairinin yanı sıra, değişik ülkelerden ilim ve fikir adamlarının bir araya geldikleri saraylar ve medreseler, Fars dili ile büyük bir edebî ve ilmî faaliyete sahne olmaktaydı. Bunun tabii sonucu olarak da Farsça birçok edebî ve ilmî eser ortaya konmaktaydı.75 Selçuklu hükümdarları daha çok Fars diline ve Fars edebiyatına değer veriyorlardı. Çünkü kendileri bu dile vâkıftılar. Oysa Anadolu Türk beyliklerini kuran Türk beyleri Arap ve Fars kültürünü tanımıyorlardı, bu yüzden Arap ve Fars kültürüne itibar göstermeyerek kendi millî dillerine değer verdiler.

XIII. yüzyılın ortalarından itibaren, Moğol baskısı yüzünden sürekli olarak batıya doğru akan Oğuz kütleleri, Anadolu'daki Türk nüfusunun artmasına ve önceden burada var olan edebî geleneklerin yeni gelenlerle beslenerek daha da zenginleşmesine sebep oldular. Böylece artan Türk nüfusun tesiriyle Türkçe, Farsça karşısında gittikçe kendini kabul ettirmeye ve Farsçanın hâkimiyetine son vererek bir yazı dili olarak yavaş yavaş filizlenmeye başladı. Beyliklerin başında bulunan hükümdar ve beylerin kendi millî dil ve kültürlerine değer verip Türkçe yazan ilim adamlarını ve şairleri koruyup teşvik etmeleri de filizlenmeye başlayan bu yazı dilinin gelişmesine yardım etti. Artık Türkçe hükümdar ve beylerin saraylarında itibar mevkiine oturmuştu.

Bu mücadelede hiç şüphe yok ki Karamanoğlu Mehmed Bey'in tutumu bir örnek teşkil etmekteydi. Bilindiği gibi, Anadolu beylikleri içerisinde en

güçlü olanı Karamanoğulları Beyliği idi. Selçuklular, Karamanoğullarını Ermenilere karşı İçel ve Ermenek yöresine yerleştirmişlerdi. Karamanoğulları zaman zaman Selçuklu-Moğol yönetimiyle mücadele ettiler. Nihayet Karamanoğlu Mehmed Bey, “Cimri” lakabıyla tanınan Selçuklu şehzadesi Alaeddin Siyavuş ile birlikte Selçukluların başşehri Konya’yı işgal etti (1277). İşgal 37 gün sürdü. Cimri, Siyavuş b. Keykavus adıyla tahta oturunca, Mehmed Bey’i de vezir yaptı. O sırada, özellikle Muinüddin Pervane zamanında, devletin yüksek mevkilerinde Fars asıllı kişiler bulunuyordu. Sarayda ve devlet dairelerinde Farsça hâkimdi. Mehmed Bey ise bir Türkmendi, bu yüzden halkın devlet işlerinde Türkçe kullanılması isteğini bir buyrukla ilân etti: “Hiç kes ba’de’l-yevm der divân u dergâh u bârgâh u meclis ü meydân cüz be-zebân-ı Türkî sühan ne gûyed” (10 Zilhicce 675 / 13 Mayıs 1277). “Bu günden sonra hiç kimse dergâhta, bârgâhta, mecliste ve meydanda Türkçeden başka dil kullanmayacaktır.”

Genel kabule göre bu ferman, Türkçenin devlet dili oluşunun başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Ancak bu kararın nasıl alındığı ve ne şekilde uygulandığı pek belli değildir. Zira Türkiye Selçukluları hakkında bilgi veren tarihi kaynaklarda, konuyla ilgili yeterli bilgi yoktur. Bu konu hakkındaki tek kaynak İbn Bibi’nin El-Evâmirü’l-Alâiye fi’l-umuri’l-Alâiye adlı eseridir. Bu eserin verdiği bilgiye göre, bu kararı bir kişi almamıştır. Divan kurulmuş ve Türkçeyle ilgili bu karar divanda alınmıştır. Burada da Kararla ilgili olarak Mehmed Bey’in adı geçmemektedir. Belki toplanan divanda Mehmed Bey de bulunmuş ve divanın kararını duyurmuştur. Dolayısıyla bu fermanın, Mehmed Bey’in buyruğu değil, Selçuklu Divanı’nın kararı olduğunu kabul etmek gerekir.77 Ayrıca Türkçe Mehmed Bey’den önce de Konya sarayında kendini kabul ettirebilecek bir varlığa sahipti. İlhanlılar zamanında, Türk ve Moğol boylarına ve orduya yazılan fermanların Türkçe olması da Türkçe’nin bir devlet dili olarak

kullanıldığının kanıtıdır.78 Karamanoğlu Mehmed Bey'in dışında, Aydınoğlu Mehmed, Umur ve İsa beyler, Germiyanoğlu Süleyman Şah ve Yakub Bey, Candaroğlu İsfendiyar Bey, Bayezid Bey, İsmail Bey, İnançoğullarından Murad Arslan Bey ve daha başkalarının tutum ve gayretleri de Türkçeyi hâkim kılmaya yönelik şuurlu tutumlardır.

Beylikler devri Türkçesi, konuşma dilinin yazı diline aktarılması şeklinde kurulmuştur. Bu bakımdan konuşma dilindeki pek çok şekil yazı diline de aksetmiştir. Yani yazı dili ile konuşma dili arasında bir paralellik göze çarpar. Ayrıca bu devrin Türkçesi kelime haznesi bakımından, Eski Türkçeden gelen arkaik şekillerle, Oğuzca şekilleri kaynaştırmak suretiyle yeni bir ilim ve edebiyat dili niteliğini de taşımaktadır. Edebî eserlerde kullanılan kelimeler halk tarafından da rahatça kullanılmaktadır. Bu kelimelerden bazıları şunlardır: agu "zehir", alda-mak "kandırmak, aldatmak", alkış "övme, dua", arkuru "ters, aykırı", assı "fayda", ayruk "başka", artuk "fazla", ayuksız "aklı başında olmayan, sarhoş", bayak "önceki", bayık "açık, belli", bezek "süs", biti "mektup", bun "sıkıntı", Çalab "Tanrı", çeri "asker, ordu", dükeli "hepsi, bütün", iley "ön, huzur", karı-mak "ihtiyarlamak", keleci "söz, laf", koldaş "yardımcı", emcek "meme", genez "kolay", görklü "güzel", ırıl-mak "ayrılmak", kiçi "küçük", ogrı "hırsız", öt-mek "geçmek", sayru "hasta", sındı "makas", sınuk "kırık", sin "mezar", sünük "kemik", süci "şarap", şeş-mek "çözmek", tudaş ol-mak "rast gelmek", usan "ihmalkar, gevşek", viribi-mek "göndermek", yağı "düşman", yarak "hazırlık, alet edevat", yort-mak "hızlı koşmak", yazuk "günah", yazuklu "günahkar".

Beylikler döneminde Türk şairleri genellikle İran edebiyatındaki örneklerden etkilenerek eserler ortaya koyduklarından, bağlı bulundukları kültür alanının gerektirdiği kimi kelimeleri Türkçeye taşımışlardır. Böylece Türkçeye pek çok Arapça ve Farsça kelime girmiştir. Ancak bu kelimelerin

sayısı, klasik Osmanlıca dönemine göre oldukça azdır. Bu bakımdan bazı kelimelerin Arapça ve Farsçaları ile yan yana kullanıldıkları görülmektedir: Çalap-Tanrı-Allah, uçmak-cennet, tamu-cehennem, sevi-aşk, yazuk-günah, süci-şarap, esrük-sarhoş, sayru-hasta, kul-bende gibi.

Sanatta ve edebiyatta, İran edebiyatını estetik bir saha olarak örnek alan bu edebiyatçılar, Türkçeyi aruz ölçüsüne uyarlamakta zorlanıp, Farsçadaki dil musikisine erişemeyince de, zaman zaman daTürkçe'nin yetersizliğinden yakınmışlardır. Bu yüzden eserlerinde görülen kusurların kendi bilgisizliklerinden değil, Türkçeden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Meselâ, XIV. yüzyılın önemli şairleri arasında yer alan ve Türkçeye Süheyl ü Nevbahar ve Ferhengnâme-i Sadi Tercümesi gibi iki de önemli eser kazandıran Hoca Mesud, bu eserleri meydana getirirken hayli zorlandığını belirtmektedir. Öyle ki Süheyl ü Nevbaharın sonunda, bu eseri bitirdiğinde vücudunun yarısının eridiğini söylemektedir:

Bu arada özrüm hemin yeng durur
Ki Türk'ün dili gin degül teng durur
Bu bir niçe beyti düzince benüm
Hacaletden eridi yaru tenüm

Hoca Mesud'un talebelerinden olan Şeyhoğlu Mustafa da eserlerini yazarken çok zorlandığını, çünkü Türkçenin edebi bir dil olarak yeteri kadar işlenmediğini ve bilinmediğini ifade ederek, Türkçenin kuru, sert, tatsız tuzsuz, yavan bir dil olduğundan söz eder:

Ki Türk'ün dili na-ma'lum dildür
İbaretden neden mahrum dildür
Sovukdur tadı yokdur tuzı yokdur
Yavandur lezzeti vü özi yokdur80

Bu anlayış, devrin daha sonra gelen başka şair ve yazarlarında da görülmektedir. Meselâ XV. yüzyılda Gülistan’ı Anadolu sahasında ilk defa Türkçeye tercüme eden Manyaslı Mahmud, Selatinname yazarı Sarıca Kemal, Vikaye Tercümesi’ni yazan Devletoğlu Yusuf, Ferahname yazarı Hatiboğlu, Türkçeye Tazarruname gibi muazzam bir eser bırakan Sinan Paşa gibi pek çok şair ve yazar, Türkçe yazdıkları için adeta özür dilemektedirler. Ancak bütün bu tenkit ve şikâyetler, beraberinde Türkçenin müdafaasını da getirmiştir. Bu şairlerin başında da Aşık Paşa ve Gülşehri gelmektedir.

Aşık Paşa, XIV. yüzyılın ilk yarısında yetişen mutasavvıf şairlerindendir. Büyük ölçüde Mevlana’nın Mesnevisi etkisinde kalarak yazdığı Garibname adlı eseri de, Anadolu’da gelişen Türk tasavvuf edebiyatının en önde gelen eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Aşık Paşa bu değerli eserini, halk kitlelerinin onu rahatça anlayabilmelerini sağlamak için Türkçe olarak yazmıştır. Esasen o, bu davranışıyla, zamanında Türk halk kitlesine ve Türk diline karşı gösterilen ilgisizliğe karşı çıkmakta ve Türkçe yazdığı için kitabının kıymetsiz addedilmemesini istemektedir.

Bu açıdan, Türkçeyi Arapça ve Farsça gibi bir ilim dili değil, yalnızca basit ve kaba bir konuşma dili olarak kabul eden anlayış karşısında Aşık Paşa’ya önemli bir yer ayırmak gerekmektedir. Garibname’nin de sade dili dolayısıyla Türk dili ve edebiyatı tarihi içerisinde seçkin bir yeri vardır.

Devrin bu umumi telakkisi karşısında, Mantıkuttayr müellifi Gülşehri’nin daha bilinçli hareket ettiği görülmektedir. Attar’ın Mantıkuttayr’ını 717 ‘de (1317) alelâde bir tercüme olarak değil, âdeta onu yeniden yazıyormuşçasına ortaya koymuştur. Gülşehri, kendi eserinin Farsça Mantıkuttayr’dan hiç de aşağı olmadığını ve kendisinden önce

Türkçe bu kadar güzel eser yazılmadığını söyleyerek Türk diliyle yazmayı bir iftihar vesilesi kabul etmektedir:

Ben bu Türki defterin çün dürmeyem
Pârisicesi-y-ile denşürmeyem
Kimse böyle tatlu söz söylemedi
Kimse bundan yig kitab eylemedi81

Aynı yüzyılda, aynı şartlar karşısında Türkçeyi diğer dillere nispetle kaba ve yetersiz bulan ve bunu söylemekten çekinmeyen çağdaşları arasında Gülşehri'nin müstesna bir yeri vardır. Mantıkuttayr'ı Türkçeye aktarırken, Türkçenin bütün ifade imkânlarını kullanarak onu şahsi bir eser olarak ortaya koyması ve kendinden önce bu kadar mükemmel bir eser meydana getirilmediğini söyleyerek bununla övünmesi, onda şuurlu ve idealist bir sanatçı ruhunun varlığını göstermektedir. Gülşehri'nin, Yunus Emre'den sonra zamanın en heyecanlı bir şairi, en usta bir sanatkârı olduğu anlaşılmaktadır.

Böylece gerek Anadolu beylerinin millî ruha bağlılıkları, gerekse şair ve yazarların idealist bir anlayışla eserler ortaya koymaları sayesinde, Selçuklular döneminin çok az sayıdaki eserlerine karşılık Beylikler döneminde Kur'an tercümeleri, peygamber kıssaları, evliya menkıbeleri, nasihatnâmeler, tıbba, baytarlığa, avcılığa, cevherlere, rüya tabirlerine ait çeşitli tercüme ve telif kitaplar; edebî alanda dinî-destanî manzum ve mensur eserler, tasavvufî ve romantik mesneviler, divanlar vb. birçok eser meydana getirilerek Türkçe edebî bir dil olarak iyice işlendi. Bu dönemde kaleme alınan eserlerin pek çoğu da Osmanlı Beyliği sahası içerisinde meydana getirilmiştir.

Beylikler döneminde meydana getirilen Eski Anadolu Türkçesi dil yadigârlarının belli başlıları şunlardır:

Mantıkuttayr: Türk tasavvuf edebiyatının önde gelen şairlerinden olan Gülşehrî, İran şairi Feridüddîn-i Attâr'ın (ö. 632/1235) aynı adlı eserini esas alarak 717 (1317) yılında yazmıştır. Aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla mesnevi tarzında meydana getirilen eser 4300 beyittir. "Kuşların konuşması, kuş dili" analamına gelen Mantıkuttayr, 30 hikayeyi içermektedir.

Kerâmât-ı Ahî Evran: Yine Gülşehri tarafından aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmış 167 beyitlik küçük bir mesnevidir. Fütüvvet ehli olan Ahi Evranla, cömertliği ile tanınen Hatim-i Tai karşılaştırılmaktadır.82

Garibnâme: Beylikler döneminde ortaya konmuş en önemli eserlerdendir. Aşık Paşa (1272-1333) tarafından 1330 yılında yazılmıştır. 12.000 beyit tutarında olup, ahlaki ve tasavvufi bir nitelik taşımaktadır. On bölüm üzerine düzenlenen eser, dilinin sadeliği dolayısıyla yüzyıllarca okunagelmiştir. Kemal Yavuz tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır.83 Aşık Paşa'nınn Garibnâme'den başka Fakrnâme, Vasf-ı Hâl, Hikâye ve Kimya Risalesi adlı eserleriyle, toplam altmış yedi adet olan manzumeleri de bu dönemin dil yadigârları arasında zikredilebilecek eserlerdendir.

Menâkıbu'l-kudsiyye fî menâsıbi'l-ünsiyye: Aşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi tarafından manzum olarak yazılmış bir eserdir. XIII ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da meydana gelen tarihi olaylardan bahsetmektedir.84

Süheyl ü Nevbahar: Bu dönemde mesnevi yazarları arasında mühim bir yer işgal eden Hoca Mesud tarafından 1351 yılında yazılmış, romantik bir aşk ve macera mesnevisidir. Yaklaşık 6000 beyitten oluşan eserde Yemen padişahının oğlu Süheyl ile Çin fağfurunun kızı Nevbahar arasındaki aşk konu edilmektedir.85

Ferhengnâme-i Sâdî Tercümesi: İran şairi Sadi'nin Bostan adlı eserinin Türkçeye ilk tercümesidir. Hoca Mesud tarafından 1354 yılında çevrilmiş

olup 1100 beyitten meydana gelmektedir.86 Devrin dil özelliklerini yansıtan önemli mesnevilerdir.

Hurşidname: Şeyhoğlu Mustafa tarafından yazılmış bir aşk mesnevisidir. İran şahı Siyavuş'un kızı Hurşid ile Mağrib şehzadesi Ferahşad adasındaki aşkı anlatmaktadır. 7903 beyit hacmindedir.87

Kenzü'l-kübera ve Mehekkü'l-ulema: Şeyhoğlu Mustafa tarafından 1400 yılında kaleme alınan eser, devlet yönetimi ve toplum hayatını konu edinmektedir. Nazımnesir karışık olarak yazılmış olup dört bölümden oluşmaktadır.88

Marzubanname Tercümesi: Şeyhoğlu Mustafa tarafından 1380 yılı civarında Varavinî'nin aynı adlı Farsça eserinden tercüme edilmiştir. Hayvan hikayelerine dayanarak, devlet yönetimi ve ahlak konularında öğütler ihtiva etmektedir.89

Dastan-ı Maktel-i Hüsyn: Kastamonulu Şazi tarafından 1362 yılında çeviri yoluyla meydana getirilmiş bir eserdir. Hz. Hüseyin'in şehit edilişi duygusal bir dille anlatılmaktadır. 3313 beyit tutarındaki Maktel-i Hüseyn, Anadolu Türk edebiyatının ilk manzum makteli olması bakımından önemlidir.90

İskendername: Ahmedi tarafından yazılmıştır. Büyük İskender'in hayatına, idealine, aşklarına, savaşlarına dair çeşitli rivayetlerden, destanlardan derlenmiş bilgilerle din, tasavvuf, ahlak, felsefe, astronomi, tıp vb. konuların ele alındığı didaktik (öğretici) özellikler taşıyan manzum bir eserdir. 8754 beyitten oluşan eser, 1390 yılında tamamlanmıştır.91

Cemşid ü Hurşid: Ahmedi tarafından 1403 yılında, İran şairi Selman-ı Saveci'nin aynı adlı eserinden çevrilmiştir. Çin hükümdarının oğlu Cemşid ile Rum kayserinin kızı Hurşid arasındaki aşkı anlatmaktadır. 5000 beyit tutarındadır.92

Tervihü'l-ervah: Ahmedi'nin tıpla ilgili olarak hazırlayıp, Yıldırım'ın oğlu Emir Süleyman'a sunduğu bir mesnevidir. 10100 beyit civarındadır. Yazıldığı tarih belli olmamakla birlikte, 1403-1410 yılları arasında yazıldığı tahmin olunmaktadır. Eser dokuz ayda tamamlanmıştır.93

Ferahname: Kemaloğlu tarafından 1380 yılında yazılmış 3030 beyitlik bir mesnevidir. Efsanevi bir özellik taşıyan Ferahname'de kumkumaları elde etmek için çıkılan yolculuk sırasında karşılaşılan olağan üstü nesneler ve olaylar anlatılmaktadır.

Kıssa-i Yusuf: Mustafa Darir tarafından 1367 yılında yazılmıştır. Aynı konuda yazılmış olan öteki Yusuf kıssalarından dili, söyleyişi ve kıssaları anlatışı bakımından farklılık göstermektedir.94

Siretü'n-nebi: Mustafa Darir tarafından 1388 yılında yazılmıştır. 6 cilt olan eserin içinde yer yer manzum paraçalar da vardır. Özellikle Mevlid manzumesi Süleyman Çelebi'ye de kaynaklık etmiştir. Sade dili ve güzel anlatışı yönünden halkın sevgisini kazanmış ve büyük bir okuyucu kitlesi tarafından zevkle okunmuştur.

Fütuhu'ş-Şam: Mustafa Darir tarafından 1393'te yazılmıştır. Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer devrinde İslam ordularının Şam ve çevresine yaptıkları seferler anlatılmaktadır.

Yusuf ve Zeliha: XIV. yüzyılın başlarında eser vermiş olan Süle Fakih tarafından yazılmıştır. Failatün failatün failün kalıbıyla yazılmış olan eser 5000 beyittir. Sade ve basit bir halk diliyle yazılmış olan eserde, öteki Yusuf ve Zelihalarda bulunmayan bazı olaylara da yer verilmiştir.95

Çengname: Ahmed-i Dai tarafından yazılmıştır. 1446 beyit ve 24 bölümden oluşmaktadır. Eserde çeng adı verilen ve Türklere özgü bir musiki aletinin yapılışı anlatılmaktadır.96

Miftahu'l-cenne: Ahmed-i Dai tarafından Arapçadan tercüme edilmiştir. Cennete girmek için gidilmesi gereken yolları ve şer'i esasları öğreten eser,

sekiz meclis üzerine düzenlenmiştir.97

Tıbb-ı Nebevi Tercümesi: Ahmed-i Dai tarafından Arapça'dan tercüme edilmiştir. Hz. Peygamberin sağlıkla ilgili hadislerine dayanmaktadır. Eser iki bölüm halinde düzenlenmiştir.98

İsimleri kaydedilen bu eserler dışında Beylikler döneminde manzum ve mensur yüzlerce eser meydana getirilmiştir. Özellikle Tezkiretü'l-evliya tercümeleri, Kısas-ı Enbiya çevirileri, Kelile ve Dimne, Kabusname tercümeleri, Kur'an tercüme ve tefsirleri, Teshil, Yadigar gibi tıp kitabı çevirileri, bu dönemde yoğun bir tercüme faaliyetinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Beylikler devrinde gerek konu, gerekse adet olarak çok çeşitli eserler ortaya konulduğundan, bu eserlerde Türkçe oldukça değişik bir görünüm arz etmektedir. Bu dönemin Türkçesinde, hem konuşma dilinden yazı diline geçişin,

hem de Oğuz Türkçesine dayanmanın bir sonucu olarak, daha önce rastlanmayan ek ve şekillere rastlanmaktadır. Dolayısıyla bu ek ve şekiller, dile yeni bir yapı kazandırmıştır. Ayrıca yazıda hareke sistemine dayanan Arap-Fars yazı geleneği yaygınlaşırken, bir yandan da eski Türk imla geleneği devam etmiştir. O nedenle, Eski Anadolu Türkçesi'nde imla, fonetik ve şekil bakımından ortaya çıkan bu gelişmeleri ayrı ayrı ele alıp değerlendirmek, dönemin dil yapısını kavramak açısından daha yararlı olacaktır. Bütün bu özellikler gösteriyor ki Beylikler devri Türkçesi, daha önceki eski Türk yazı dilinden olduğu kadar, daha sonra teşekkül eden Osmanlı Türkçesinden de önemli ölçüde farklı bir yapıya sahiptir. O bakımdan bu dönemi, bir geçiş devresi olarak kabul etmek yanlış sayılmaz.

DİPNOTLAR

1 Bk. Ali Karamanlıoğlu, Türk Dili Nereden Geliyor Nereye Gidiyor, İstanbul 1972, s. 17.

2 Doğan Aksan, “Kavram Alanı-Kelime Ailesi İlişkileri ve Türk Yazı Dilinin Eskiliği Üzerine”, TDAY-Belleten 1971, s. 253-262; a. mlf. “Eski Türk Yazı Dilinin Yaşıyla İlgili Yeni Araştırmalar”, I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi, İstanbul 1979, s. 379-387.

3 Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1958, I, s. 104; René Giraud, L’Inscription de Bain Tsokto, Paris 1961, s. 136; A. Bombaci, Histoire de la litterature turque, Paris 1968, s. 13.

4 Reşit Rahmeti Arat, “Türk Dilinin İnkişafı”, III. Türk Tarih Kongresi, Ankara 1948, s. 598.

5 Nejat Diyarbekirli, “Kazakistan’da Bulunan Esik Kurganı”, Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan, İstanbul 1973, s. 303, 304.

6 Tahsin Banguoğlu, “Eski Türkçe Üzerine”, TDAY-Belleten, 1964, s. 77-84.

7 Reşit Rahmeti Arat, “Türk Dilinin İnkişafı”, s. 605.

8 Âbideleri ilk önce W. Thomsen 1893 yılında okumuş ve 1896 yılında da yayımlamıştır: Inscriptions de l’Orkhon dechiffrées, Helsingfors 1896; Türkiye’de de ilk önce Necib Âsım âbideleri Arap harfleriyle neşretmiştir: Orhun Abideleri, İstanbul 1340.

9 Konuyla ilgili farklı görüşler için bk. Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1970, I, s. 117-130.

10 Tahsin Banguoğlu, “Kâşgarî’den Notlar I: Uygurlar ve Uygurca Üzerine”, TDAY-Belleten, 1968, s. 87-113; A. v. Gabain, Das Alttürkische Schrifttum, Berlin 1950, s. 24.

11 Ahmet Caferoğlu, “Uygurlarda Hukuk ve Maliye Istılahları”, TM, IV (1934), s. 43; Reşit Rahmeti Arat, “Uygurlarda Istılahlara Dair”, TM, VII-VIII (1942), s. 56.

12 Karahanlılar’la ilgili olarak bk. Omeljan Pritsak, “Karahanlılar”, İA, VI, s. 251-271; Erdoğan Merçil, Müslüman Türk Devletleri, İstanbul 1985,

19-34.

13 Reşit Rahmeti Arat, Kutadgubilig, İstanbul 1947.

14 Reşit Rahmeti Arat, Atebetü'l-hakayık, İstanbul 1951.

15 Divanü Lugati't-Türk Tercümesi (trc. Besim Atalay), I-IV, Ankara 1939-1943; Robert Dankoff, Compendium of the Turkic Dialects (Dîwân Lugat at-Turk), I-III, Harvard 1982-1985.

16 Abdülkadir İnan, "Eski Türkçe Üç Kur'an Tercümesi", Türk Dili, I/6 (Mart 1952), s. 12-15; a. mlf., "Eski Kur'an Tercümelerinin Dili Meselesi", Türk Dili, I/7 (Nisan 1952), s. 19-22, I/9 (Haziran 1952), s. 14-16.

17 Divanü Lugati't-Türk Tercümesi (trc. Besim Atalay), Ankara 1939, I, s. 5, 6.

18 Macar bilgini L. Ligeti, VI. yüz yıldan bu yana gelişmesini göz önünde bulundurarak Türk dilini üç ana devreye ayırmaktadır: 1. Eski Türkçe (VI-IX. yüz yıllar). 2. Orta Türkçe (X-XV. yüz yıllar, Ligeti bu devreye Uygur yazı dilinin kuruluş devrini yani Mani ve Budha tercümelerini, Çağatay yazı dilini ve Kıpçak ve Oğuz dil yadigârlarını dahil etmektedir). 3. Yeni Türkçe (XVI. yüz yıldan günümüze kadar olan devir). Laszlo Rasonyi ise Ligeti'nin bu sınıflamasına bir de Ana Türkçe çağı ekleyerek Türk dilinin tarihî devrelerini dört gruba ayırmaktadır: 1. Ana Türkçe çağı (milâdın ilk yılları). 2. Eski Türkçe çağı (VI-IX. yüz yıllar. Bu bölüme Göktürk ve Erken Uygur metinleri ile Erken Kırgız lehçesi dahildir). 3. Orta Türkçe çağı (X-XV. yüz yıllar. Bu bölüme Uygur edebiyatı altın çağının eserleri, Kâşgarî'nin eseri, Rabguzî, Nevâî vb. Çağatay edebiyatının eserleri, Kıpçak sözlükleri ile Codex Cumanicus vb. dahildir). 4. Yeni Türkçe çağı (XVI. yüz yıldan zamanımıza kadar) (bk. Tarihte Türklük, Ankara 1971, s. 19, 20).

19 Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1974, II, s. 49.

20 Zeki Velidi Togan, “Über die Sprache und Kultur der Alten Chwarezmier”, ZDMG, 90 (1936), s. 27-30.

21 Janos Eckmann, “Das Hwarezmturkische”, Philologiae Turcicae Fundamenta, I (1959), s. 113-137 (Türkçesi: Mehmet Akalın, “Harezm Türkçesi”, Tarihî Türk Şiveleri, Ankara 1988, s. 173-210).

22 Bk. Reşit Rahmeti Arat, “Türk Şivelerinin Tasnifi”, TM, X (1953), s. 60-138.

23 Bk. Saadet Çağatay, “Eski Osmanlıca Üzerine Bazı Notlar”, Türk Lehçeleri Üzerine Denemeler, Ankara 1978, s. 175; a. mlf., “Eski Osmanlıcada Fiil Müştakları”, a. g. e., s. 191.

24 Bk. Faruk K. Timurtaş, Eski Türkiye Türkçesi, İstanbul 1977, s. VIII.

25 Bk. Faruk Sümer, Oğuzlar, Ankara 1967, s. 52; W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, İstanbul 1927, s. 128.

26 Divanü Lugati’t-Türk Tercümesi (trc. Besim Atalay), Ankara 1939, I, s. 30.

27 Arguca da n/y değişmesi bakımından Oğuzlar gibi “n” grubundadır.

28 Divanü Lugati’t-Türk Tercümesi, I, s. 30-35.

29 Bk. Zeynep Korkmaz, “XI-XIII. Yüzyıllar Arasında Oğuzca”, TDAY-Belleten, 1973-1974, s. 41-48.

30 Bk. Fuat Köprülü, “Gazneliler Devrinde Türk Şiiri”, Edebiyat Fakültesi Mecmuası, VII/2 (1929) s. 81-83.

31 Bk. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1980, s. 333.

32 Bk. Zeynep Korkmaz, “XI-XIII. Yüzyıllar Arasında Oğuzca”, s. 47.

33 Bk. Kerimüddin Mahmud, Müsâmeretü’l-ahbâr (nşr. Osman Turan), Ankara 1944, s. 64.

34 Bk. Azîz b. Erdeşîr-i Esterâbâdî, Bezm u Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 491.

35 Bk. Tercüme-i Medh-i Fakr u Zemm-i Dünyâ, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5426, vr. 229a.

36 Bk. Ahmet Ateş, “Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Yüzyıllarda Anadolu’da Farsça Eserler”, TM, VII-VIII/2 (1945), s. 125.

37 Bk. Enver Ziya Karal, “Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu”, Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe, Ankara 1978, s. 22, 23.

38 Bk. Ahmet Yaşar Ocak “Battalname”, DİA, V, 206.

39 Bk. Ahmet Yaşar Ocak “Danişendname”, DİA, VIII, s. 478-480.

40 Meselâ bk. İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp., Muallim Cevdet, nr. 441; Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 571; ayrıca bk. Irene Melikoff, La Geste de Melik Dânişmend: Etude Critique du Dânişmendnâme, I-II, Paris 1960.

41 Bursa Orhan Ktp., Kurşunluoğlu kitapları, nr. 5; Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 354.

42 Behcetü’l-hadâik üzerinde yapılmış çalışmaların belli başlıları şunlardır: İsmail Hikmet Ertaylan, “VII. (XII.) Asra Ait Çok Değerli Bir Türk Dili Yadigârı Behcetü’l-hadâik fî mev‘izeti‘l-halâyık”, TDED, III/3-4 (1949), S. 275-293; Sadettin Buluç, “Eski Bir Türk Dili Yadigârı Behcetü’l-hadâik fî mev‘izeti’l-halâik”, TDED, VI (1955), s. 119-131; a. mlf., “Behcetü’l-hadâik fî mev‘izeti’l-halâik’den Örnekler”, TDED, VII/1-2 (1956), s. 17-44; a. mlf., “Behcetü’l-hadâik fî mev‘izeti’l-halâik‘ten Derlenmiş Koşuklar”, TDAY-Belleten 1963, s. 161-201; a. mlf., “Bir Eserin İki Yazma Nüshası”, TM, XIV (1965), s. 151-197; Esat Coşan, “Behcetü’l-hadâik’ın Yeni Bir Nüshası”, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XII (1964), s. 159-161; Mustafa Canpolat, Behcetü’l-hadâik fî mev‘izeti‘l-halâik (doktora tezi), Ankara 1960; a. mlf., “Behcetü’l-hadâik’ın Dili Üzerine”,

TDAY-Belleten 1967, s. 165-175; Zeynep Korkmaz, Marzubannâme Tercümesi, Ankara 1973, s. 21-28; Hanna Sohrweide, Turkische Handschriften, Wiesbaden 1974, s. 17-18.

43 C. Brockelmann, “ Ali’s Qissa-i Jûsuf der alteste Vorlaufer der Osmanischen Literatur”, Abhandlange der Bayerischen Akademia der Wissenschaften, Berlin 1916, s. 6-8.

44 Bk. Brockelmann, a. g. m., s. 5.

45 Bk. W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (trc. Ragıb Hulûsi), İstanbul 1927, s. 133.

46 Bk. Türk Edebiyatı Tarihi, s. 235.

47 Bk. Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1974, II, 141.

48 Bk. Zeynep Korkmaz, ”Eski Bir Kudûrî Çevirisi”, XI. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler, Ankara 1968, s. 225-231; a. mlf., Marzubannâme Tercümesi, Ankara 1973, s. 53-57.

49 Bk. Şinasi Tekin, “1343 Tarihli Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde ‘olga-bolga’ Sorunu”, TDAY-Belleten 1973-1974, s. 59-133.

50 Bk. Muzaffer Akkuş, Kitab-ı Gunya, Ankara 1995.

51 Bk. Şerefeddin Yaltkaya, “Mevlânâda Türkçe Kelimeler ve Tükçe Şiirler”, TM, IV (1936), s. 161-168; Mecdut Mansuroğlu, “Mevlana Celâleddin Rumî’de Türkçe Beyit ve İbareler”, TDAY-Belleten 1954, s. 207-220.

52 Bk. Mecdut Mansuroğlu, Sultan Veled’in Türkçe Manzumeleri, İstanbul 1958.

53 Bk. Mecdut Mansuroğlu, Dehhanî ve Manzumeleri, İstanbul 1947.

54 Bk. Mecdut Mansuroğlu, Ahmad Fakih Çarhnâme, İstanbul 1956.

55 Bk. Hasibe Mazıoğlu, Ahmed Fakih Kitabu Evsafı Mesâcidi’ş-şerîfe, Ankara 1974.

56 Bk. Şeyyad Hamza, Yusuf ve Zeliha (nakleden: Dehri Dilçin), Ankara 1946.

57 Bk. Sadettin Buluç, “Şeyyad Hamza’nın Bilinmeyen Bir Mesnevisi”, TM, XV (1968), s. 247-257.

58 Bk. Sadettin Buluç, “Şeyyad Hamza’nın Beş Manzumesi”, TDED, VII/1-2 (1956), s. 5-12; a. mlf., “Şeyyad Hamza’nın Lirik Bir Şiiri”, TDED, XIII (1963), s. 139-142.

59 Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre, Risâletü’n-nushiyye ve Divan, İstanbul 1965.

60 Bk. Zeynep Korkmaz, “Selçuklular Çağı Türkçesi’nin Genel Yapısı”, TDAY-Belleten 1972, s. 17-34.

61 Bk. Zeynep Korkmaz, “XI-XIII. Yüzyıllar Arasında Oğuzca”, s. 48.

62 Bk. Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer‘iyye, nr., 379.

63 Bk. Zeynep Korkmaz, Marzubannâme Tercümesi, Ankara 1973, s. 16, 17;.

64 Bk. Azmi Bilgin, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Karışık Dil Unsurları Taşıyan Eserler ve Dil Özellikleri”, Türk Dünyası Araştırmaları, 69 (Aralık 1990), s. 63-74.

65 Bk. Reşit Rahmeti Arat, “Anadolu Yazı Dilinin Tarihî İnkişfına Dair”, V. Türk Tarih Kongresi 1956, Ankara 1960, s. 225-232; Mecdut Mansuroğlu, “Anadolu’da Türk Yazı Dilinin Başlama ve Gelişmesi”, TDED, IV/3 (1951), s. 215-229; Zeynep Korkmaz, “Selçuklular Çağı Türkçesinin Genel Yapısı”, TDAY-Belleten 1972, s. 17-37; Mustafa Canpolat, “Behcetü’l-hadâik’ın Dili Üzerine”, TDAY-Belleten, 1967, Ankara 1968, s. 165-175.

66 Bk. Azmi Bilgin, Nazmü’l-hilâfiyyât Tercümesi, Giriş-Metin-Dil Özellikleri (doktora tezi), İstanbul 1990.

67 Bk. Şinasi Tekin, “1343 Tarihli Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde ‘olga-bolga’ Sorunu”, TDAY-Belleten 1973-1974, s. 70.

68 Şinasi Tekin, a. g. m., s. 70, 71.

69 Bk. Zeynep Korkmaz, “XI-XIII. Yüzyıllar Arasında Oğuzca”, TDAY-Belleten 1973-1974, s. 41-48; Gerhard Doerfer, “Das Chorasan-turkische”, TDAY-Belleten 1977, s. 127-204.

70 Bk. Ahmet Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, İstanbul 1980.

71 Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, Ankara 1988, s. XII; Erdoğan Merçil, “Anadolu Beylikleri”, DİA, III, s. 138-139.

72 İ.H. Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 84.

73 Fuat Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, Ankara 1994, s. 105

74 Anadolu beylikleri ile ilgili olarak bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, Ankara 1988; Fuat Köprülü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Ankara 1994; Yaşar Yücel, Çobanoğulları-Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s 1-8; Erdoğan Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993, s. 236-319; a. mlf., “Anadolu Beylikleri”, DIA, II, s. 138-139; B. Flemming, “Türkler-Anadolu Beylikleri”, İA, XII/2, s. 280-286.

75 Bk. Ahmet Ateş, “Hicrî VII-VIII. (XII-XIV) Asırlarda Anadolu’da Farsça Eserler”, TM, VII-VIII/2 (1945), s. 94-135.

76 Bk. Feridun Nafiz Uzluk, “Karamanoğulları Hakkında ilgi Ağıt”, TDAY-Belleten, 1962, s. 68.

77 Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Erdoğan Merçil, “Türkiye Selçukluları Devrinde Türkçe’nin Resmi Dil Olmasını Kim Kabul Etti?”, TTK-Belleten, LXIV (Nisan 2000), s. 51-57.

78 Bk. Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, I, İstanbul1970, s. 271; Yusuf Ziya Öksüz, Türkçenin Sadeleşme Tarihi, Genç Kalemler ve

Yeni Lisan Hareketi, Ankara 1995, s. 2.

79 Mesud b. Ahmed, Süheyl ü Nevbahar (nşr. J. H. Mordtmann), Hannover 1924, s. 371.

80 Şeyhoğlu Mustafa, Kenzü'l-kübera ve mehekkü'l-ulema (haz. Kemal Yavuz), Ankara 1991, s. 27.

81 Gülşehrî, Mantıkuttayr (nşr. Agâh Sırrı Levend), Tıpkıbasım, Ankara 1957, s. 296.

82 Bk. Franz Taeschner, Gülschehrîs Mesnevi auf Achi Evran den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte, Wiesbaden 1955.

83 Kemal Yavuz, Aşık Paşa Garib-name, I/1-2-II/1-2, Ankara 2000.

84 Elvan Çelebi, Menâkıbu'l-kudsiyye fî menâsıbi'l-ünsiyye (haz. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak), İstanbul 1984.

85 Mesud b. Ahmed, Süheyl ü Nevbahar (haz. Cem Dilçin), Ankara 1991.

86 Kırşehirli Hoca Mesud b. Osman, Ferhengnâme-i Sadi Tercümesi Yahud Muhtasar Bostan Tercümesi (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Veled Çelebi), İstanbul 1340-1342.

87 Şeyhoğlu Mustafa, Hurşîd-nâme (Hurşîd ü Ferahşâd) (haz. Hüseyin Ayan), Erzurum 1979.

.

88 Şeyhoğlu Mustafa, Kenzü'l-kübera ve mehekkü'l-ulema (haz. Kemal Yavuz), Ankara 1991.

89 Şeyhoğlu Mustafa, Marzubanname Tercümesi (haz. Zeynep Korkmaz), Ankara 1973.

90 Nurcan Öznal Güder, Kastamonulu Şazi, Dastan-ı Maktel-i Hüseyn, (doktora tezi), İstanbul 1997.

91 İsmail Ünver, Ahmedi İskendername, İnceleme, Tıpkıbasım, Ankara 1983.

92 Mehmet Akalın, Ahmedi, Cemşid ü Hurşid, Ankara 1975.

93 Bk. Tervihü'l-ervah, TSMK, Revan, nr. 1681, vr. 374a.

94 Leyla Karahan, Mustafa Darir, Kıssa-i Yusuf, Ankara 1994.

95 Kazım Köktekin, Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası (doktora tezi), Erzurum 1994.

96 Gönül Alpay, Ahmed-i Dai and His Cengname (An Old Ottoman Mesnevi), Cambridge 1975.

97 Gürer Gülsevin, Ahmed-i Dai Miftahu'l-cenne (doktora tezi), Malatya 1989.

98 Önder Çağıran, Ahmed-i Dai, Tıbb-ı Nebevi (doktora tezi), Malatya 1992.

Anadolu Beylikleri Döneminde Türk Dili / Yrd. Doç. Dr. Ali Akar [s.609-616]

Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türkçenin Anadolu'da hâkimiyetini Hazırlayan Tarihî Şartlar

Anadolu, Malazgirt Zaferi'ni müteakiben siyasî, demografik ve kültürel bakımdan Türkler lehine esaslı değişikliklere sahne olmuştur. Bu savaşa katılan Türkmen beyleri, Anadolu'nun çeşitli bölgelerini ele geçirerek buralarda hâkimiyetlerini tesis etmeye başlamışlardır. Artuk Bey, Diyarbakır, Mardin, Malatya, Harput Hasankeyf (Hısn-ı Keyfa)'de; Saltuk Bey Erzurum'da; Mengücek Gazi, Erzincan, Kemah, Kögonya (Şebinkarahisar), Divriği'de; Danişmend Gazi ise Sivas, Kayseri, Zamantı, Tokat, Niksar ve Amasya havalisinde hâkim olmuşlardır.1

Anadolu Beylikleri (tav†if-i müluk), XIII. yüzyılın başından itibaren Anadolu Selçuklu Devleti tarafından Bizans ve Kilikya sınırına yerleştirilen "uç"taki Türkmen beylerince kurulan beyliklerdir. Bunlar, Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı siyasî hâkimiyetlerini güçlendirmek için sürekli mücadele içinde olmuşlar; Kösedağ Savaşı (1243)'nda Anadolu Selçuklularının Moğollara yenilmesiyle de merkezî idare ile bağlarını koparak bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Beyler, hâkimiyet kurdukları "uç"taki kent merkezlerini ele geçirmek suretiyle oraları sahip oldukları bölgenin siyasî ve kültürel merkezleri durumuna getirmişlerdir.2

Anadolu'da kurulan beyliklerin en güçlüsü Ermenek ve Karaman civarında kurulan Karamanoğulları Beyliği'dir (1256-1483). Bu beylik, önce Selçuklular, Moğollar ve Ermenilerle sonra da Osmanlılarla mücadele etmiştir. Karamanoğlu Mehmed Bey'in, 1277'de Konya'ya

girdiğinde, Türkçeden başka dil kullanılmayacağına dair çıkardığı ferman, Karamanlıların millî dil şuurunu göstermesi bakımından önemlidir.3

Malatya bölgesinde bulunan Germiyan Türkmenleri, Moğol baskısı ile Batı Anadolu'ya göç ederek Kütahya ve Uşak civarında Germiyanoğulları Beyliği'ni (1300-1429) kurmuşlardır.4

Germiyanlı Beyliği döneminde edebî faaliyetlerin çok canlı olduğu görülmektedir. Burada yetişen şair ve yazarların Türk dili ile verdikleri eserler, Beylikler devrinin en önemli dil yadigarlarıdır. XIV. yüzyılda Şeyhoğlu Mustafa, Şeyhî Sinan, Ahmedî ve Ahmedî-i Daî gibi yazar ve şairler çeşitli alanlarda eserler vermişler ve XV. yüzyılda Anadolu'da Oğuzcaya dayalı bağımsız bir Türk edebî dilinin doğmasına önayak olmuşlardır.

Şeyhoğlu Mustafa, Germiyanlı Beyliği'nde yetişmiş daha sonra Osmanlı saray çevresinde edebî faaliyetlerde bulunmuş önemli şahsiyettir. Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın isteği üzerine doğu klasiklerinden Marzub†nn†me ve K†busn†me'nin tercümelerini yapmış ve Yıldırım Bayezıt döneminde de Kutadgu Bilig'den sonra Türk diliyle yazılmış en önemli siyasetnâme olan Kenzü'l-Küber† ve Mehekkü'l-Ulem†'yı kaleme almıştır.5

Germiyanlı sarayında yetişen önemli bir edebî şahsiyet de aynı zamanda hekimliği ile de meşhur olan Şeyhî'dir. Şeyhî, Türk mizah edebiyatının ilk eserlerinden biri olan Harn†me'yi ve klasik doğu hikayesi Hüsrev ü Şirin'i kaleme almıştır.6

XIV. yüzyıl Anadolu Türk edebiyatının, ünü Osmanlı sınırları dışındaki Türk topluluklarınca da bilinen önemli ismi olan Ahmedî de Germiyan kültür çevresinde yetişmiştir. Ahmedî'nin, İskendern†me ve Cemşid u Hurşid, Tarvih el-Erv†h mesnevileri ile Div†n'ı, Mirk†t eledeb adlı Farsça manzum bir sözlüğü vardır.7

Germiyanlı sarayında yetişen Ahmedî-i Dâ’î, Emir II. Yakub’un isteğiyle Farsçadan Tabirn † me adlı rüya yorumları ile ilgili bir eseri Türkçeye çevirmiştir. Diğer eserleri, hekimlikle ilgili Tıbb-ı Nebevî 8’yi dinî-ahlakî bir eser olan Miftahü’l-Cenne9’dir.

Bunların yanında, Germiyanlılardan kalan önemli bir Türkçe eser de Taş Vakfiye’dir. II. Yakub Bey zamanında 1414’te dikilen Vakfiye’de zamanın sosyal ve ekonomik hayatı işlenmiştir. 3.30x2.10 m. ebatlarındaki kitabe, Göktürk, Uygur ve Timur’un Ulutav’daki yazıtlarından sonra taşa yazılmış önemli bir Türkçe abidedir.10

Güneybatı Anadolu’da, bölgeye deniz yoluyla gelen ve iç bölgelere doğru ilerleyen Türkmenler Menteşe Beyliği’ni (1280-1424) kurmuşlardır. Menteşeoğulları, daha çok Ege denizinde faaliyet göstermiştir. Menteşe Bey’in oğlu Mesud Bey, 1300’de Rodos adasını fethetmiştir. Menteşe Beyi İlyas Bey, İly † siyye adında Arapça bir tıp kitabı yazdırmış, sonra bunu Şirvanlı Mahmud oğlu Mehmed, Türkçeye çevirmiştir.11 Yine Menteşe Beyi Mahmud Bey’in emriyle avcılığa ait Farsça bir eseri B†zn†me adıyla Peçinli Mehmed oğlu Mahmud Türkçeye çevirmiştir.12

Batı Anadolu’da kurulan beyliklerden biri de Aydınoğulları Beyliği’dir (1308-1426). Bu beylik, Umur Bey zamanında Adalar Denizi ve Mora sahillerine yaptığı deniz seferlerinde başarı elde etmiştir.13 Aydınoğlu Mehmed, Arapça peygamberler tarihi olan Ar † isi, Türkçeye tercüme ettirmiştir.14 Aydınoğlu Umur Bey adına, Kul Mes’ud tarafından Kelile ve Dimne’nin Batı Türkçesine ilk çevirisi yapılmıştır.15

İnançoğulları Beyliği, Denizli bölgesinde (1276-1368) hüküm sürmüştür. İnançoğlu Murad Aslan adına İhl † s ve Fatiha sürelerinin tercümeleri yapılmıştır.16

Saruhanoğulları Beyliği (1302-1410) Manisa'da kurulmuştur. Beyliğin kurucusu Saruhan Bey, Harezmlilerin komutanı iken Anadolu Selçuklularının hizmetine girmiş Saruhan ismindeki başbuğun torunudur. Saruhanoğulları, Adalar Denizi'ne, hatta Balkanlar'a seferler düzenlemişlerdir. Bu beylik, 1410'da Osmanlılar tarafından ortadan kaldırılmıştır.17 Saruhanoğullarından Emir Yakub b. Devlethan adına Salahüddin adlı bir yazar tarafından Farsçadan tercüme edilmiş Kit † b-ı Bahn†me-i Ş†hî adlı eser bulunmaktadır.18

Karadeniz bölgesinde Kayı boyunun bu bölgedeki uç beyi Hüsameddin Çoban tarafından Çobanoğulları Beyliği (1227-1309) kurulmuş, daha sonra yerini aynı bölgedeki Candaroğulları Beyliği'ne bırakmıştır.19 Candaroğlu İsfendiyar Bey emriyle Cev†hirü'l-asd†f adlı meşhur Kur'an tefsiri kaleme alınmıştır.20

Ertana (Eratna) Beyliği, (1335-1381) İlhanlıların Anadolu'daki valisi Uygur Türkü Alaaddin Ertana tarafından Sivas'ta kurulmuştur. Beyliğin ileri gelenlerinden Kadı Burhaneddin, Ertana Beyliği'ne son vererek yerine kendi beyliğini kurmuştur. Bu beylik, (1381-1398), çevresindeki Anadolu beylikleriyle mücadele etmiş, Kadı Burhaneddin'in ölümüyle yıkılmıştır.21 Ertana beylerinden Hacı Şadgeldi adına, Mehmed Cemalüddin-i Aksarayî tarafından Ravzatü'l-ulem † adlı Arapça eser Teferrücü'l-ümer † adıyla Türkçeye çevrilmiştir.22 Kadı Burhaneddin (1345-1398), devlet adamı, şair ve tarihçiydi. Div † n'ı, Beylikler devrinin önemli dil yadigarlarından biri sayılmaktadır.23

Bu eserler, beylerin, kültür, sanat ve bilimi himaye ettiklerini göstermeleri yanında Türkçe yazan şair ve yazarları koruduklarının önemli delillerdir.24 XIII-XV. yüzyılda, tefsir, fıkıh, tasavvuf, tarih, tıp, ahlak, şiir ve edebiyat alanında yazılmış yüzlerce telif ve tercüme eser, bu dönemin kültür ve sanat hayatı hakkında önemli ipuçlarını vermektedir.25

Beylikler Döneminde Türkçenin

Yazı Dili Oluşu

Büyük Selçuklu Devleti, kendine karşı tehlike teşkil edecek Türkmenleri Isfahan bölgesinden Batı'ya doğru sevk etmiştir. Devletin merkezinden uzaklaştırılarak Bizans sınır bölgelerine yerleştirilen Türkmenler, millî geleneklerini, dillerini korumada çok titiz davranmışlardır.26

"Uç"lardaki nüfusun büyük çoğunluğunu teşkil eden göçebe Türkmenler arasında, halk kültürü ve tasavvufa dayalı bir din anlayışı hâkimdi.27 Bu bakımdan, Türkmenlerin mensup oldukları kültür ve inandıkları tasavvufî din anlayışı, Türk dili ile ifadelendirilmeye daha uygun düşmekteydi. Bunun yanında, XIII. yüzyıldan itibaren devlet adamlarının Türk diline sahip çıkmaları ve Anadolu'da yetişen şair ve yazarların yerli dil ile yazmaları sayesinde, Türkçe, yalnızca halk arasındaki bir konuşma dili olmaktan çıkıp aydınlar arasında da itibar gören bir yazı dili olma yoluna girmiştir. Türkmen beylerinin, kendi dilleriyle söz söyleyecek yazar ve şairleri desteklemeleri ve onlara imkan hazırlamalarıyla, Türk kültürü lehine gerçek bir değişim yaşanmıştır.28 Beylikler devrinde Arapça ve Farsçaya karşı Türkçeyi hâkim kılma mücadelesini, Karamanoğlu Mehmed Bey, 13 Mayıs 1277 (=676 Zilhicce Perşembe) günü, "Şimden girü hiç kimesne kapuda ve divanda ve mecalis ve seyranda Türki dilinden gayrı dil söylemeye" fermanıyla başlatır.29 Böylece, o, bir yandan divandan çıkacak ve divana girecek yazıların emniyetini sağlarken, diğer taraftan da millî dil mücadelesini başlatıyordu.30

Zeynep Korkmaz, Eski Anadolu Türkçesinin dil yapısı bakımından gelişimini iki döneme ayırır:

1. Selçuklu Türkçesi (XI-XIII. yüzyıllar arası)

2. Beylikler Devri Türkçesi (XIII-XV. yüzyıllar)31

Anadolu Beylikleri devri Türkçesi, XIII. yüzyılın sonlarından XV. yüzyıl ortalarına kadar uzanan, genel çerçeve olarak, Anadolu Selçuklularının yıkılışından Osmanlı Devleti'nin imparatorluk temellerinin atılmasına kadarki dönemdir.32 Bu dönemde Türkçe, bir yandan Selçuklu çağındaki Farsçanın mutlak hâkimiyeti karşısında kendini bir yazı dili olarak göstermeye başlamış, diğer yandan da klasik Osmanlı yazı dilinin oluşumuna kaynaklık etmiştir.

Anadolu'da Türk yazı dilinin oluşumu XIII. yüzyıla kadar götürülebilmektedir. Hazar ötesinden Anadolu'ya XI. yüzyıldan başlayan Türk akınları, XII. yüzyılda Moğol baskısı ile daha da hızlanmış,33 XIII. yüzyıldan sonra Anadolu'da Oğuzca temelli, fakat yerli ağız özelliklerinin ağır bastığı bir yazı dili doğmuştur.34

Bu dönemde verilen eserlerin birçoğu, her ne kadar Farsçadan tercüme olsa da, dil yönüyle Orta Asya'daki edebî Türkçeden tamamen farklı, Oğuz ağız özelliklerine dayanan yeni bir Türkçeyle yazılmış olmaları bakımından büyük önem taşırlar.

XIII. yüzyıldaki Moğol akınları Oğuzlar dışında da unsurların gelmesini sağlamış,35 böylece Anadolu'da Oğuz ve Kıpçak lehçeleri birbirini karşılıklı olarak etkilemiştir.

Anadolu'da Beylikler devrinden önce bir Selçuklular devri Türkçesi, -bu dönemden elde fazla eser bulunmamasına rağmen- daha çok Orta Asya'da şekillenen ve Kaşgarlı Mahmud'un Divan'da ahsettiği Oğuzca özelliklerin ağır bastığı "karma" bir Türkçedir. "Karışık dilli eserler" deki olga-bolga meselesi,36 Selçuklu çağı Türkçesinin, birden çok lehçenin etkisini taşıyan, fakat Oğuzcanın hâkimiyetinde bir yazı dili olduğunu göstermektedir.37 Bu, aynı zamanda daha sonra Anadolu'da yerli ağızların

etkisiyle oluşan Beylikler devri yazı dilinin, Hazar ötesinden ses ve yapı özellikleri taşıdığını da göstermektedir.

Oğuz Türkçesi, Orta Asya'da en geç XII. yüzyılda ayrı bir yazı dili olma yoluna girmiştir, buna rağmen, Karahanlı yazı geleneğinden ayrılmamıştır. Orta Asya'da XII-XIII. yüzyılları kapsayan karışık dilli Oğuzcayı Zeynep Korkmaz, "Eski Doğu Oğuzcası" veya "Selçuklu Oğuzcası" diye adlandırmaktadır.38 İşte, XI-XIII. yüzyılda Anadolu'ya göçen Oğuz boylarının yazı dili, bu karışık Oğuzcadır. Bu nedenle, Oğuzca XIII. yüzyılın sonlarında, Beylikler çağında bir "yerlileşme" dönemine girmiş, Selçuklu devri eserlerinde etkisi açık olarak görülen Karahanlı ve Doğu Türkçesinin özellikleri silinmeye yüz tutmuş, Batı Oğuzcasına dayanan yerli ağız özelliklerinin ağır bastığı bir dil oluşmuştur.39

Anadolu'da Türk yazı dilinin kuruluşu Beylikler devrine rastlar. Her ne kadar Selçuklular devrinde de birtakım Türkçe eserler yazılmış olsa da40 bunun arkasında siyasî destek olmadığı için söz konusu eserler genel bir yazı dili oluşturmaya yetmemiştir.

Harezm-Kıpçak-Karahanlı dönemi eserlerinde her ne kadar Oğuzcanın izleri görülse de, Oğuzca, Beylikler devrinde bağımsız bir yazı dili olmuştur.

Beylikler Devrinde Eser Veren

Başlıca Yazarlar ve Eserleri

1. Gülşehrî

Gülşehrî'nin hayatı hakkındaki bilgiler çok azdır. XIII. yüzyılın sonlarına doğru Sultan Veled'in isteği üzerine Kırşehir'de kurduğu zaviyede Mevlevî tarikatını tanıtıp yaymaya başladı. Ne zaman öldüğü belli değildir. Yalnız, Mantıku't-tayr'ı 717 (M. 1317) tamamladığından hareketle 1317'den sonra ölmüş olabileceği görüşü hâkimdir.41

Eserleri

* Felek-n†me: 701’de (M. 1301) Farsça olarak yazılmış astronomi ile ilgili bir mesnevidir. Eserin tek nüshası Ankara Milli Kütüphane, 817 numarada kayıtlıdır. 142 yapraktır. Gülşehrî bu eserini o zamanlar Anadolu’da hâkim olan İlhanlı Hanı Gazan Mahmud Han’a sunmuştur. 843’te (M. 1439) istinsah edilmiştir.42

* Aruz Ris†lesi: Kilisli Muallim R. Bilge tarafından bilim dünyasına tanıtılmış, 16 yapraktan oluşan Farsça bir risaledir.

* Keram†t-ı Ahi Evren: 167 beyitlik Türkçe bir mesnevidir. Bazı bilim adamlarınca Gülşehrî’ye ait olabileceği şüphesi vardır.

* Kuduri Tercümesi: Gülşehri, Mantıku’t-tayr tercümesinde Kudurî’yi nazmen çevirdiğini söylüyorsa da, bu eser henüz ele geçmemiştir.

* Mantıku’t-tayr: Feridüddin Attar (öl. 1193)’ın Mantıku’t-tayr adlı eserinin 717 (M. 1317) yılında Türkçeye uygulanmasıdır. Gülşehrî, Attar’ın esas konusuna sadık kalmasına rağmen, ondaki pek çok hikayeyi kul

lanmamış, bunun yerine Mesnevi, Kelile ve Dimne, K†busn†me’den hikayeler almıştır. Eser M. Cunbur tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış,43 A. Sırrı Levend tarafından tıpkıbasım şeklinde yayımlanmıştır.44

2. Âşık Paşa

14. yüzyılın ilk yarısında Anadolu’da yetişen önemli şair ve mutasavvıflardan biridir. Dedesi Şeyh Baba İlyas Horasan’dan Anadolu’ya gelerek Amasya’ya yerleşmiştir. Âşık Paşa’nın babası, Baba İlyas’ın en küçük oğlu Muhlis Paşa’dır. Âşık Paşa, Kırşehir’de doğmuş ve ilk öğrenimini de Süleyman-ı Kırşehrî’den almıştır. Bir ara Anadolu valisi Timurtaş’ın veziri olmuş, daha sonra bir isyan sonucu Mısır’a kaçmış, oradan dönerken Kırşehir’de hastalanarak ölmüştür. Türbesi Kırşehir’dedir. Oğlu Elvan Çelebi’ye göre, babası dünya işlerine hiç karışmamış, kendini tasavvufa vererek bir veli hayatı sürdürmüştür.

Devrinin İslamî ilimlerini, Arapça ve Farsçayı bilen Âşık Paşa, Anadolu'da şuurlu Türkçecilik hareketinin başlatıcılarından biri sayılmaktadır. Garibn†me'nin Farsça ön sözünde "Türklere hak yolunu göstermek, tasavvufun inceliklerini anlatmak, yanlış yollara gitmelerini men etmek" için bu eseri "Türkçe" olarak yazdığını ifade etmektedir. O, Yunus Emre ve Gülşehrî gibi sanatkar değil, bir mutasavvıftır. Bu itibarla yazdığı eserler, edebî değerinden çok, dil yönüyle önem arz etmektedir.

Eserleri

* Garibn†me: 730/1330 tarihinde bitirilmiş, on bab üzerine kurulmuş mesnevi tarzında bir eserdir. Eserde tasavvuf ilkeleri anlatılmaktadır. Yaklaşık 12.000 beyittir. Halkı eğitmek amacıyla Türkçe olarak yazılmış ve Âşık Paşa, eserinde özellikle o devir aydınlarının Türk diline bakışını eleştirmiştir. Eser, doktora tezi olarak Z. Kaymaz tarafından ele alınmıştır.45

Türk diline kimesne bakmazıdı
Türklere hergiz gönül akmazıdı
Türk dahı bilmezidi bu dilleri
İnce yolı ol ulu menzilleri
Bu Garibn†me anın geldi dile
Kim bu dil ehli dahı mani bile

* Fakrn†me: Tasavvufi bir eserdir. 161 beyitlik bir mesnevidir. Fakr, bir kuş istiaresiyle ele alınmıştır. Eserin 2 nüshası vardır. Biri, Roma'da Biblioteca Eananatense turca 2054, biri de Garibn†me'nin sonunda Manisa Muradiye Kütüphanesi'ndedir.

* Vasf-ı H†l: Mesnevi tarzında 31 beyitten oluşan bir eserdir. Garibn†me'nin sonundadır. 2 nüshası bilinmektedir.

* Hikaye: 59 beyitlik bir risaledir. Raif Yelkenci tarafından bulunmuştur. Mesnevide, bir Müslüman, bir Hıristiyan ve bir Musevinin

başından geçenler anlatılmaktadır.

* Kimy† Ris†lesi: Çorum İl Halk Kütüphanesi 2889 numarada kayıtlı bir eserdir. Âşık Paşa'ya ait olduğu şüphelidir.

3. Ahmedî

Adı, Taceddin İbrahim bin Hızır'dır. Germiyanlı bölgesinde (Kütahya veya Uşak) doğmuştur. Mısır'a gitmiş, orada Şeyh Ekmeleddin'den dersler almış, tıp ve matematik okumuştur. Orada, Anadolu'dan gelen Hacı Paşa ve Molla Fenarî ile tanışmıştır. Mısır'dan döndükten sonra Aydınoğlu İsa Bey'in öğrenimi için Mirk † tü'l-edeb, Miz†nü'l-edeb ve Miy†nü'l-edeb eserlerini kalem almıştır. Daha sonra I. Murad ve Yıldırım Bayezıd'ın, Ankara Savaşı (1402)'ndan sonra da Timur'un himayesinde bulunmuş, 815'te Kütahya'da (bir söylentiye göre Amasya'da) ölmüştür.

Eserleri

* Divan: Hayli hacimli bir divandır. Yurt içinde ve yurt dışında çok sayıda nüshası vardır. Bunların en hacimlisi 8506 beyitten oluşmaktadır.

* İskendern†me: Makedonyalı İskender'in hayatını Türk dilinde işleyen ilk eserdir. 792/1390 yılında bitirilerek Germiyan beyi Emir Süleyman'a sunulmuştur. Hayli uzun bir eserdir. Bazı nüshalarda 7000 bazılarında ise 8000 beyitten fazla olduğu tespit edilmiştir. İsmail Ünver tarafından tıpkıbasımı yapılan İ.Ü. Merkez Ktp. TY 921 numarada kayıtlı nüsha 8754 beyitten oluşmaktadır.

* Cemşid ü Hurşid: 806/1403 yılında Emir Süleyman'ın isteği üzerine bitirilen eser, I. Mehmed'e sunulmak üzere hazırlanmış ya da sunulmuştur. Mesnevi tarzında, 2300 beyitten fazla bir hacme sahiptir. Konusu, Çin hükümdarı Cemşid ile Rum kayserinin kızı Hurşid aşk serüvenidir.

* Tervihü'l-Erv † h: Tıpla ilgili bir mesnevidir. 1403-1410 arasında yazılmış ve I. Mehmed'e sunulmuştur.

* Mirk†tü’l-Edeb: Arapça-Farsça manzum bir sözlüktür.

* Miz†nü’l-Edeb ve Miy†rü’l-Edeb: Arap ve Fars gramerleri ile ilgili iki küçük eserdir.

4. Kul Mesud

Hayatı hakkında fazla bilgi sahibi değiliz. Farsçadan çevirdiği Kelile ve Dimne adlı eseriyle tanınmaktadır.

* Kelile ve Dimne: Aydınoğlu Umur Bey’in emriyle Türkçeye çevrilmiştir. Çok sade bir dille Türkçeye çevrilen bu eser, döneminin dil özelliklerini yansıtması bakımından büyük önem taşımaktadır. Bilinen iki nüshası vardır. Eksik bir nüsha Oxford’da Bodleine Kütüphanesi’nde, tam nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümü 1897’de kayıtlıdır.

Eser, ilk kez Nasrullah tarafından Doğu Türkçesine, Kul Mesud tarafından da Eski Anadolu Türkçesine tercüme edilmiştir. Daha sonra adı bilinmeyen bir yazar tarafından I. Murad için manzum olarak yazıldı. XVI. yüzyılda Ali Vasi ve Ali Çelebi adlarıyla da tanınan Ali bin Salih, Kanuni Sultan Süleyman adına eseri yeniden yazmıştır.

5. Hoca Mesud (Mesud Bin Ahmed)

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Tezkirelerde adından fazla bahsedilmeyen bu yazarla ilgili ancak eserlerinden bilgi ediniyoruz. 14. yüzyılda yaşamış, Türkçeyi çok iyi kullanmış, devrinde “Hoca” lakabıyla tanınmış ve bilgisinden faydalanılmış bir kişiliğe sahiptir.

Eserleri

* Süheyl ü Nev-bah†r: Yazılışı 751/1350 olan bu eser, 5568 beyittir. Eser, Hoca Mesud’un yeğeni İzzeddin Ahmed tarafından mesnevi şeklinde yazılmaya başlanmıştır. İzzeddin Ahmed 1000 kadar beyit yazdıktan sonra yazdıklarını Hoca Mesud’a getirerek ondan tamamlamasını ister. Eserin geri kalan 4568 beyitini Hoca Mesud tamamlamıştır. Eserin sonundaki bir beyitte eserin ismi Kenzü’l-bed † yi olarak geçmesine rağmen bugün

kahramanlarının adıyla anılmaktadır. Eserin iki nüshası vardır. Berlin'deki nüshası J. H. Mordtmann tarafından 1925 yılında Hannover'de tıpkıbasım olarak basılmıştır. İkinci nüshası ise Dehri Dilçin Kütüphanesi'ndedir. Bu iki nüsha üzerinde Cem Dilçin doktora çalışması yapmıştır.

* Ferhengn † me-i S † di: 755/1354 yılında yazılmış, İran şairlerinden Sadi'nin Bost†n adlı eserinden bazı şiirlerin Türkçeye çevirisidir.

6. Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa

Şeyhoğlu'nun hayatı hakkında ayrıntılı bilgi sahibi değiliz. Germiyan ülkesinde doğduğu, gençliğinde Paşa Ağa bin Hoca Paşa'nın himayesine girdiği ve ihsanına nail olduğu bilinmektedir. Germiyan beylerinden Mehmed Bey ve Süleyman Paşa devirlerini de görmüştür. Süleyman Şah'ın ölümünden sonra Osmanlı sarayına intisap etmiştir. Şeyhoğlu İran şairlerinden Attar ve Senaî'den, Anadolu sahası Türk şairlerinden de Hoca Dehhanî, Gülşehrî, Yusuf Meddah ve Hoca Mesud'dan etkilenmiştir. Hoca Mesud'a "üstad" diye hitap etmektedir. Ahmedî ile arasındaki kıskançlıktan dolayı her iki şair de eserlerinde birbirlerini yermişlerdir.46

Şeyhoğlu, Hurşidn † me'de, Türkçenin şimdiye kadar işlenmemişliği yüzünden "sovuk", "tadsız", "tuzsuz" "yavan" olduğunu, buna rağmen o, Türkî dil ile yazdığını şu beyitlerde şöyle ifade etmektedir:47

Eger Türkî diyüp yirmezler ise

Çogından usanıp ırmazlar ise

Ki baştan başa bu şehri göreler

Teferrüc-gahını bir bir soralar

Eserleri

* Hurşidn†me: (Hurşidü Ferah-Şad): 789 / 1387'de yazılmıştır. İran şahı Siyavuş'un kızı Hurşid ile Magrib padişahının oğlu Ferahşad arasındaki aşk macerasını anlatan bir mesnevidir. 7903 beyitten oluşan bu mesnevi,

Germiyanoğlu Süleyman Şah adına yazılmış, fakat eser tamamlandığı sırada Süleyman Şah'ın ölmesi üzerine Yıldırım Bayezid'e sunulmuştur. Bilinen 10 nüshası vardır. 4 önemli nüsha üzerinde Hüseyin Ayan çalışmıştır.48

* Marzub†nn†me: Kelile ve Dimne benzeri bir hikemî eserdir. Hayvan hikayelerinden hareketle devlet idaresi ve ahlaki öğütler verilmektedir. Mazenderan bölgesinde hüküm süren Marzuban bin Rüstem'in hikayesi anlatılmaktadır. 1944 yılına kadar Berlin'de ve Varşova Üniversitesi İslam Eserleri Kütüphanesi'nde olmak üzere iki nüshası bilinmekteydi. Fakat II. Dünya Savaşı'nda Varşova nüshasının yanması üzerine elde yalnızca Berlin nüshası kalmıştır. Bu nüsha üzerinde Zeynep Korkmaz çalışmıştır.

* K†busn†me: Bir ahlak ve siyaset kitabıdır. Aslı Farsçadır. Kabus, Geylanşah'ın babasıdır. Eser, 44 bölümden oluşmaktadır. Her bölüm bir konuyu ele alarak o konu hakkında öğütle ilgili özdeyişleri içine alır. Bu eser 7 kez Türkçeye çevrilmiştir. Bunlardan en tanınmışı XV. yüzyıl şairlerinden Mercümek Ahmed'in II. Murad'ın emriyle yaptığı çeviridir.

* Kenzü'l-Küber† ve Mehakk ül-Ulem†: Şeyhoğlu bu eserini 23 Receb 803/9 Mart 1401 tarihinde 62 yaşındayken kaleme almıştır. 4 babdan oluşan, devlet idaresi sanatını anlatan bir siyasetnâmedir. Eser, Kemal Yavuz tarafından doçentlik tezi olarak hazırlanmıştır. Şeyhoğlu'nun Işkn†me ve Ferrahn†me adlı bir başka eserinden söz ediliyorsa da bunlar henüz ele geçmiş değildir.49

7. Şeyhî

Germiyanlı Beyliği kültür çevresinde yetişmiş şair ve hekimdir. Hekimliğinden dolayı Hekim Sinan diye de bilinir. Latifi Tezkiresi'nde "Murad Han-ı Gazi devrinde doğduğu" bildirildiğine göre 1371-1376 yılları

arasında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Babasının adı Ahmed olup, Germiyanlıların ileri gelen Türkmen ailelerinden birine

mensup olduğu biliniyor. İlk eğitimine Kütahya'da başlamış, daha sonra tıp ve tasavvuf öğrenmek için İran'a gitmiştir. Buradan tıp, tasavvuf ve edebiyatta yetişmiş olarak dönmüştür. Bu arada dönerken Hacı Bayram-ı Veli'ye intisap ederek "Şeyhî" mahlasını almış, Kütahya'da bir attar dükkanı açarak hekimlik mesleğini icra etmiştir. Bu arada Şeyhî, Germiyan Beyi II. Yakub'un özel hekimi olmuştur. Daha sonra Çelebi Mehmed'in Karaman seferi sırasında (1415) hastalığını tedavi ettiği için kendisine Tokuzlu köyü tımar olarak verilmiştir. Meşhur Harn†mesini Tokuzlu köyüne giderken tımarın eski sahipleri tarafından saldırıya uğraması sonucu yazmıştır.

II. Murad'ın hükümdar olmasından sonra Osmanlı sarayı çevresinde görülmektedir. Hüsrev ü Şirin mesnevisini II. Murad'ın emriyle Nizamî'den tercüme etmiştir. Son yıllarını nerede ve nasıl geçirdiğine dair bilgi yoktur. Faruk Kadri Timurtaş ölüm yılını 1431 olarak göstermektedir.

Eserleri

* Divan: Millet Kütüphanesi Ali Emiri Efendi Manzum Yazmalar bölümü 238 numarada kayıtlıdır. Divan'da 20 kaside, 2 terkib-i bend, 3 terci'-i bend, 2 müstezad ve 200 civarında gazel vardır.

* Harn†me: Çelebi Mehmed'e (bazı Sehi ve Latifi Tezkirelerinde II. Murad'a) sunulmuş, 4 kısımdan oluşan 126 beyitlik bir eserdir. Eserin konusu, İran şairi Emir Hüseyni'nin Zadü'l-Müsafirin adlı eserindeki eşek hikayesinden alınmıştır. Ömrü boyunca yük taşıyan eşekle semiz öküzlerin hikayesi karşılaştırmalı olarak anlatılır. Harn†me, dil ve anlatım özellikleri ile dönemin Türkçesini en iyi temsil eden eserlerden biridir.

* Hüsrev ü Şirin: Nizami'nin aynı adlı mesnevisinin II. Murad adına yapılmış tercümesidir. 6944 beyitten oluşan hikaye 11 bölüm halinde düzenlenmiştir.

8. Dede Korkut Hikayeleri

Dil bakımından olduğu kadar kültür tarihimiz bakımından da çok önemli bir eserdir. Oğuzların Anadolu'ya gelmeden önceki kültürel hayatlarının Anadolu coğrafyasına uyarlanmış şekliyle anlatan destanî nitelikli hikayelerdir. Hikayeler, oluşum itibarıyla çok eskidirler, tarihin önceki devirlerine inebilirler. Yazıya geçiriliş tarihleri ve yerleri hakkında tam bilgi sahibi olmasak da bu hikayeler, dil bakımından Beylikler devri Türkçesinin özelliklerini yansıtırlar. Hikayelerde, Oğuzların, komşu Türk boyları (Kıpçak ve Peçenekler) ile Gürcüler ve Trabzon Rumlarıyla yaptıkları savaşları anlatır.

Dede Korkut hikayelerinin elimizde Dresden ve Vatikan olmak üzere iki nüshası vardır. Dresden nüshasında 12, Vatikan nüshasında 6 hikaye vardır.

Beylikler Devri Eserlerinde

Görülen Başıca Gramer

Özellikleri50

I. İmlâ Özellikleri

Bu dönem eserlerinde, Türkçe kelimelerin yazımında bir imla birliğinden söz edilemez. Bir kelime bazen aynı metinde birden çok yazılış şekliyle karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem eserlerinde görülen başlıca imlâ özellikleri şunlardır:

1. Türkçe kelimelerde harflerden ayrı olarak Uygur yazı dili geleneğine bağlı olarak yer yer üstün işaretinin yazıldığı görülmektedir. Bunu, aynı zamanda aslî uzun ünlülerle ilgili görenler de vardır.51 b†şın (Mar. 9a/9); v†rdur (Mar. 13a/3)

2. Arap yazısında p, ç, g, ñ işaretlerinin olmamasından dolayı bu sesler b, c, k, ng (sağır nun) harfleri ile gösterilmiştir. yabrak (Mar. 34b/9), aclık (Mar. 18b/4)

Zaman zaman da Fars imlâsının etkisiyle bu sesler p, ç, g harfleriyle, ñ sesi ise, Uygur imla geleneğinin etkisiyle ng ile gösterilmiştir. tengri ta'ala

3. Eski Türkçedeki kalın ve ince sıradan t'ler, bu devir eserlerinde genellikle ince sıradan gelenler için dal ile, kalın sıradan gelenler tı ile gösterilmiştir. dürlü (Mar. 32a/11); dütün (Mar. 21b/10); turub (Mar. 33b/7); toEru (Mar. 48b/12); tamar “damar” (Har 24)

4. s harfinin yazımında Türkçe kelimelerde ince ve kalın sıralı yapılara göre herhangi bir kural yoktur. sakın (Mar. 18b/4); savaşdı (Mar. 16a/9)

5. Bu devir eserlerinde Uygur yazı geleneğinin etkisiyle bazı ekler ayrı yazılır. hısım-lar (Mar. 12a/4); müsülman-lık (Mar. 12a/9)

II. Sesbilgisi Özellikleri

1. e/i meselesinde Beylikler devri eserleri i tarafındadır. irmez (Mar. 31a/10); yil (46a/12); vir- (Mar. 38b/7); dirnegi (Har. 27); irdi (Har 121); yitdiler (SN 806); bislendi (SN 724)

2. Bu devir eserlerinde görülen en önemli sesbilgisi özelliği ünlülerdeki yuvarlaklaşmadır. Aşağıdaki eklerin ünlüleri daima yuvarlak olarak görülmektedir.

a) Zarf-fiil eki –up/-üp: yıg-up (KK 95b/6); kakıyup (SN 1435)

b) Ettirgenlik eki -dur-/-dür-: an-dur- (KK 60a/9); azdurmamış (Hur 1006); yandurdı (Hur 1659); yagdurdı

(Hur 4803); döndürdi (Hur 5709); yi-dür-(KK 62b/9); bildüreler (Har 7)

c) Bildirme ekleri +dur/+dür; +uz/+üz: zulm-dur (KK 38a/8); yiri-dür (KK 12b/1); † demdür (Har 17); gamdur (Har 100); zamanuz (KK 7b/3); arıdur (Hur 21); melekdür (Hur 2426); bitidür “mektuptur” (Hur 6586)

d) Sıfat-fiil eki -duk/-dük: itdükümüz (KK 57b/2)

e) İyelik eklerinin bağlantı ünlüleri +un/+ün; +umuz/+ümüz: şehümüñ (Hur 2558); hecrümüñ (Hur 2770); işümüz (Hur 3610); katuma (Hur 4727); dilüm (SN 732); hasılum (SN 732); başumda (SN 749); çerimüz (SN 737); sayvanumuz (SN 908)

f) İlgi hali ekinin bağlantı ünlüsü daima yuvarlaktır +uñ/+üñ; +nuñ/+nüñ: zamanuñ (KK 61a/3); zariflerüñ (KK 116b/2); kadrinüñ (Har 20); hakkuñ rahmetlerinden (Hur 170); şahuñ hükmine (Hur 478)

g) Sıfat yapma ekleri +lu/+lü; +suz/+süz: assı-lu (KK 105a/10); gözi yaşludur (Hur 2463); eyerlü (Hur 4916); suretlü (Har 43); tatlu (SN 859); gussalu (910); sınıhlu (1648); dikensüz (1851); dilek-süz (KK 26b/3); oransuz (Hur 1057); belüsüz (Hur 1516)

h) Geniş zaman ekinin bağlantı ünlüsü u-r: yorılur (KK 24b/2); bil-ü-r (KK 111a/2); idinür (Har 19); görişür ol (1046); tonadurlar (SN 1352)

i) Zarf-fiil eki -u/-ü: eyle-y-ü; başar-u (KK 69b/8); iste-y-ü (Har 37)

3) Beylikler devri metinlerinde birtakım ekler daima düz ünlü taşımaktadır. Bu ekler şunlardır:

a) Belirtme hali eki +ı/+i: od-ı (KK 95a/7); yollar-ı (KK 15b/1)

b) İyelik 3. tekil şahıs eki +ı/+i; +sı/+si: yol-ı (KK 1b/3); zıyan-ı (KK 70a/9); uyhu-sı (KK 99b/3); ulusı (Hur 4477); ölüsini (Hur 568); şahuñ hükmine (Hur 478)

c) Soru eki mı mi: alısar mı (KK 3a/10)

d) Görülen geçmiş zaman eki -dı/-di: zikr olın-dı (KK 116a/1); uy-dılar (KK 61b/7); sürdi (Har 68); oturdı (Hur 1246); dürdi (SN 1651)

e) İsimden isim yapma eki +cı/+ci: bakla-cı (KK 8b/4)

f) Duyulan geçmiş zaman eki -mış/-miş: ur-mış (KK 61b/7)

g) Fiil çekiminde 2. tekil ve çoğul ekleri -sın/-sin;-sız/-siz: olmış-sın (KK 30b/7); ola-sız (KK 31b/7)

h) Emir 2. tekil şahıs eki -gıl/-gil: dut-gıl (KK 54a/7); bil-gil (KK 32a/3); itgil (Har 73); otur-gıl (Hur 2661); kıymagıl (SN 704); su bigi akmagıl (SN 1363)

i) Fiilden isim yapma eki -ıcı/-ici: sovud-ıcı (KK 6a/6); öldür-ici (60b/9)

j) Zarf-fiil eki -ınca/-ince: togınca (KK 98a/4)

k) Dönüşlülük ve edilgenlik eklerinin bağlantı ünlüleri -ı-n/-i-n;-ı-l/-i-l: bul-ı-n (KK 29a/8); sor-ı-l-mış (43a/7); göt(ü)r-i-ldi (Hur 2409); tak-ı-n-uruz (Hur 2080); bulınmaz (SN 1851)

l) Fiilden isim yapma eki -ş: ur-ı-ş-da (KK 45a/3)

m) Fiilden isim yapma eki +lık/+lik: ulu-lık (KK 85b/7); yavuz-lık (KK 55b/4); konıhlıga (SN 1651)

4. k>h sızıcılaşması görülmektedir. yohsul (<yoksul) (Har 32)

III. Yapıbilgisi Özellikleri

Beylikler devri eserlerinde görülen başlıca yapıbilgisi özellikleri şöyle sıralanabilir:

1. İstek 1. çoğul şahısta -avuz/-evüz şekli kullanılmaktadır: bakavuz (Hur 110); bulavuz (Hur 568); bilevüz (Hur 1682); nidevüz (SN 716); toylayavuz (SN 833); yiyevüz içevüz (1057)

2. Emir 2. tekil şahısta -gıl/-gil eki görülür: gel-gil (KK 107b/7); dutgıl (Hur 1925); bilgil (Hur 1996)

3. Duyulan geçmiş zaman eki -mış/-miş yanında -up'lu şekiller de kullanılır: bul-updur (KK 91b/6); dut-updur (KK 44a/7); açup-dur (Hur 2494); talup-dur (Hur 2840); gidüpdür (SN 749)

4. Zarf-fiil eki olarak uban/üben;-ubanı/-übeni şekilleri görülmektedir: gerüben "gererek" (Har 74); aluban (Hur 752); sırrın açmayuban (Hur 2537); öpüben (SN 693)

5. Gelecek zaman eki genellikle -ısar/-iser olarak görülmesine rağmen, bazı eserlerde -acak/-ecek şekline de rastlanır.

6. Yükleme hali eki olarak -n de bulunmaktadır: kılın "kılını" (Har 51); sırrın açmayuban (Hur 2537); açamaz gözin (SN 717); yandugın (SN 919)

7. -ıcak/-icek zaman zarf-fiili kullanılmaktadır: çekicek "çekince" (Har 51); alıcak "alınca" (Hur 4732); gelicek "gelince" (SN 729); söyleyicek (SN 1006)

DİPNOTLAR

1 Faruk Sümer-Ali Sevim, İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı (Metinler ve Çevirileri), Ank., 1971, s. 64.

2 1330'larda Anadolu'da gezmiş olan Kuzey Afrikalı seyyah İbn Batuta, bu bölgelerdeki gelişmiş bir kültür ve şehir hayatı tespit etmiştir. İbn Batuta Seyahatn†mesi-Seçmeler, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, İst. 1993, s. 15 vd.

3 Şihabettin Tekindağ, "Karamanlılar", İA, C. VI, s. 316-330.

4 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ank. 1988, s. 39-54.

5 Ömer Faruk Akün, "Şeyhoğlu", İA, C. XI, s. 481-485.

6 F. Kadri Timurtaş, "Şeyhî", İA, C. XI, s. 474-479.

7 F. Köprülü, "Ahmedî", İA, C. I, s. 216-221.

8 Önder Çağıran, Ahmedî-i Dâ'î, Tıbb-ı Nebevî (Metin-Dil Özellikleri-Söz Dizini), İnönü Üni. Sosyal Bil. Ensitüsü, Malatya 1992 (Basılmamış doktora tezi).

9 Gürer Gülsevin, Ahmedî-i Dâ'î, Miftahü'l-Cenne (Metin-Dil Özellikleri-Söz Dizini) I-II, İnönü Üni. Sosyal Bil. Ensitüsü, Malatya 1992 (Basılmamış doktora tezi).

10 Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Anadolu Türk Devletleri, C. VIII, İst. 1984, s. 220.

11 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 222-223.

12 Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, C. 8, İst., 1984, s. 535-536.

13 İ. Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 104-120.

14 İ. Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 213.

15 Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri, C. I, İst. 1985, s. 369.

16 İ. Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 213.

17 Çağatay Uluçay, “Saruhan-oğulları”, İA, C. X, s. 239-244.

18 Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, C. 8, İst. 1984, s. 545.

19 Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I, Ank., 1991, s. 33-123.

20 İ. Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 213.

21 Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II, Ank. 1991, s. 3-241.

22 İ. Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 218.

23 Muharrem Ergin, Kadı Burhaneddin Divanı, İst. 1980.

24 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 213.

25 Uzunçarşılı tarafından verilen listede Beylikler döneminde yazılmış eserlerin sayısı 96’dır. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 259-262.

26 Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 217.

27 Kemal Karpat, “Türkler (Osmanlılar)”, İA, C. XII, s. 287.

28 Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, İst. 1994, s. 347 (3. baskı).

29 Z. Korkmaz, “Anadolu Beylikleri Devrinde Türk Dili ve Karamanoğlu Mehmet Bey”, Millî Kültür, C. S. 3-4-5, Ekim 1980, s. 13.

30 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.e., s. 6.

31 Z. Korkmaz, Sadru’d-din Şeyhoğlu, Marzub † n-n † me Tercümesi (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım), Ank 1973, s. 57.

32 Zeynep Korkmaz, a.g.e., s. 61.

33 Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, İst. 1981, s. 211.

34 Reşit Rahmeti Arat, “Anadolu Yazı Dilinin İnkişafına Dair”, Makaleler, C. I, s. 317.

35 Faruk Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, C. I, Ank. 1970, s. 1-147.

36 Şinasi Tekin, “1343 Tarihli Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde Olga-Bolga Sorunu”, TDAY-Belleten 1973-1974, s. 59-157.

37 Mustafa Canpolat, “Behcetü’l-Hada’ik’in Dili Üzerine”, TDAY 1967, s. 174.

38 Zeynep Korkmaz, a.g.e., s. 57.

39 Agop Dilaçar, “Türk Lehçelerinin Meydana Gelişinde Genel Temayüllerin Koyulaşması ve Körlenmesi” TDAY 1957, Ank. 1988 (2. baskı) s. 85.

40 Zeynep Korkmaz, a.g.e., s. 57 v. d.

41 Fahir İz-Günay Kut, “Gülşehrî”, Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri, İst. 1985, s. 273-276.

42 Saadettin Kocatürk, Gülşehrî ve Felekn†me, Ank. 1982.

43 M. Cunbur, Gülşehrî ve Mantıku’t-tayr’ı, Ank. 1952.

44 A. Sırrı Levend, Gülşehrî, Mantıku’t-tayr, Tıpkıbasım, Ank. 1957.

45 Z. Kaymaz, Âşık Paşa, Garibnâme (Metin-Dil Özellikleri-Söz Dizini), İnönü Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1989.

46 Ömer Faruk Akün, “Şeyhoğlu”, İA, C. XI, s. 483.

47 Şeyhoğlu Mustafa, Hurşitn†me (Hurşid ü Ferahşad), 7820-7821.

48 Şeyhoğlu Mustafa, Hurşitn † me (Hurşid ü Ferahşad), İnceleme-Metin-Sözlük-Konu Dizini), Haz. Dr. Hüseyin Ayan, Erzurum, 1979.

49 Ömer Faruk Akün, “Şeyhoğlu”, İA, C. XI, s. 484.

50 Örnekler için başvurulan eserler: Mar: Marzub † nn † me, Har: Harn†me, Hur: Hurşidn†me, KK: Kenzü’l-Küber† Mehekkü’l-Ulem†, SN:

Süheyl ü Nev-bahar.

51 Zeynep Korkmaz, a.g.e., s. 85.

KAYNAKLAR

A. Brockelmann, “Kelile ve Dimne”, İA, C. VI, s. 552-558.

A. S. Levend, “Âşık Paşa’nın Bilinmeyen İki Mesnevisi Daha, Hikaye ve Kimya Risalesi”, TDAY 1954, s. 265-276.

A. S. Levend, “Âşık Paşa’nın Bilinmeyen İki Yeni Mesnevisi, Fakrn†me ve Vasf-ı Hal”, TDAY 1953, s. 205-225.

Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri, C. I-II, İst. 1985.

Cem Dilçin, Mesud bin Ahmed, Süheyl ü Nev-Bah†r, İnceleme, Metin, Sözlük, Ank. 1991, 25+676 s.

Faruk Kadri Timurtaş, “Şeyhî ve Çağdaşlarının Eserleri Üzerinde Gramer Araştırmaları-I, Ses Bilgisi”, TDAY 1960, Ank. 1988, s. 95-144.

Faruk Kadri Timurtaş, “Şeyhî ve Çağdaşlarının Eserleri Üzerinde Gramer Araştırmaları-II, Şekil Bilgisi”, TDAY 1961, Ank. 1988, s. 53-136.

Faruk Kadri Timurtaş, “Şeyhî’nin Harnâmesi Üzerinde Dil Araştırmaları, Türk Kültürü Araştırmaları, C. I, S. 2, s. 5-26, Ank. 1965.

Faruk Kadri Timurtaş, “Şeyhî’nin Hayatı ve Şahsiyeti”, TDED V, İst. 1954, s. 91-121.

Faruk Kadri Timurtaş, Şeyhî’nin Hayatı ve Eserleri, İst. 1968.

Faruk Kadri Timurtaş, Şeyhî’nin Hüsrev ü Şirin’i, İst. 1963.

Gürer Gülsevin, Eski Anadolu Türkçesinde Ekler, Ank. 1997.

H. Araslı, Kitab-ı Dede Gorgıd, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Bakı 1962.

Hüseyin Ayan, Şeyhoğlu Mustafa, Hurşid-n†me (Hurşid-i Ferahşad), Erzurum 1979.

İ. Ünver, İskendern†me, TDK, Ank. 1984.

Kemal Yavuz, Şeyhoğlu Kenzü'l-Kübera ve Mehekkü'l-Ulema (İnceleme-Metin-İndeks), Ank. 1991.

L. Karahan, "Eski Anadolu Türkçesinin Kuruluşunda Yazı Dili-Ağız İlişkisi", 4. Uluslararası Türk Dil Kurultayı, 25-29 Eylül 2000.

M. Akalın, "Ahmedî'nin Dili", TDAY 1989, Ank. 1994, s. 9-153.

M. Ergin, Dede Korkut Kitabı (Metin, Sözlük), TKAE, Ank. 1964.

M. Ergin, Dede Korkut Kitabı I (Giriş, Metin, Faksimile), Ank. 1958.

M. Ergin, Dede Korkut Kitabı II (İndeks, Gramer), TDK Ank. 1963.

M. Fuad Köprülü, "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları I", Belleten, S. 27, Ank. 1943.

Mehmet Akalın, Ahmedî, Cemşid ü Hurşid, İnceleme-Metin, Ank. 1975.

O. Şaik Gökyay, Dede Korkut, İst. 1938.

P. Wıttek, Menteşe Beyliği, (Çev. O. Şaik Gökyay), Ank. 1986.

S. Çağatay, Türk Lehçeleri Örnekleri I, DTCF yay. Ank. 1963.

Z. Korkmaz, "Anadolu Yazı Dilinin Tarihî Gelişmesinde Beylikler Devri Türkçesinin Yeri", VII. Türk Tarih Kongresi, C. II, Ank. 1981, s. 583-589.

Z. Korkmaz, "Eski Türkçede Oğuzca Belirtiler", Bilimsel Bildiriler 1972, TDK Ank. 1975, s. 433-446.

Z. Korkmaz, "Kabusn†me ve Marzub†n-n†me Çevirileri Kimindir?", TDAY 1966, s. 267-275.

Z. Korkmaz, Eski Anadolu Türkçesiyle Bir Kabusn†me Çevirisi, TDAY 1969, s. 195-200.

XIII-XVI. Asır Dil Yadigârlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri / Prof. Dr. Kemal Yavuz [s.617-635]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türk milletinde eser verme âdeti daha ilk yazılı metin olarak ele geçen Orhun Âbideleri ile görülür. Bu Âbidelerin hakanlar ve vezir adına dikildiği dikkate alınırsa Türkçede ilk eser verenler başta kağan olmak üzere devletin ileri gelenleridir. Uygur devri eserlerini bir tarafa bırakırsak, İslâmî devir içerisinde ise ortaya konan eserlerin müellifler tarafından gerek hakana gerekse halîfeye sunulması vardır. Bunlardan 1077-78 yılında yazılarak Halife Muktedibillah'a sunulan Dîvânü Lügati't-Türk; Türkçenin büyük bir dil olduğunu göstermek ve Araplara öğretilmek gâyesi ile yazılır. Şu halde Kaşgarlı Mahmud eserini, Türkçeyi Araplara öğretmenin dışında, doğrudan doğruya Türkçeye hizmet aşkıyla yazmıştır. Balasagunlu Yusuf Has Hacib'e gelince; Yusuf Has Hacib zamanında, rahmetli hocam Ahmet Caferoğlu'nun da derslerinde zaman zaman söylediği gibi, Farsça Şehnâme'nin yazılmış olması, Yusuf Has Hacib'i Türkçe bir şehnâme yazmaya sevk etmiştir. Türkçede ilk siyâsetnâme olarak görülen Kutadgu Bilig, kendisine verilen isimler göz önüne alınırsa gerçekten bir Şehnâme değerindedir. Bu eserle Türkçe ilk şâheserini manzûm olarak Yusuf Has Hacib sâyesinde kazanmış bulunuyordu. Bu devirde Mahmud Türkçenin gramerini ve Türk ağızlarını Cevâhirü'n-Nahv ve Divânü Lügati't-Türk adlı eserleri ile ortaya koyarken, Yusuf da İslâmî devre âid olan 6645 beyitlik eseri ile Türkçenin kudretini ispat ediyordu. Şüphesiz Dîvân'daki metinlerde ve Kutadgu Bilig'de Türk milletinin sosyal hayâtı da yer alıyordu.

Büyük Selçuklu Devleti zamânında devletin belki bir cihân devleti olma siyâsetini gütmesinden dolayı-Türkçe ikinci plânda kalmıştır. Anadolu Selçuklu Devleti'nde de durum aynıdır. Türklerden meydana gelen tebaanın muhtaç olduğu, bize kadar gelemeyen dinî ve kahramanlık eserlerinin dışında Farsça ve Arapça yine saray tarafından üstün tutulmuştur. Hattâ III. Alaeddin Keykubâd'ın Hoca Dehhâni'ye Farsça bir Selçuknâme yazdırdığı görülmektedir.1

Daha sonra, aynı şekilde, I. Alaeddin Bey'in (öl. 1398 emriyle XIV. yüzyılda Karaman şairlerinden Yarıcânî'ye Farsça Karamanoğulları şehnâmesi yazdırması da vâriddir.2 Osmanlılarda ise bu durum yine XIV. yüzyıl şairlerinden Ahmedî'nin manzûm Tevârîh-i Â1-i Osman'ı ile ortaya çıkacaktır. Yalnız bu küçük eser Türkçedir.3

Tarihî akış içinde Türkçenin Anadolu'da devlet dili olmak durumundan çıkışı Haziran 1277/Zilhicce 675 târihinde Karamanoğlu Mehmed Bey'in Türkçeyi resmî yazışma dili olarak ilân etmesine kadar sürdü.

Bu durumda Türkçe; beylerin ve devlet adamlarının işi bizzat ele almaları ve Türkçe yazan müellifler sayesinde, aynı geçmişteki gibi iki yönlü bir durum içine girmiş oldu.

I. Devlet Adamlarının ve

Beylerin Doğrudan Doğruya Türkçeyi Korumaları ve Eserler Yazdırmaları

Şemsüddin Mehmed Bey Haziran 1277/Zilhicce 675 târihinde Gıyaseddin Siyavuş'u hükümdar ilân ettikten sonra resmî yazışma dili olan Farsçanın yerine Türkçeyi koymuştur.4 Bu hal Karamanoğlu Mehmet Bey'in Türkçeye ilk defa sahip çıktığını göstermektedir. Türkçeye yer verme hâdisesi aslında beylerin Arapça ve Farsçayı yeteri kadar hattâ hiç bilmediklerinden ileri gelmiştir. Çünkü biz Osman Bey'in ümmî bir bey olduğunu, okuma yazma bilmediğini Âşıkpaşaoğlu Tarihi'nden

öğrenmekteyiz.[5] Aynı durumu Germiyan Bey'i Süleyman Şâh için de söylemek mümkündür. Süleyman Şâh'ın bir halk şairine sâde yazması ve anlaşılır şekilde söylemesinden dolayı, ihsânda bulunduğu, Şeyhî'nin yazdıklarından bir şey anlamadığını söylemesi bir gerçektir.[6]

Beylikler içerisinde ilmi ve ulemâyı himâye etmek en çok Germiyanoğullarında görülmektedir. Bilhassa Germiyan beylerinden Şah Çelebi adı ile anılan Süleyman Şah ve oğlu II. Yakub Bey zamanında, kültür itibariyle Kütahya beylikleri içerisinde birinci sırayı işgal etmiştir.[7]

Süleyman Şâh'ın ilme ve ilim adamlarına verdiği önem üzerine Ahmedî, Ahmed-i Dâî, Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa gibi devrin âlim ve şairleri meclisinde hazır bulunuyorlardı.[8] Süleyman Şâh'ın emri ile Marzubannâme ve Kabusnâme'yi Farsçadan Türkçeye tercüme eden, hattâ Türkçe hakkında fikirlerine yer verdiği Hurşidnâme'sini Süleyman Şâh adına kaleme alan Şeyhoğlu, eserini onun ölümü üzerine damadı Yıldırım Bâyezîd'e takdim etmiştir.[9] Yine aynı şekilde İskendernâme adlı eserini Şeyhoğlu gibi Süleyman Şâh adına yazan Ahmedî de O'nun ölümünden sonra eserine Dâsitân-ı Tevârîh-i Âl-i Osman kısmını da yazarak, Yıldırım Bâyezîd'in oğlu Süleymân Çelebi'ye sunmuştur.[10]

Şüleymân Şâh'ın vefatından sonra (H. 970/M. 1388) yerine geçen oğlu II. Yakub Bey de babası gibi meclisinden âlim ve şairleri eksik etmemiştir. Sonradan Osmanlılar devri Türk edebiyâtına temel teşkil edecek olan Şeyhoğlu Mustafa, Şeyhî Sinan, Ahmed-i Dâi Yakub Çelebi'nin âlim ve şairlerinden idiler.[11] Buna ilâveten Germiyân Beyliği hâkimiyetini tanıyan Ladik (Denizli) beylerinden İnanç Bey'in (ölm. 1334) oğlu Murad Aslan'ın (ölm. 1390) emriyle yazılmış İhlâs Tefsiri'nden bahsetmek gerekmektedir (Bkz. Milli Kütüphâne nr. 754 t 3/68). Ayrıca bu bey adına Fâtiha ve İhlâs Tefsiri de yazılmıştır.[12]

Menteşeoğullarında millî dile hizmet gayretlerini takdir etmek lâzımdır. Menteşe beylerinden İlyas Bey (ölm. 1421) adına Şirvanlı Mehmed b. Mahmûd tarafından yazılan İlyasiyye adındaki tıp kitabı ile Palatya beyi Mahmud Bey adına Farsçadan tercüme edilen ve kounusu av olan Baznâme'yi zikretmek gerekmektedir.13

Beylikler devri Türk kültür hayatında Aydınoğullarının da büyük rolü vardır. Kendisine Mübârizüddin lakabı verilen Aydınoğlu Mehmed Bey (ölm. 1334) Farsça Tezkiretü'l-Evliyâ'yı Türkçeye tercüme ettirmiştir. Ayrıca Salebî'nin Arâisü'l-Mecâlis adlı peygamberler târihi de Mehmed Bey adına tercüme edilmiştir.14 Yerine geçen ikinci oğlu Bahaüddîn Umur Bey de gerek gazâ gerekse kültür işlerinde bir hayli hareketlidir. M. 1348/H. 749 yılında 39 yaşında şehid düşen Umur Bey adına Süheyl ü Nevbahar tercüme edilmiştir. Yine Aydınoğlu Mehmed Bey'in beşinci ve en küçük oğlu olan İsâ Bey'in, geniş bir toleransa sahip olduğunu, alimliğinin yanında ulemânın hâmisi bulunduğunu söylemek gerekmektedir. Meşhûr tabibi Hacı Paşa Şifâü'l-Eskam ve Devâü'l-Âlâm isimli eserini Selçuk (Ayaslug)'da tamamlamış ve M. 1381/H. 783'te Fahrüddin İsâ Bey'e ithâf etmiştir. Ayrıca Yakub bin Mehmed tarafından yazılan Hüsrev ü Şîrîn tercümesi m. 1367/H. 769 yılında Aydınoğlu İsâ Bey'e adanmıştır.15

Candaroğulları Beyliği'ne bakılınca; Kastamonu ile Sinop sahasında beylik kuran ve aslen Türkmen bir âileden olan Candaroğulları Beyliği 160 sene devâm etmiştir. Bir buçuk asrı mütecâviz bir zaman içinde Candaroğulları memleketlerinin îmârı yanında ilim ve sanat adamlarına yakınlık göstermişler ve bunların hâmisi olmuşlardır. Beylikte yetişen ve yerleşen ilim ve sanat adamları da himâye gördükleri Candaroğulları beylerine çeşitli mevzûlarda Türkçe eserler sunmuşlardır. Böylece çeşit çeşit Türkçe eserler yazdıran Candaroğulları beyleri Türkçenin ilim dili olması için çalışmışlar hattâ kendileri de Türkçe olarak eserler yazmışlardır.

Bu sebepledir ki beylik Osmanlı idâresine geçtikten sonra bile, Kastamonu Candaroğulları zamanındaki ilmî ve edebî canlılığını epeyi müddet devâm ettirmiştir.16

Candaroğulları Beyliği'nde I. Süleyman Paşa ile başlayan ilim ve fikir hareketleri gitgide artmış ve Kemâlüddin İsmâil Bey zamanında doruğuna ulaşmıştır.17 Genç olmasına rağmen vaktini daha çok âlimler ve fazıllar ile geçiren I. Süleyman Paşa adına İntihâb-ı Süleymânî adlı Farsça eserini yazan Allâme Mahmûd Şîrâvî İsfendiyar Bey'in emri ile oğlu İbrâhim Bey'in okuması için Cevâhirü'l-Esdâf adlı Kur'ân-ı Kerîm tefsirini yazdırmıştır.18 Ayrıca Kötürüm Bâyezîd olarak bilinen Celâlüddîn Bâyezîd adına M. 1362/H. 763 târihinde Ebu Mihnef'ten Kastamonulu Şâzî'nin tercüme ettiği Maktel-i Hüseyin Mesnevisi ile karşılaşırız. Bunun yanında Sinoplu hekim Mümin bin Mukbil Kitâbu Miftâhu'n-Nûr ve Hazâinü's-Sürûr adlı eserini İsfendiyar Bey nâmına telif etmiştir. Kasım Bey adına telif edilen ve yazarı bilinmeyen Türkçe Hülâsatu't-Tıb adlı eser ise dört bâb üzere tertip edilmiştir. Kastamonulu Ömer bin Ahmed de, İsmâil Bey'in emriyle kıraat-ı seba ile ilgili oIan Risâle-i Münciyye adlı Türkçe mufassal Tecvid Kitâbını yazmış ve Yunus bin Halil bin Mehmed tasavvufla alâkalı olan Mîyârü'l-Ahyâr ve'l-Eşrâr adlı eserini İsmâil Bey adına telif etmiştir.

İsmâil Bey'in Türkçeye hizmeti bununla kalmamış; bizzat kendisi de Türkçe olarak Hulviyyât-ı Şâhî adlı fıkıhtan fürûa dâir büyük bir eser ortaya koymuştur.19

Bütün bunlara ilâve olarak Mısır Hükümdârı Sultân Barkuk'un (ölm. 1398?) Erzurumlu Mustafa Darîr'e Sîretü'n-Nebî adlı eserini yazdırdığını da ilâve etmek gerekir. Kadı Darîr eserini 1388 yılında tamamlamıştır. Şu hâlde Türkçe eser yazdırma gayretleri bu devirde sâdece Anadolu sâhasında görülmeyip, Mısır gibi bir ülkeye de taşmıştır. Kadı Darîr bu hususu;

Ol ulular giçeliden bugünki güne değin

Resûl yolına çokdur fidî kılan cân u ten

Velikin Mısr meliki vü şah u şeh Berkuk

İmam-ı a’zam u sultan-ı Mısr u Şam u Yemen

Mutî-i şer-i Muhammed muhibb-i âl-i Resûl

Şefik-i halk hemişe refîk-ı akl u fiten

Katı dürişdi katı ta ki şer’i kayim ide

Severdi dîni vü ilmi vü ehl-i ilmi igen

Resûli sevdügi gâyetde siresin anun

Buyurdı Gözsüz’e kim Türkî dilce söyle sen

Hemişe ma‘ni dili cana tercüman olsun

Hemişe Mısr şehinşâhı kâmrân olsun20

beyitlerinde dile getirmektedir. Yalnız eserin Mansur Ali tarafından yazdırılmaya başlandığını da zikretmek ve Berkuk’dan önce bu hükümdarın da Türkçecilik cereyânı içinde yer aldığını söylemek gerekmektedir. Bilindiği gibi Erzurumlu Kadı Darîr eserlerini Anadolu Türkçesi ile yazmıştır.

Beylikler Devri’nde beyler adına te’lif edilen Türkçe eserler ya bir ithâf olarak müellifin kendi arzusuyla veya beylerin etraflarındaki ulemâ ve sanatkârlara bizzat emirle meydâna gelmiştir. Bilindiği gibi Germiyan Bey’i Süleyman Şâh başta olmak üzere Osmanlı Sultanı II. Murat Han ile Umur Bey bunların başında gelmektedirler. Türkçeye tercüme edilen eserlerin bile dilini beğenmeyerek ikinci defa tercüme edilmesini isteyen hattâ Karamanoğlu İbrahim Bey’e Sevgednâme olarak bilinen meşhur yemini Türkçe olarak yaptıran II. Murâd Han’ın Türkçeye olan hizmeti pek fazladır. Osmanlı Devleti’nde emirler vererek âlim ve sanatkârları koruyarak birçok eserin tercüme ve telifi ile devletin ve milletin kültür

ihtiyacının giderilmesinde bu pâdişâhın büyük rol oynadığını söylemek gerekir.

Ayrıca bu devir Anadolu beylerinin de bizzât eserler vererek Türkçe vakfiyeler ve mülknâmeler yazdırmaları millî dile hizmet yönünden takdirle yâd edilmelidir.

Aslında pâdişâh ve beylerden başka diğer devlet erkânına bilhassa vezir, paşa ve ağalar adına eserler yazılmış, ikinci derecede de olsa, bu kabil devlet adamlarının Türk diline mühim hizmetleri dokunmuştur. Hattâ bunların içinde Sinan Paşa ve Ahmed Paşa gibi zatlar bizzât eserler bile vermişlerdir.

Osmanlı Beyliği'nde Orhan Gâzî'nin verdiği m. 1348/h. 749 tarihli mülknâme dil itibâriyle bu devir Türkçesi hakkında değerli bir belge olarak görülmektedir.21 Germiyan beylerinden II. Yakub Bey'in Taş Vakfiye'si dil yönünden apayrı bir değere sahiptir. Yine Candaroğullarından İsmâil Bey'in bizzat yazdığı Hulviyyât-ı Şâhî adlı Türkçe fıkıh kitabı ve Kadı Burhaneddin adıyla bilinen, âlim ve şair bir hükümdâr olan Burhaneddin Ahmed'in Divân'ı o devir Türkçesinin beyler tarafından verilen dil vesikaları durumundadırlar.22 Daha sonra bu hâl gitgide pâdişâh ve vezirler başta olmak üzere devlet erkânını da aynı dâire içine alacaktır. Gerçekten Fatih Sultan Mehmed ile Osmanlı pâdişâhlarında ilk divân görülecek ve bu hizmet son zamanlara kadar devam edecektir. Fakat Osmanlı hükümdarları içinde asıl kültür hareketlerini başlatan, koruyup geliştiren, Türkçenin büyük devlet dili olmasına zemin hazırlayan âlimler ve sanatkârlar ile haftada iki gün görüşüp konuşan II. Murâd Han'dır.23 Tezkirelerin kaydettiğine göre Osmanlı padişâhları içinde ilk şiir söyleyen de II. Murâd'dır. Bütün bunların yanında II. Murâd'ın Türkçeciliği ayrı bir yer tutar: Beyliklerin Anadolu Türk Birliği için ortadan kalkmaya başladığı bu hükümdar zamanında, artık Osmanlı idâresi altına girmesi ile kültür ve

sanat faaliyeti de Osmanlı sarayına taşınmıştır. İşte hükümdarın âlim ve şairlere hattâ tarikatlara olan bağlılığı, adına birçok Türkçe eserin yazılmasına sebep olmuştur. Kendisinin de şair olması, Arapça ve Farsçadan Türkçeye eserler tercüme ettirmesi onun nazarında Türkçenin durumunu da göstermektedir. Ayrıca onun Türkçeye tercüme edilen eserleri kontrolü bir başka husûsiyeti olmalıdır. Dânişmendnâme'yi yeniden tercüme ettiren, hatta Kabusnâme tercümesini beğenmeyerek "Hoş kitabdur ve içinde çok faideler ve nasihatlar vardur; amma Farisî dilincedür. Bir kişi Türkîye terceme itmiş velî rûşen degül, açuk söylememiş. Eyle olsa hikâyetinden halâvet bulımazuz didi. Velîkin bir kimse olsa ki kitabı açuk terceme itse tâ ki mefhûmından gönüller hazz alsa."24 demesi ve eserin ikinci defa tercümesini Mercimek Ahmed'e ısmarlaması II. Murâd Han'ın Türk diline olan düşkünlüğünün açık bir ifâdesidir.

Zâten kendi adına yazılmış ve emri ile yazdırılmış eserlerin yanında şair ve yazarların devrinde verdikleri Türkçe eserler sayılamayacak kadar çoktur.25 Belki bunun başlıca sebeplerinden birisi; diğer beyliklerden gelerek Osmanlı sarayında buluşmuş olan âlim ve sanatkârların hazırladığı ve temelini teşkil ettiği bir husustur. Yine Osmanlı şiir mecmularından olan Mecmûatü'n-Nezâir de II. Sultân Murâd'a adanmıştır (M. 1436/H.840).26

Ayrıca bu devrin büyük kültür hâmisi Timurtaş PaşazâdeUmur Bey'i zikretmek gerekmektedir. Umur Bey adına Kadı Burhaneddin Ahmed'in İksîrü's-Saadet adlı eseri Kurretü'l-Ayni't-Tâlibîn adı ile tercüme edildiği gibi başka eserler de tercüme edilmiştir. Buna ilâveten Çandarlı Halil Paşa'ya, Hacı İvaz Paşa ile birâderi Çırak Bey'e de muhtelif eserlerin tercüme edilerek sunulduğunu söylemek gerekmektedir.27

Padişâhlardan sonra gelen devlet adamlarına eser te'lif ve tercümesi yalnız Osmanlı sarayında görülmez. Germiyân Beyliği'nde de durum aynıdır. Önceleri Germiyan sonraları ise Osmanlı sarayında nişancı olarak

hizmet gören Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa Paşa Ağa bin Hoca Paşa’ya -ki bu Paşa da Yıldırım Bâyezîd zamanında Osmanlı sarayındadır- Türk kültür târihinde Kutadgu Bilig’den sonra ikinci bir siyâsetnâme olan Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ adlı telifî eserini M. 1401/H. 803 yılında yazmıştır.28

Türkçecilik cereyânının XV. asrın sonunda, ve XVI. yüzyılın başındaki temsilcilerinden biri de II. Bâyezîd Han’dır. Adlî mahlası ile şiir yazan ve Türkçe bir Divân’a sahip alan bu hükümdar İbn-i Kemâl’e Türkçe olarak Tevârih-i Âl-i Osman adlı eserin yazılmasını emreder.

Eserin II. Bâyezîd’in emri ile yazıldığını söyleyen İbn-i Kemâl veya Kemâl Paşazâde diye anılan Şemsüddin Ahmed b. Süleyman (1468-1534) Osmanlı Devleti’nin kuruluşu ve Osman Gâzî devri hadiselerini içine alan birinci defterinde, sade Türkçe yazılmasını ve bu vazifenin kendisine verildiğini “Cerîde-i duhûra ve harîde-i eyyâm-ı şuhûra sebt ola ol letâyifle leyl ü nehâr pür nigâr olup ol ferâyid-i fevâyidle gerden-i zamân ârâyiş ve ol cevâhir-i zevâhirle gûş-ı çarh gerdân-ı ziynet bula havâs u’avâma nef‘i’âm olmağıçun Türkî makâlün minvâli üzre rûşen ta‘bîr ve tahbîr olma tekellüfât-ı inşâya iltizâm ve tesallüfât-ı bülagâya ihtimâm olınmayup vazıh takrir ve tahrîr olına. Pes bu’abd-i bî-mikdârını ol hıdmete sezâvar gördi ol dürer-i gureri silk-i kilke getürmek buyurdı.” şeklinde haber vermektedir.29

II. Devrin Mütercim ve Sanatkârlarında Türkçe Eser Yazma

Bu kısma giren eserlerin yazılış sebeplerini, yukarıda uzunca ele aldığımız pâdişah ve devlet adamlarının kültür faaliyetlerini desteklemelerini bir tarafa bırakırsak, sekiz madde hâlinde ortaya koymak mümkündür.

1. Tamamen Türk Olan Tebaanın Türkçe Yazmaya Zorlaması ve Öğrenme İstekleri

Halk normal olarak müellifleri ve âlimleri dinliyor, sohbetlerinde ve derslerinde bulunuyorlardı. Fakat ilim neşrinde bulunan bu zevât asıl dilleri Türkçe olmasına rağmen Arapça veya Farsça eserlere mürâcaat ederek halkı aydınlatma yoluna gidiyorlardı.

Eski Anadolu Türkçesinin ilk örneklerinden olan Bursa Orhan Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Bölümü, İlâhiyât Fakültesi Kitaplığı, Marburg ve merhum Yusuf Ziyâ Öksüz'ün kütüphanelerinde olmak üzere beş nüshası bulunan Behcetü'l-Hadâik fî Mev'izetü'l-Halâyık'ın yazılış sebebi halkın isteğine bağlanmıştır. Eser M. 1303/H.743 yılında istinsah edilmiştir. Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini taşımasının yanında Doğu Türkçesi husûsiyetlerine de yer vermesi Behcetü'l-Hadâik'ın ne kadar değerli bir eser olduğunu göstermektedir.30

Zâten müellif eserini niçin yazdığını aşağıya iktibas ettiğimiz metinde teferruatlı bir şekilde anlatmıştır. Hamdele ve salvele ile âl ü ashâba selâm ve tahiyyâttan sonra "Ammâ sübhâne ve ta'âlâ men za'îf kulı'inâyet denizine daldurdı ve îmân ve ma'rifet birle gönlümi güldürdi ve fazlı birle'ilm ve hikmetden mana bildürdi bir nicesi rabbânî'âlemden ve bir nicesi rûhânî'âlemden bir nice karındaşlar gördüm bular va'z-ı'ilm içinde râgıb erdiler ve ana yavlak tâlib erdiler immâ tâzî ve bârisî dilinde Türk dili üzre galib erdiler minden dilediler kim Türk dilince bu fen içinde bir kitab eyleyem nüket ü nezâyir birle söyleyem kaçan kim bularunğ dilegü kertülügine irdüm bu kitabı eyledüm Behcetü'l-Hadâik fî Mev'izetü'l-Halâyık ad birdüm umiz eyle dutdum kim bizden sonra yâdigâr kala ve mütâla'a kılanlar bizi du'â-y-ıla yâd kılalar bu kitâbı tamâm kılmaga tevfik Tanrıdan diledüm ve tevekkül ana kıldum."31

Ayrıca birçok eserde gördüğümüz bu husus yine Sultan II. Murâd zamanında Kutbuddîn-i İznikî'nin yazdığı Mukaddime-i Kutbuddin adlı eserde göze çarpmaktadır. Müellif bunu: "dahı bu zâ'if

gördi kim bu farz-ı’ayn olan’ilimde kitâbIar düzmişler latîf ve görklü ammâ ol kitâblarun kimisi Parsîce ve kimisi’Arabca her gişi anlara mütâla‘a kılup ma‘nisin çıkarımaz eger okuyup öğrenürse dahı ba‘zısı tizcek girü unıdur yâhûd sonra ma‘nisin görklü eydimez pes diledi bu miskîn dahı kim farz-ı’ayn olan’ilimde Türkçe bir mukaddime düze tâ kim mübtedî gişilere anı okımak genez olan dahı kızcugazlara ve oglancuklara bâliğ olmağa yakın olıcak anı öğredeler tâ kim i‘tikâdına ve gönline evvelden şerî‘at emrin dutmak ve Müsülmanlık kaydın yimek düşe bâlig oldukdan sonra bunun içindegi birle’amel ide.” şeklinde yer verdiği satırlarda ele almakta ve Türkçe eser vermedeki gâyesini açıklamaktadır.

Yine aynı devirde yaşamış olan Yazıcıoğlu Ahmed Bican’ın Gelibolu’da Megaribü’z-Zaman adlı eserden tercüme eylediği Envâru’l-Aşıkîn’de eserin yazılış sebebi ele alınır ve gâyenin Türk milletine hizmet olduğu görülür. Zâten Envâru’l-Âşıkîn’den yapılan ve aşağıda verdiğimiz iktibaslarda eserinin yazılış gâyesi halkın faydalanması ve öğrenmesi içindir.

Yukarıda da zikretiğimiz gibi Yazıcıoğlu Ahmed’in yazdığı bu eser kardeşi Mehmed’in Megaribü’z-Zaman’ının tercümesidir. Aslında, Envâru’l-Âşıkîn’den öğrendiğimize göre, Megaribü’z-Zaman’ın yazılmasına sebep de Yazıcıoğlu Ahmed’dir. O: “benüm bir karındaşum var-ıdı’âlim ve’ârif ve fâzıl ve kâmil ve Tanrı ta‘âlâ hazretlerinün hâsı ve erenlerün serveri idi ve dahı cihânun kutbı Şeyh Hâcı Bayram kaddesallâhu sırrahü’l-‘azîzün mahrem-i esrârı idi ve dâim ben miskin ve derviş Ahmed-i Bicân eydürem ki iy gözüm nûrı karındaş dünyânun bakâsı ve rüzigârun vefâsı yokdur bir yâdigâr düz ki’âlemlerde okınsun benüm sözüm ile ol dahı Megaribü’z-Zaman adlu bir kitâb yazdı’âlemlerde ne denlü zâhir ve bâtın tefsîr ve tahkîk var-ısa el-hâsıl on iki’ilmün hâsılın anda bir yire cem‘ eyledi ve andan sonra bana eyitdi yâ Ahmed-i Bicân işte ben senün sözün ile cemi‘-i’âlemlerün şerâyi‘in ve hakâyıkın bir yire cem‘ eyledüm imdi sen

dahı gel bu kitâb ki Megaribü'z-Zaman'dur bunı Türkî diline terceme eyle tâ ki bu bizüm il kavmı dahı ma'arifden ve envâr-ı'ilmden fâide görsünler ben miskin dahı anun mübârek sözine işbu kitâb ki adı Envâru'l-'Âşıkîn'dur. Gelibolu'da tamâm itdüm imdi benüm Envâru'l-'Âşıkîn'um ve karındaşumun Muhammediyye adlu nazm ve te'lîf itdügi kitâb ikisi dahı Megaribü'z-Zaman'dan çıkmışdur."32 der. Ayrıca Türk dilinde pek az eserin olması ve faydalanmak isteyenlerin Arapça ve Farsça eserlere müracaat etmesi müellifi, eserini Türkçe yazmaya yöneltmiştir. Ahmed-i Bicân bu hususta "Ve ben za'if Ahmed-i Bîcân gördüm zâhir ve bâtın'ilimlerinde'ulemâ-i zâhir ü bâtın çok kitâblar düzmişlerdür ammâ ol kitâblarun kimi'Arab dilince ve kimi Fârisî dilince idi her kişi anları mütâle'a kılup ma'nâsmı latîf çıkaramazlar idi ve ol'ibâretleri girü ehli bilür idi bu miskin diledüm ki zâhir ü bâtın'ilmden Türkçe bir kitâb düzem ki bu bizüm il kavmı dahı ol'ilmlerden fâide tutup'âlimlerden ve'âriflerden olarak gönüllerine ve i'tikâdlarına şeri'ât ve hakîkat emrin tutmak ve müsülmanlık kaydın bilmek ve ma'rifet hâsıl eylemek düşe."33 demektedir. Müellif hâtimetü'l-kitâb'da da, hemen hemen aynı ifâdelere yer vermektedir. Bütün bunlar bize gösteriyor ki müellif hem kardeşinin sözüne uymuş, hem de Türk milletinin terbiyesi, öğrenip âlim ve ârif kimselerin zuhûr etmesini gönülden dileyerek eserini yazmıştır. Tabiî ki milletin arzusunu da hesaba katmak gerekmektedir.

2. Tarîkat Büyüklerinin Halkı İrşâd İçin Türkçe Yazıp Söylemeleri

Bilindiği gibi, bu yolda Türkçe eser vermeseler bile, Türkçe söyleyen ve halkı irşâd eden mürşidler vardır. Bunların öncüleri Hz. Mevlânâ olmaktadır. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî Farsça yazdığı eserlerine Türkçe birçok kelime sokmayı ihmâl etmemiştir.34 Ayrıca Türkçe bir kaç manzûmesi ile beyitleri ve mısraları, hattâ Farsça içinde Türkçeye yer veren ibâreleri mevcuttur.35

Fakat bu husus asıl Sultan Veled'de görülür. Karaman'da doğan ve başta babası olmak üzere sûfî muhitinde yetişen Sultan Veled (M. 1226/H. 623-M. 1312/H. 712) babasının sâdık bir takipçisidir. Mevlevîlik onunla başlamış ve Mevlevîlik'in nizâmını o kurmuş, hattâ semâ çeşitlerinden biri ona izafe edilmiştir. Farsça eserlerinin içinde, tıpkı babası gibi Türkçe manzûmelere de yer vermiştir. Lâkin onun Türkçe manzûmeleri babasına nisbetle pek fazladır. Yalnız divânında bulunan Türkçe manzumelere de yer vermiştir. Zaten onun Türkçe manzûmeleri neşredilmiştir.36 Bundan başka Mecdut Mansuroğlu Sultân Veled'in Türkçe Manzûmeleri adlı eserinde 367 beyit tutan manzumelerin tenkidli ve transkripsiyonlu metnini, fotoğrafları ile vermiş, grameri ve sözlüğü de dâhil neşretmiştir.37

Sultân Veled Türk dili ile şiir yazmanın ötesinde gönüle gelenleri anlatmanın güçlüğü üzerinde durmaktadır. Türkçe okuyup-yazmasına ve konuşmasına rağmen Türkçe bilmediğini söylemektedir ki bu durumda Türkçenin işlenmemiş bir dil olmasından şikâyet etmektedir. Aşağıya aldığımız beyitlerde Sultân Veled bildiklerini bu dille anlatmadaki aczini ifâdeden çekinmemektedir:

Çelebün kudreti'azîm çokdur
İki'âlem kîşinde bir okdur
Dili sıgmaz anun sözi e dedem
Dek duram, az ile kanâ'at idem
Türk dilin bilür miseydüm ben
Söz ile bellü göstereydüm ben
Bildüreydüm halâyıka söz ile
Görelerdi yaratganı göz ile
Tatca aydam ne kim dilersiz siz
Bulasız kimseyi, ki bulduh biz38

***

Kim göresin cânun içre Tengriyi

Gösteresin kamusına Tengriyi

Türkçe bilseydüm ben eydeydüm size

Sırları kim Tengriden degdi bize

Bildüreydüm söz ile bildügümi

Bulduraydum ben size buldugumı

Dilerem ki göreler kamu anı

Cümle yoksullar binden ganî

Bildürem dükeline bildügümi

Bulalar ulu giçi bulduğumı39

Yukarıdaki beyitlerden de anlaşılacağı gibi Türkçe söylemekte güçlük çektiğini söyleyen Sultân Veled'in halkla olan teması ve irşâd vazifesi onu Türkçeye bağlamış ve Türkçe söylemeye mecbur etmiştir.

Yine XV. asırda yazılmış ve Sultan II. Murâd Han'a sunulmuş olan Mesnevî-i Murâdiyye'nin de aynı düşünce ile yazıldığını söylemek mümkündür. Muînüddin bin Mustafa eserini niçin yazdığını ve Türkçe yazmasının sebeplerini;

Kavmine kendü lisânıyla nüzûl

Eyledi külli nebî vü hem resûl

Biz de Türkî dil ile şerh eyledük

Kavmümüze dilleriyle söyledük

Mesnevî kim ma'nî-yi mutlak-durur

Her ne kim varsa içinde hak-durur

Diledük Türkî lisân-ıla beyân

Olına mâfâza'an-ayni'l-'ayân

Hâs u'âm anda ideler menfa'at

Tola nûrı'âleme güneş-sıfat

Türkî vü Çînî'Acem ya ger'Arab

Cümlesinde kasd olan tevhîd-i rab

Her biri bir dil ile geldi'ibâd

Cümleden tevhîd-i rab oldı murâd40

beyitlerinde anlatmaktadır. Bu durumda Muînî'nin de Türkçenin şuuruna varmış bir şair olduğunu, hiçbir dile üstünlük tanınamayacağını, aslında bunların hepsinin Hakk'ı anlatmada eşitliği fikrine yer verdiğini görmekteyiz. Yalnız mevzu ile alâkalı olarak söylenirse, diller bir nevi dedikodu unsurudur. Bâzı hâller söze sığmaz. Bunun için Muînî;

Olmaz Muînî kâl-ıla uşbu makal hall

Ko kîl-u-kâlı açma dime Türkî vü Mogal41

demektedir. Böylece Sultan Veled'le de aynı fikre sahipmiş gibi görünen Muînüddin bin Mustafa, bu hâli bütün dillere teşmil etmektedir. Sultân Veled'de ise Türkçenin bâzı halleri anlatamayacağına dâir bir kanâat mevcutur. Zâten Muinî;

Türkmençe yok mı Mevlalıkda hak42

derken bir nevi Türk dilinin müdâfii durumundadır.

3. Türkçe Eser Vermekle Mensubu Bulundukları Millete İlim

Yönünden Hizmet, Hayır Duâ İle

Anılma ve Unutulmama Düşüncesi

Başta Sülayman Çelebi'nin Mevlid (Vesiletün-Necât)'i olmak üzere hemen her eserde rastladığımız bu fikir buraya kadar zikrettiğimiz eserlerde de bulunmaktadır. Aydınoğulları sahasında yazılan Tabîat-nâme bunun açık bir örneğini teşkil etmektedir. Kelîle ve Dimne'nin adına tercüme edildiği söylenen Umur Bey 1350 yılında 39 yaşında iken şehîd düşmesine rağmen tarihte büyük bir ad bırakmıştır. Türk dili yâdigârlarının eski ve mühim bir kısmı onun zamanında yazılmıştır. Kendisi de Türkçeye büyük değer vermiş, âlimlere, sanatkârlara ve şairlere yakınlık göstermekten geri kalmamıştır. Aşağıya aldığımız beyitler Tabîat-nâme'nin Farsçadan

Türkçeye tercüme sebeplerini, bilhassa halkın eseri okuyup anlamasını ve mütercimini hayır duâ ile anmalarını pek açık anlatmaktadır.

Sundum aldum elüme bir hoş kitâb
K'anda yazılmış-ıdı her dürlü bâb
Bir risâle buldum anda muhtasar
Pârisîce hoş düzilmiş mu'teber
Hoş'ibâretlen yazılmış pür-lugat
Her ta'âma nice dürlü hâsiyet
…………………
…………………
Lîk degme kişi fehm itmez idi
Degmenün fehmi ana yitmez idi43
Biz anı Türkî düzetdük uş tamâm
Tâ ki fehm eyleye cümle hâs u'âm
Çünki sebt itdük sözün bünyâdını
Pes Tabi'ât-nâme urduk adını
Ola kim bir hayr-ıla yâd ideler
Fâtihayla rûhumuz şâd ideler44

Ayrıca "Bu kitâbı şeyhü'ş-şuyûh şeyh Ebu'l-Leys-i Semerkandî cem' iylemişdür ârsî diliyle ben za'if u nahîf müznibü'l-muhtac ilâ rahmeti'llâhi ta'âlâ gördüm heves itdüm ol velînün himmetiyle ve Allah ta'âlânun yardımıyla ve'inayetleriyle tamâm ola inşâ'allahu ta'âlâ tâ ki bu mücrim kemîneyi du'âdan unutmayalar."45 ibarelerinde Tezkiretü'lI-Evliya tercümesinin de aynı gâye ile yazıldığını söylemek gerekir.

Hoca Mesud da eserlerinde aynı düşünceye yer vermektedir. Merhum Kilisli Rifat tarafından Türkçeye hizmeti övülen ve Fer

hengnâme-i Sa'dî ile Süheyl ü Nüvhahar adlı eserlerin yazarı olan Şeyh Mesud bin Osman'ın hizmeti gerçekten övülmeye lâyıktır. O;

Söz anlayanundur katında’azîz

Bu ma‘nîyi key bilür ehl-i temiz

Ki söz yüce göklerden inmiş-durur

Gönülden giçüp dilde dinmiş-durur

…….

…….

Ne dilce olur-ısa ma‘nîdür asl

Ki anun-uçun kodılar bâb u fasl

Gerek söz ola ma‘nîlü vü onat

Tefâvüt degül dir-ise Türk ü tat

Olar kim cihândan sefer itdiler

Yirinde sözi kodılar gitdiler

Ecel irse n’ola Çalap emridür

Kişinün sonında sözi’ömridür

Ki anun-ıla unıdılmaz adı

Dün ü gün anar bilişi vü yâdı

Ana ölü diyen kişi yanılur

Ki sözi okınur adı anılur46

beyitlerinde insanın unutulmayacağını buna yazdığı eserlerin ve söylediklerinin sayesinde nâil olacağını anlatır.

4. Tercüme Arzusu Yanında Tatar ve Kırım Türkçesindeki Eserleri Anadolu Türkçesine Çevirme

Gayretleri:

Bilindiği gibi beylikler devri eserlerinin bir çoğu tercüme olup bu tercüme eserler Arapça ve Farsçadan yapılmıştır. Türkçe eser veren mütercimler tercümelerinde te’lîfî bir durum göstermekten kendilerini alamazlar. Bu tercümeler ne sebeple yapılırsa yapılsın sonunda Türkçe bir eserin ortaya çıkması onların hizmetlerinin takdirle karşılanacak yönüdür.

Ve mutlaka bir dil şuuru bu tercümelerde hâkimdir. Hoca Mesud Ferhengnâme-i Sa’dî adlı eserinde bu fikre de yer vermektedir. Bu konu;

Oturur iken bir gün odamda ben
Hem igen melûl-ıdum ol demde ben
Birez fikir ögüm dirilsün diyü
Tagılmag-ıçun hâtırumdan kayu
Okıdumdı Ferheng-nâme sözin
Ki Sa‘dî düzüpdür pes ansuzın
Ögüme düşegeldi didüm hele
N’ola bu dahı Türkîye gele
Ki Bostân içinde dirilmiş-durur
Delim hoş öğütler virilmiş-durur
Şu resme ki her kim ala okıya
Eli varmaya kim elinden koya
Bu endîşeye gönlümi bagladum
Olasını oranladum çagladum
………………
………………
Anun degme bir beytine tercüme
Düzüp sürmedüm yâd sözi harcuma
İy sözi bilen inanmazısan sına
Mukabil getür imdi Tatcasına
Göresin ki eyle midür didügüm
Belüre ne denlü emek yidügüm
Ki her beyti yirlü yirince dürüst
Nite tatçada Türkîye geldi cüst
Ki ayruksı oldıysa harf u savt

Nite ola bir nesle ma‘nîde fevt

Şu yılda ki düzildi işbu kitâb

Nebî hicretinden sorılsa hisâb

Yidi yüz ü elli beşidi tamâm

Ki târihi yazlu tutar hâs u’âm

Bilürdüm şu haddüm yog-ıdı belî

Ki itdüm bu küstâhlıgı ben velî

Sa‘âdet degül mi ki tutup boyın

Sözi düze Mes‘ûd sa‘dîleyin47

beyitlerinde açıkça işlenmektedir.

Yine bu kısma dâhil edeceğimiz eserlerden birisi de Mehmed’in Işknâme’sidir. Müellif Mısır’da gördüğü Kırım yahut Hıtay’da yazıldığını dilinden anladığı eski kitâbı almış ve keyfî bir şekilde: belki bir meşgale bulmak, belki de dil gayreti ile mezkûr eseri Anadolu Türkçesine aktarmıştır. Hicrî 800 yılında yazdığı kitâbında (M. 1397-98) bir dil yâdigârını diriltme fikri yer alıyorsa da, daha çok onun Anadolu Türkçesine verdiği önem bulunmaktadır. Işknâme’nin Anadolu Türkçesine aktaranı;

İrişdüm bir araya kim’arablar

Dirilüben kılurlardı tarablar

Eline aldı bir dellâl nâme

Münâdî kılur idi hasa’âma

Diledi bir’arab anı göreydi

Bahâsını ne olursa vireydi

Didi dellâl eyâ sâhib-kifâyet

Firâşe it’acemdür bu rivâyet

Eşitdüm bunı gönlüm oldı nâ’il

Bahâsın virdüm itdüm anı hâsıl

Kitâbı eski lîkin yini kıssa

Ki hîç bir hâtıra olmadı hisse

Gidüp dîbâcesi kalmış hikayet

Düzen hem sâdece kılmış rivâyet

Tatar dilince alga-y-ıdı bolgay

Ya Kırım halkı yazdı yâho Hıtay

‘İbâretsüz hikâyet eylemişler

Nihâyetsüz bidâyet eylemişler

Sanâ‘at gerçi kim yog-ıdı hergiz

Velî her lafzıyidi bikr bir kız

………

Heves kıldum ki nazm idem bu bâbı

‘İmâret eyleyem kasr-ı harâbı

Ecelden ger bulur-ısam emânı

Virem bu kıssadan bellü nişânı48

beyitlerinden de anlaşıldığı gibi esere ve mev

zuya sahip olma; eski bir dil yâdigârını yeniden diriltme yönüne giderek, gönlünce bir eser vermek için çalışmış ve başarmıştır.

5. Meslek Gayreti

1385 yılında Amasya’da doğan Şerafeddin Sabuncuoğlu Fâtih Sultan Mehmed adına Cerrahiye-i İlhaniye’yi te’lif etmiştir. Memleketinde ilk ve orta tahsilini yaptıktan sonra usta-çırak usulü ile tabipliğe başlayan Şerafeddin Sabuncuoğlu İsfendiyar Bey zamanında Kastamonu’da kalmış, Bursa ve İstanbul’a da seyahatler yapmıştır. İstanbul’a gidişi, eserini Fatih’e takdim için olabilir. 870 Hicrî’de yazdığı eserinde Türk tabiplerinin yabancı dil bilmediklerini eserini onların anlamaları ve faydalanmaları için Türkçe yazdığını söylemektedir. Sabuncuoğlu’nun Türk dili açısından en ehemmiyetli yönü Türkçeye bu ilimde terim aramasıdır. Türkçe yazmakla

özür beyân etmeyen Sabuncuoğlu’nun aşağıya aldığımız iktibaslarda ne derece Türkçeci olduğunu görmek mümkündür;

“Ve bu kitâbı Türkî yazdum şol ecilden oldı kim kavm-i Rum Türkî dilin söylerler ve bu’asrun dahı cerrâhlarınun ekseri ümmîlerdür ve ohıyanları dahı Türkî kitâblar ohurlar çünki bu kitâba mütâla‘a iderler çok dürlü müşkilleri hall olup her işün aslın bilip kendüler hatadan’alîller belâdan kurtılalar ve bu kitâbun te’lifine sebeb olan pâdışâh-ı kerîmün ol lutf-ı’amîmün devâm-ı devletine ânâe’l-l’eyli ve etrâfe’n-nehâri meşgûl olalar ve bu kitâbı üç bâb itdüm ve her bâbın bir niçe fasl üzerine bast itdüm”49 diyerek eserine devâm eden ve 870 Hicrî yılında eserini yazdığını söyleyen, eski kaynakların hakkında bahsetmedikleri Sabuncuoğlu Şerafeddin taşralı bir doktor olarak telakkî edilmiş ve lâyık olduğu ilgiyi bulamamıştır.50 O, 1446 yılında II. Bâyezîd’in Amasya valiliği sırasında Zahîre-i Harzemşâhî’nin Kabardin kısmını tercüme etmiş ve sonuna iki bâb eklemiştir. Sebebi ise Türkçe terimlerin kâfi gelmemesidir. Eserin önsözünde “zîrâ ki’ilm-i tıbbung kitâbları Pârsî ve tâzî dilinde dizilmişdür Rum ehlinün ekseri’Arabi ve Pârsî dilin bilmeyüp’âciz ve’âtıl olmışlardı”51 diyerek eserini Türkçe yazmasının sebebi üzerinde durmuştur. Ayrıca: “Ve üçinci bâb bu kitâbun içindeki ıstılâha lugat düzdüm şol sebebden kim eger bu kitâbı sırf Türkî idecek olursam Türkî dil ebter dildür kelâmung halâveti kalmaz ve mecmû‘-i ıstılâhât-ı etibbâ bozılur ve zâyi‘ olur”52 diyerek, daha önce de bazı müellif ve mütercimlerde kısaca temas ettiğimiz Türkçenin Arapça ve Farsçadan alınan kelimelerle güzelleşip edebî dil olacağını müdâfaa eden zevâtın fikrine iştirâk etmektedir. Fakat eserinde yer alan ıstılâha bir lügat düzmüş olması Sabuncuoğlu’nun meslek gayreti yanında Türkçeye olan hizmetinin başka bir tezâhürüdür.

Aynı fikri merkez olarak ele alan Şerefeddin Cerrahiye-i İlhaniye adlı kitâbında “bu’illet için evvel bir key idesin ya‘nî dag urasın, müzmin olsa

ya‘nî’illet uzasa, taklîl-i gıdâ buyurasın ya‘nî yemegin az viresin ucı müselles ola ya‘nî üç köşeli ola birisi devâ-i muhrik iledür ya‘nî yakıcı ot iledür”53 gibi cümlelerde Türkçeyi açıklayıcı ve anlatıcı olarak kullanır.54 Bu durum Sabuncuoğlu Şerafeddin’in eserinde tıp dili açısından Türkçeyi geliştirmesi ve meslek yönünden Türk diline olan hizmetinin ayrı bir gayretidir.

6. Mevzuda Yeni Vâdiler Arama

Gazavat-nâme vâdisinde eser verenlerin, kendisine göre öncüsü olan Sûzî Çelebi yazılan eserlere bakınca hemen her sâhada eser verildiğini görmüş. Bunların Acemden ve Araptan da alınmış olsa bile Türkçeye naklini övgü ve alkışla karşılamak gerektiğini söylemekten çekinmemiştir. Daha çok işleyecek konu arayan Sûzî Çelebi; her gül bahçesinin tâze gülünün toplandığını ve her bostanın meyvesinin yenildiğini, ancak sonunda yakut, la’l, dürr ve mercan kânına ulaştığını ve bu ocağın mühürlenmiş olduğunu söyler. İşte Sûzî Çelebi “gazâ vasfı” olan bu konuyu işlemiştir. Türkçe sâyesinde eteğini güllerle doldurmuştur. II. Bâyezîd ve I. Selim devri şairi olan Prizrenli Sûzî Çelebi bu hususta, Sinan Paşa te’siri ile şunları söylemektedir:

Egerçi her kemâl issi keremden
Komış bir nahl-i ter bâb iremden
Kimi zülf-i Ayaza şâne urmış
Dil-i Mahmûda miskîn dam kurmış
Kimi zeyn eylemiş Azrâ’izârın
Tağıtmış Vâmıkun sabr u karârın
Kimi virmiş ruh-ı Leylî’ye tâbı
Düşürmiş taga Mecnûn-ı harâbı
Ne şevk-engîz söz varsa dimişler

Bu bâgun mîvesin cümle yimişler
Me‘ânî mülkini yağmalamışlar
Cihânı nazm-ıla aralamışlar
Kimi efkâr-ı hâs itmiş talebden
Kimi almış’arabdan hem’acemden
Velî çok hil‘at-ı mevzûn geyürmiş
Bu hûbün cümle esbâbın kayurmış
Degül insâf kılmak ta‘n u nefrîn
Ne nefrîn kim sezâ yüz medh ü tahsîn
Hevesden ben de gülzâra irdüm
Gül ü nesrîn direrken anı gördüm
Ki yâd ayağı izi var her çemende

Kohulanmış güli her encümende
Dirilmiş ter güli her gülsitânun
Yinilmiş mîvesi her bû-sitânun
………….
………….
Ne yana dönsem ugrak reh-güzârum
Çıkar cevlângeh-i halka güzârum
Bu yolda nâgehân bir kâna irdüm
‘Aceb gencîne-i pinhâne irdüm
Tolu yâkût ü la‘l ü dürr ü mercân
Dururdı mühri-y-ile dahı pinhân
El urdum dürcine kuflın götürdüm
Cihâne dâmenüm pür verd getürdüm
Nedür dirsen bu kân vasf-ı gazâdur
Delîli rûşen-i necm-i hüdâdur55

beyitlerinde yeni bir mevzûu işlemek arzusunda olduğunu ve neticede bulduğunu söyleyen, Sûzî Çelebi, Mihaloğlu Ali Bey'in gazâlarını ele alır. 15.000 beyit olduğu rivâyet edilen eserin 1795 beyiti yardır. Eser Agâh Sırrı Levend tarafından neşredilmiştir.

7. İbret İçin Eser Yazma

Bu durumu Enverî'de görmekteyiz. Enverî beylikler devrinin, bilhassa Aydınoğullarının bir nevî târihi durumunda olan eserini ibret-nâme olarak yazdığını ve okuyanların ise ibret almalarını söylemiştir ki bu husus da bir başka vadide eser vermesine sebep olmuştur. Enverî:

Kırk peygamberle bin bir pâdişâh

Geldi bunda gitdi bâkidür ilâh

Halka yazdum bunı'ibret-nâme ben

Okıyup'ibret alasın tâ ki sen

Hâlini kıldum mülûkün bunda zikr

'İbret al dünyâdan it bunları fikr

Ben bunun nazmında çekdüm dürlü renc

Hâsıl itdüm sizün içün gizlü genc

……………………………………….

……………………………………….

N'ola anılsa du'âda Enverî

Sizi çok andı senâda Enverî56

beyitlerinde ele almıştır. Ayrıca müellifin unutulmama ve du'â ile anılması ikinci bir sebep olarak görülmektedir.

8. Türkçecilik Şuûru ile

Eser Verenler

Bu kısma giren müellifler üçe ayrılabilir. Birinciler çekinerek Türkçe eser verenlerdir: İkinciler Gülşehrî, Erzurumlu Mustafa Darîr ve Lamiî Çelebi gibi övünerek Türkçe yazanlar, üçüncüler ise tezkirelerde görüldüğü

gibi açık ve sâde Türkçeyi beğenmeyerek Â1i gibi açık olmayan ve anlaşılması güç Türkçeyle yazmaya çığır açanlardır. Belki bu fikir daha sonraki devirlerde Türkçenin Arap ve Fars dillerinden alınan kelimelerle süslendiği fikrini doğuracak, Türk dilinin iç ve dış târihi bakımından Türkçecilik cereyânının aleyhine bir gelişmeye yol açacaktır. Aslında bu fikir Hatiboğlu'nun Behrü'l-Hakayık'ındaki;

Çün Arap dilini kıldum terceme

Sözlerün hâssını sürdüm harcuma57

beytinde de görülmektedir. Fakat bu fikirle eser verenler yazdıkları eserleri ne kadar yabancı kelimelere açık tutarlarsa tutsunlar ortaya koydukları eserlerin dili için Türkî lafzını kullanacaklardır. Bu durum daha sonra halk tarafından anlaşılamayacak derecede eserlerin ortaya çıkmasına da sebep olacaktır.

Çekinerek Türkçe eserler verenler: Bu fikir hemen hemen XVI. yüzyıla kadar kendisini korur. Türkçe yazan müellifler bilhassa XIV ve XV. yüzyıllarda eserlerinin Türk dili ile yazılmasının kınanmamasını isterler ve bir nevî çekingenlik içine düşerler. Beylerin teşviki bile bu çekingenliği ve özrü ortadan kaldıramaz. Hatta bu yüzden dillerin hakkı anlatmada bir olduğu kanaâtine hemen her eserde yer verilir. Bunların başında Türkçecilik cereyânına şuurlu olarak katılan ve XIV. yüzyılın hacim bakımından en büyük eserlerinden birini veren Âşık Paşa'yı görmekteyiz. Âşık Paşa, Garibnâme'sinin çeşitli yerlerinde bu husûsu ele almaktadır:

"Anlar kim mübârız-ı dîn ve sıbâ'-ı gabe-i yakîn ve imâm-ı ehl-i îmân ve muktedâ-i kâfile-i İslâmdurlar. Her biri öz netâyic-i efkâr ve bedâyi'-i esrârından envâ'-ı resâyil ve kütübi'Arab ve'Acem diliyle tasnîf idüp'ömr-i azîzlerin bu ma'nîde sarf idüpdürler"58 diyen Âşık Paşa gerek zamânının gerekse daha önceki âlimlerin eserlerini Arapça ve Farsça olarak yazdıklarını söyledikten sonra "Ve şimdi şöyle bil kim bizüm zamânumuzda

halkun çoğı idrâk-i ma‘âni nice kim gerekdür idemez. Ve besâtin-i ma‘rifetden bir gül direbilmez ve bülbül âvâzın gülistân içinde işidemez. Zarüret iktizâ itdi bu kim bir kitâb Türk dilince tertîb ola ve bir kaç lafz manzûm ola tertîb üzre dizile nef‘i’âmm u hâssa irişe. Şi‘r:

Gerçi kim söylendi bunda Türk dili
İllâ ma‘lûm oldı ma‘nî menzili
Çün bilesin cümle yol menzillerin
Yirmegil sen Türk ü Tâcik dillerin”59

anlaşıldığı gibi Türkçe ile yazmada Türk milletinin anlaması, bilmesi ve öğrenmesi hedef alınmıştır. Âşık Paşa bu durumda Türkçe yazmakla Türk milletinin menfaatini ön plâna almış bulunmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde ise Türklerin o günkü durumunu ele aldığı gibi, niçin Türkçe yazdığını pek açık bir şekilde anlatmaktadır. O;

Kim alursa bu kitâbı yâdına
İre cümle ma‘nînün bünyâdına
Gerçi kim söylendi bunda Türk dili
İllâ ma‘lûm oldı ma‘nî menzili
Tâ ki mahrum kalmaya Türkler dahı
Türk dilinde anlayalar ol hakı
Çün bilesin cümle yol menzillerin
Yirmegil sen Türk ü Tâcik dillerin
Kamu dilde var-ıdı zabt u usûl
Bunlara düşmiş idi cümle’ukûl
Türk diline kimsene bakmaz-ıdı
Türklere hergiz gönül akmaz-ıdı
Türk dahı bilmez-idi ol dilleri
İnce yolı ol ulu menzilleri
Bu kitâb anun-ıçun geldi dile

Kim bu dil ehli dakı ma‘nî bile[60]
…………………………………………
…………………………………………
Türk dilinde ya‘nî ma‘nî bulalar
Türk ü Tâcik cümle yoldaş olalar
Yol içinde birbirini yirmeye
Dile bakup ma‘nîyi hor görmeye
Tâ ki mahrum kalmaya Türkler dakı
Türk dilinden anlayalar ol Hak’ı
Gerçi gönüldür iren ol menzile
Ol gönülde eglenen gelmez dile
Kamusıyla dil dakı hem işdedür
İremezse eydür işdür işde dür
Kamu dilde ma‘nî vardur bilene
Kamu yolda hak bulındı bulana
………….
………….
Kamu dilde var-durur ma‘nî sözi
Görene gizlü degil ma‘nî yüzi
Ma‘nî ehli ma‘nînün kadrin bilür
Kanda kim bulsa ana rağbet kılur
Çok’acâyib çok garâyib kimseler
Söylenür dilde neler vardur neler
Ma‘niyi bir dilde sanman siz hemân
Cümle diller anı söyler bî-gümân
Cümle dilde söylenen ol söz-durur
Cümle gözlerden gören ol göz-durur”[61]

beyitlerinde Âşık Paşa Türklerin hakkı anlamalarını, her dilin mutlaka hakkı söylediğini ve hiçbir dilin yerilemeyeceğini, bu yüzden Türklere ve asla gönüllerin akmadığını ve Türk diline değer vermediklerini söylemektedir. Ayrıca her dilin zabt u rabt altına alındığını fakat Türkçenin bundan mahrûm olduğunu, hattâ dil ilmini Türklerin de bilmediğini, bu kitâbı sırf bu sebepten yazdığını, okuyanların Türkçe ile yazılmış olan bu eserde mânâlar bulmasını istemektedir. Böylece Türklerin okuyup öğrenmede mahrum kalmamalarını hakkı kendi dillerinden anlamalarını, aslında gerçek menzile erenin gönül olduğu, Türkçenin de doğru haber söylediğini fakat hiç bir dil ile gönüle ulaşılamayacağını, her dilde bilen için mânâların olduğunu ve her yolun hakka götürdüğünü haber vermektedir. Ancak mânânın kadrini ehlinin bildiğini, nerede bulsa ona talip olduğunu, mânânın tek bir dilde olmayıp bütün dillerin onu söylediğini, her dilde söylenenin, herkeste gözün bulunması gibi, söz olduğunu anlatmaktadır:

Gerçi kim söylendi bunda Türk dili
İllâ ma‘lûm oldı ma‘nî menzili
Çün bilesin cümle yol menzillerin
Yirmegil sen Türk ü Tâcik dillerin

derken Âşık Paşa bir nevi i’tizâr içinde bile olsa ondaki Türkçecilik şuûrunun ne kadar köklü olduğunu söylemek gerekmektedir. Gerçekte o, devri için verdiği eseriyle Türkçeye büyük hizmette bulunmuş, ve Türkçenin eksik taraflarını da söylemiştir. Her şeyden önce Âşık Paşa’da bir dil ve gramer fikrinin olduğunu, diğer dillere bakarak bu şuûra erdiğini belirtmeden geçmemeliyiz.

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan Şeyhoğlu Mustafa da aynı fikirle eser verdiğinden, Türkçe yazıldığı için eserinin hor görülmemesinden bahsetmekle birlikte, pek az şair ve nâsirde

rastladığımız görüşlere daha geniş bir şekilde yer vermektedir. Türkçe yazan, tercüme eserlerinin yanında Hurşidnâme gibi büyük bir mesnevîyi ve son olarak Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-'Ulemâ gibi eserleri Türkçeye kazandıran Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa, bilhassa Hurşidnâme'sinde Türkçeyi yerden yere vurur. O, Türkçenin bir gramerinin olmadığını, nazma gelmediğini, kabasaba bir dil olup işlenmeye muhtaç bulunduğunu, kendisinin Türkçe yazmak için birçok zahmetler çektiğini anlatır. Yalnız Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-'Ulemâ adlı te'lifî bir eser olan siyâsetnâmesinde ise, artık Türkçenin çaşnisine kavuştuğunu bildirmektedir. O;

İlim Türkdür dilüm Türkdür didüm
Egerçi tat dilinde var-durur yat62

derken mensubu bulunduğu milleti ve dilini açıkça ortaya koymakta,

Velîkin rum ilinün kavmi yek-ser
Ingup Türk dilini söyleşürler
Direm ben söyleşem'âkıl bulunca
Sözi her kavm ile dillü dilince63

beyitlerinde de içinde bulunduğu toplumdan uzak kalamayacağını, söz dinleyecek akıllı kimselere diline göre söz söylemek gerektiğini hissetmektedir. Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa;

Dirigâ söz mücâbâtında söz çok
Ne kılam çün bu dilde şerhe yol yok
Ki Türk'ün dili nâ-ma'lûm dildür
'İbâretden neden mahrum dildür.
Kuru vü sulb ü serddür Türk'e benzer.
Ter ü nâzük dil ondan ürke benzer.
Ri'âyet kılur isen bunda sûret

Kalur tertîbi ma‘nînin zarûret

Çü sûret göresin ma‘nî bozılur

Töreysüz okınur agduk yazılur

Gerek ma‘nî gide sûret yüzince

Yahod sûret gide ma‘nî düzince

Ola kim düşe ol bilişe yâda

Ne ma‘nî nakş u ne sûret ziyâde

beyitlerinde Türkçede şerhe yol bulunmadığını, Türkçenin henüz “nâ-ma‘lûm” ve “ibâretten mahrûm”luğunu, kuru, sulb ve “serd”liğini yakınarak anlatmakta ve bu dilin, bir grameri olmadığı için “ağdalı” yazıldığını bildirmektedir.

Göbüt dildür bu dili irdedüm çok

Agaçdur yaho taşdur kim taşu yok

Sovukdur tadı yokdur tuzu yokdur

Yavandur lezzeti vü özi yoktur

Dinür nice gelürse dile nâçâr

Salımı hezle gîn ü cidde key tar64

beyitlerinde aynı mevzûa dönen Şeyhoğlu Türkçenin işlenmediğini, soğuk, tatsız, tuzsuz, lezzetsiz ve yavan olduğunu, özünün bulunmadığını, “yönü yöşü”nün belirsiz olduğunu samimi bir şekilde anlatmakta ve yakınmaktadır. Fakat,

Sığındum kamusıyla Tanrı’ya ben

Kavî ihlâsum ile bî-riyâ ben

Kitâbı düzmege âgâz kıldum

Me‘âni çarhına pervâz kıldum65

derken bütün bu şartlara rağmen Hakk’a sığınarak, samîmî ve ciddî bir şekilde Hurşidnâme adlı büyük mesnevîsini yazmaya başlamış ve Türk diline bir eser kazandırmıştır.

Hemen hemen bütün eserlerini Türk milletinin istifâde etmesi için yazdığını da belirtmekten çekinmeyen Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa, Türkçe yazmak hususunda eserinin yerilebileceğini, tereddütlerini ve çekingenliğini,

Eger Türkî diyüp yirmezler ise

Çoğından usanup ırmazlar ise66

beytinde dile getirmektedir. Yalnız O,

Garaz hûbun cemâlidür kemâli

Gerek Türkî tonansun ger Mogâlî67

beytinde görüldüğü üzere, bu devrin diğer şair ve müellifleri gibi, anlatmada dillerin eşit olduğundan bahseder. Yalnız Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa'nın takdir edilecek tarafı Türkçecilik şuûru ile eser vermesinin yanında, Türkçeyi işlemede ümitsizliğe düşmemesidir. Onun için, kendinden önce ve sonraki devirlerde Türkçe hakkında fikirler serdeden ilk şair ve müelliflerdendir dense yeri vardır. Muhtemeldir ki Şeyhoğlu bu görüşleri ile ön sırayı işgâl etmektedir.

XV. asırda:

Dinlen imdi Türkî bir manzûm kitâb

İtdügümçün siz bana itmen'itâb

mısralarına yer veren Vikâye Şerhi'nin yazarı olan Devletoğlu Yûsuf'u da bu düşünceler içinde görmekteyiz. Devletoğlu Yûsuf eserinde, kendisinden önce pek çok Türkçe kitâbın yazıldığını, bunları yazanlar içinde âlimlerin de bulunduğunu haber verdiği hâlde Türkçe yazdığı için kınanmamasını ister. Zâten zamânında artık müderrislerin Türkçe ders okuttuklarını, muhaddislerin ve müfesirlerin de Türkçeye önem verdiklerini söyler. O da Şeyhoğlu Mustafa ve Âşık Paşa'ya yakın bir fikirle Türkçenin dar bir dil olduğundan bahsetmektedir. Bu anlayışı;

Dinlen imdi Türkî bir manzûm kitâb

İtdügümçün siz bana itmen’itâb
İy niçe gördük ulu’âlimleri
‘İlm ile hem’âlim ü kâmilleri
Türk dilince düzdiler bunca kitâb
Ma‘nî yüzinden götürdiler nikâb
Kimse anı görüp inkâr itmedi
Hem idenler dahı hiç’âr itmedi
‘Özrini hem anda kıldılar beyân
Hayr-ı nâs olmak dilerlerdi hemân
Ya‘nî ma‘nî, fehm olur bi-iltibâs
Menfa‘at görür pes andan cümle nâs
Pes bularunla benüm’özrüm biter
Nazmı içün dahı manzûme yiter
Manzûme dirler kitâb vardur’ayân
Mes’elesin nazm ile kılmış beyân
Bu kitâbun dahı lafzı Türkîdür
Kendüden’âlimleri bu ürkidür
Lîk çün ma‘nî-durur maksûd hemân
Türkî dilince n’ola olmaz ziyân
Türkîdür ders-i müderrisler ahı
Hem muhaddisler müfessirler dahı
Bû-Hanîfe kim odur sâhib-usûl
Ma‘nîdür Kur’ân didi bir kavlde ol
Pârisîce Kur’ânı câyiz gördi pes
Kim namâzda okısan kılsan heves
Öyle olsa her ne dilce olsa ger

Lafz âlet ma‘nî olur mu‘teber

Pes Murâd İbni Muhammed Han içün
Ol şehinşâh-ı cihân sultân içün
Ol mutahhar âl-i Osmân oğlıdur
Kim o sultân ibni sultân oğlıdur
Hem yidinci iklîme hân oldı ol
Kamu'âlem cânına cân oldı ol
Ol-durur şimdi Süleymân-ı zamân
Taht u baht issi şehinşâh-ı cihân
Hem kemâl-i halk içinde Mustafâ
Hem şecâ'atde'Alidür Murtazâ
'Adl ile'âlemler içinde mezîd
Hem sa'âdetde olupdur Bû-Sa'îd
……………….
……………….
Ana tuhfa kılmağ-ıçun bunı pes
Başladum turdum ana kıldum heves
Gerçi anun hazretinde bu hemân
Zerredür güneş katında bî-gümân
Lîk anun ol mübârek adını
Kim murâdum ol-durur anla anı
Bu kitâbun evvelide yâd idem
Anun adına bunı bünyâd idem
Her kim anun adını işitse pes
Anı okumaklıga kıla heves
Hem du'â ide ana cümle enam
Ol-durur benüm murâdum ve's-selâm
Gerçi bunca özr ile sermâye yok
Devletoğlı Yûsuf'un noksânı çok

Balikesirîdür hem anun mevlidi
Hem sekiz yüz dahı yigirmi yidi
Hicrete târîh ana irmiş iken
Hem yirmi tokuza girmiş iken
Bunı nazm itdüm o yıllarda hemân
Ola kim ol lutfı çok şâh-ı cihân,
Meyl ide, bir lahza n'ola ana ger
Lutf u ihsân ile ide bir nazar
İy nice çok, mes'ele ma'lûm ide
Ya'nî bundan hâsıl ola fayide
……………….
……………….
Mes'elenün sûreti neyse tamâm
Nazm ile anı diyiser ve's-selâm,
Eyle olsa Türkî dildür tar ola
Bunca elfâz anda pes tekrâr ola
Nitekim ben dimişem bunca ahı
Hem anun gibi'ibâretler dahı
Söyle kim iy yar iy cân iy dedem,
Çün zarûret olıcak yâ ben n'idem
N'ola gerçi'ayb noksân çok-durur
Hâliyâ bâri ziyânı yok-durur68

beyitlerinde görmek mümkündür. Fakat Devletoğlu Yûsuf eserini Türkçe yazmakta artık bir mahzur olmadığını delillere dayanarak anlatır. Böyle olsa bile onda bir çekingenliğin olduğu âşikârdır.

Sinan Paşa da eserlerini niçin yazdığını anlattığı Maârifnâme'sinde, bilhassa Tazarrunâme'si için bu şekilde bir özrün içine düşmektedir. Tazarrunâme'si için;

"… mütâle'a-yı dersden artuk evkâtı tezyi' itmemege ihtimâm eyledüm Allâhu Te'âlâ hazretinün kemâl-i tevfik ve'inâyetiyle ve ervâh-ı mutahharanun rûhâniyyetleri berekâtıyla bir kaç ayun içinde bir Tazarru'-nâme yazup tertîb eyledüm Hak hazretinün nu'ût-ı kerîmesinde her ne ki hâturuma geldi söyledüm gâh olurdı ki bir meclisde üç dört varak yazardum germiyyetden bilmezdüm n'eylerdüm ne iderdüm ma'ânî dürri gelürdi ben tahrîr iderdüm ve ma'ârif dürri dökilürdi ben takrir iderdüm egerçi ol nüsha bir Türkî kitâb gibidür sûretde ammâ câmi'-i envâ'-ı'ulûmdur hakikatda her tâyife hazz alsun diyü Türkî diline sokup tururam ammâ ehli bilür ki ben anda ne nükteler kasd idüp dururam". "…………….." "Allâh hazretinün lutfıyla ol kitâbı âhirine iletdüm gördüm cihân bâğında bir tâze gülistân düzetdüm'ışk ehline yine bir yeni sâz ögretdüm ve derd ıslarına bin dürlü zâr u niyâz ögretdüm şevk erenlerini pür velvele ve cûş kıldum" "…………. felek tâkında yine bir kandîl-i zer asdum ki dil ehline şevkıla güneş nûrını basdum rûhâniyân meclisini bir şem' düzdüm ilâhî vü'uşşâk hengâmesine bir'ışk-nâme yazdum kemâhî,………. cân tûtîsine gönül mısrından şeker getürdüm……. dâmen-i âhirzamânı cevâhir-i kelimâtumla toldurdum ve yük yük sühen güherlerini dost yolına nisâr kıldum"69 diyen Sinan Paşa eserini kasden Türkçe yazmıştır. Daha önce Şeyhoğlu Mustafa da Kenzü'l-Küberâ adlı mensur eserinin sonunda Türkçenin çaşnisine kavuştuğunu söylüyordu. Sinan Paşa'da bu durum daha da ileri götürülmüş, Türkçe sâyesinde felek tâkına bir altın kandil asılmış, aşk sahiplerine yeni bir sâz, derd sahiplerine bin türlü yalvarıp yakarma öğretilmiş, şevk sahiplerini kendinden geçercesine coşturmuş, bir aşk mektubu yazılmıştır. O, bu eseriyle cihânın bağında yepyeni bir gül bahçesi ortaya koymuş, can papağanına gönül mısrından şeker getirmiş, âhir zamanın eteğini söz pırlantaları ile doldurmuş ve yük yük söz incilerini sevgilinin yoluna saçmıştır. Tabiî ki bunlar Allah'ın izni ile Türkçe

sayesinde olmuştur. Daha çok Türkçecilik şuurunu yukarıya aldığımız satırlarda ortaya koyan Sinan Paşa; Maârifname'si için; "Ahlâk bâbında nasîhat-nâme sûretinde bir kitâba'azîmet idem gâh fenânun fenâsından

şikâyetler idem ve gah nefsün mekrlerinden hikâyetler idem"70 demektedir. Tezkiretü'l-Evliyâ tercümesi için, de "Ehlullahun zikri araya düşdi ol münasebetle haturuma geldi ki meşâyih-i meşhûreyi ögem anlarun menâkıbından birez takrîr kılam pes hemin ol aradan ana şürû' ahlâk emrine mukayyed olmayup ol üslûbı bırakdım"71 diyen Sinan Paşa Maârif'inin bu satırlarında her üç eserinden de ayrı ayrı bahsetmekte ve lisânı nasıl kullandığının niçin Türkçe yazdığının farkında olarak hizmetini kendi kendine söylemektedir. Aslında o Türkçeye neler söylettiğinin ve bu dille neleri söyletebileceğinin şuûru içindedir. Sinân Paşa'nın tâ Servet-i Fünûn'a, hattâ Yakub Kadri'ye kadar tesiri altında bıraktığı üslûbu hâlâ tâzeliğini muhâfaza etmektedir. Denilebilir ki; o, kendinden önce Şeyhoğlu Mustafa, Âşık Paşa ve Devletoğlu Yûsuf gibi şairlerin Türkçe için kullandıkları "dar" kelimesini ortadan kaldırmıştır. Fakat onun bu uslûba erişmesinde Şeyhoğlu Mustafa ve bilhassa Âşık Paşa nesrinin tesiri olduğunu söylemek gerekmektedir.

Türkçe yazmakla övünen şairler; bunlar birinciler gibi bir özrün içine girmezler. Bilâkis Türkçe yazmakla övünürler. Bunların başında Gülşehrî gelmektedir. Felek-nâme'yi 701 ve Mantıku't-Tayr'ı 717 yılında yazan Gülşehrî Kırşehirr'de zâviye sâhibi ve mürîdi oldukça çok olan bir şeyhdir. Mantıku't-Tayr'ını, 717/1317 yılında yazdığı zaman yaşı bir hayli ilerlemiştir. Zâten bu târihten sonra hayâtta olup olmadığını da bilmiyoruz.

Mantıku't-Tayr'da Süleymân ismine yer vermesi ve Kırşehir'de, Şeyh Süleymân türbesinin bulunması adının Süleymân olduğu şüphesini uyandırmaktadır.72 Yalnız, bu ismin Hz. Süleymân ile ilgili olduğu, Mantıku't-Tayr'ın Halis Efendi nüshasının başında Ahmed el-Gülşehrî

ismine rastlandığı göz önüne, alınırsa adının Süleymân değil Ahmed Gülşehrî olduğunu belirtmek gerekmektedir.73 Şöhreti XVI. yüzyılın sonuna kadar devâm eden Gülşehrî'yi Hulvî Mahmud Cemâleddîn (öl. 1064/1653) Lemezât adlı eserinde Ahi Evren'in halifesi olarak göstermektedir.74 Daha çok eserinde Hz. Celâleddin-i Rûmi'ye bağlılığı onun Mevlevî Tarikatı içinde bulunduğu ihtimâlini de doğurmaktadır.

Mantıku'-t-Tayr her ne kadar Feridüddîn-i Attâr'ın eserinden tercüme gibi görünürse de Gülşehrî eserini aynen tercüme etmemiştir. Eserinde Mesnevî'den, Kabusnâme'den Kelîle ve Dimne'den, birçok parçalara yer vermiştir.

Şurası unutulmamalıdır ki Mantıku't-Tayr Türkçenin kudretini ölçmek için yazılmıştır. Hemen her bendin sonunda kendi ismine övünerek yer veren şair Türkçeyi ve dilini de ortaya sürmeyi ihmâl etmez. Bunu;

Girü Gülşehrî sözü sâz eyledi
Mantıku't-Tayr'ı hoş âğâz eyledi
(vrk.2/6)
Dünyede bu dâsitânı söyleyen
Âhiret esbâbını cem' eyleyen
Gör ne dürler dökdi sözler gündüzi
Kim murassa' oldı Gülşehrî sözi
(vrk. 17/1-2.)
Bir kişi bu dâsitânı eylemiş
İlle lafzın key çöpürdek söylemiş
Eski bizden hûriye ton eylemiş
Bir keçeden aya pîlven eylemiş
Vezn-içün lafzun gidermiş harfini
Artuk eksük söylemiş söz sarfını
……………….

……………….

Anber-ile saçın ördi sünbülün
Gönlegin atlasdan eyledi gülün
(vrk. 51/8-12)
Degme bir hoş dâsitân kim eylerüz
Sözi Gülşehrî diliyle söylerüz
(vrk. 74/6)
Çün teninde almaya şahsûn güher
Tagdağı gevher gelüp ana n'ider
Her birinün kısmeti rûzındadur
Gevheri Gülşehri'nün sözindedür
(vrk. 98/9-10)
İncülerden dür-feşânlık idelüm
Dürlere gevher-feşânlık idelüm
Eyle ter söyleyelüm bu sünbüli
Kim okıyan kişinün bitsün dili
(vrk. 184/2-3)
Egrilik her kişinün şolı-durur
Toğrulık Gülşehrî'nün yolı-durur
Sen bu işde tevbe kaçan kılasın
Yar Felek-nâme okı kim bilesin
Mantıku't-tayr'ı dahı hall eylegil
Sözüni şîrîn ü rengîn söylegil
(vrk. 243/2-4)
Câhilün sâzın göricek tanlanuz
'İlm-ile Gülşehrî sözin anlanuz
(vrk. 278/3)
Yidi yüz on yidi yıl olmış-ıdı

Hicrete kim bu gül açılmış-ıdı
(vrk. 295/14)
Mantıku’t-Tayr’ı ki’Attâr eyledi
Pârisîce kuş dilini söyledi
Anı Türkî sûretinde biz dakı
Sövledük tâzî gibi Tanrı hakı
Çün Feleknâme düzetdük şâh-vâr

Pârisîce taht u tâc u zer-nigâr
Türk dilince dahı tâzîden latîf
Mantıku’t-tayr eyledük ana harîf
Ben bu Türkî defterin çün dürmeyem
Pârisîcesiyile degşürmeyem
Kimse böyle tonlu söz söylemedi
Kimse bundan yig kitâb eylemedi
Bunca bâb eylemişem bunda ki hîç
Kılmadı Attâr ol fende basıc
Şeyh ü şekker hônını key dökmişüz
Dürr ü gevher tohmını çok ekmişüz
Çün murassa söylenen te’lîfümüz
Kimsede utanmaya tasnifümüz
Degme’ilme’akl yitüren bizüz
Kim Kudûrî nazma getüren bizüz
Degme’ilmün sırrını çün söyledük
Degmesinde bir risâle eyledük
Çün Süleymân Hüdhüd’e kıldı’itâb
Kim kıla tasnîf bundan yig kitâb
(vrk. 296/3 vd.)

Yanıla kuşlar dilin yüz nâz-ıla

Bundan ögrene vü yüz bin sâz-ıla

Beni ko kim kuş dilini söyleyem

Kim Süleymân'a yüz er ad eyleyem

Ter söz ol-durur ki reng-âmîz ola

Lezzeti şîrîn ü şûr-engîz ola

(vrk. 297/1-4)

Kuş misâli bunda'Attârun-durur

Kalanını eyleyen yârun-durur

(vrk. 297/10)

Biz bu Gülşen-nâme'de kim eyledük

Dükeli'ilm ıstılâhın söyledük

Eylemeye kimse bu fenden beyân

Kim bu gülşenden bulımaya'ayân

(vrs. 297/13-14)

Dökdi Gülşehrî girü dürr ü güher

Mantıku't-Tayr'ı tamâm oldı meger

Hikmet-ile söyle sözi iy hakîm

Istakım hâzâ sırâtun mustakîm

(vrk.

beyitlerinde görüldüğü gibi Gülşehri'nin Türkçeye tutkunluğu hiçbir şair ve nâsirle kıyaslanamayacak şekildedir. Türkçeye hizmet Gülşehri için bir zevk olmaktadır. Hattâ Türkçe bu hususta Arapça ve Farsçayı bile geride bırakmıştır.

Gülşehri'de gördüğümüz bu şuurlu dil sevgisi devrin diğer şair ve nâsirlerine de ondan sıçramış olabilir. Türkçe yazan diğer sanatkârlar kendi dillerine maalesef bir özür beyânı ile başlarken Gülşehrî bu dille yazmakla

övünmekten kendini alamaz. Ahmedî’nin onun bu övünmesine tahammül edememesi belki Türkçeye olan sevgisinden ileri gelmektedir. Gülşehrî:

Sözi Gülşehrî diliyle söylerüz derken, Türkçe yazmakta bir çığır açtığını da ihsas ettirmektedir. Bunun yanında bu mısrada bir milletin sevgisinin de bulunduğunu ayrıca belirtmek gerekmektedir. Bütün bu fikirler Gülşehrî’den sonraki şair ve nâsirlere sıçramış ve Gülşehri’yi asrında, Türkçecilik cereyânının öncüsü durumuna getirmiştir. O’nu, kendisinden sonraki şairlere, bu alanda, bir öncü durumunda görmek gerekir. Belki bir buçuk asır sonra başlayacak olan Türkî-i basît cereyânının ilk mübeşşirlerinden olmak Gülşehrî’ye âittir.

Bu yüzyılda Türkçecilik şuuru içinde eser yazan şairlerden birisi de Erzurumlu Mustafa Darîr’dir. O;

Dahı cânın Haka fidâ kılmış
Tenini hôr u hâkisâr itmiş
Cismini toprağa bulamış
Zâhirini delil ü hôr itmiş
İlle kim bâtınını cümlesinün
Kurup konşılığında câr itmiş
Câhın u mertebesin arturmış
Her birin bir büzürgvâr itmiş
Söylemişdür Darîr Türkî dilin
Sec‘ini Şi‘rine şi‘âr itmiş
Tercüme kıldı ne ziyân itdi
Bir hısn kal‘a-y-ıdı şâr itmiş
Ol olular giçeliden bugünki güne degin
Resûl yolına çokdur fidî kılan cân u tenîn
Velikin Mısr meliki vü şâh u şeh Berkuk
İmâm-ı a‘zam u sultân-ı Mısr u Şâm u Yemen

Muti‘-i şer‘-i Muhammed muhibb-i âl-i Resû1

Şefik-i-halk hemîşe refik-i’akl u fiten

Katı dürişdi katı tâki şer‘i kayim ide

Severdi dîni vü’ilmi vü ehl-i’ilmi igen

Resûlı sevdügi gâyet de sîresin anun

Buyurdı Gözsüz’e kim Türkî dilce söyle sen

Hemîşe mâna dili câna tercümân olsun

Hemîşe Mısr şehinşâhı kâmrân olsun75

beyitlerinde bu mesele üzerinde durmaktadır. Darîr tercüme kılmakla ziyân etmediğini, aksine böyle yapmasıyla bir kaleyi şehir durumuna getirdiğini, Türkçe söylemekle sec’ini şi’rine şiâr ettiğini, fakat asıl eserin Türkçe yazılması için Sultan Berkuk’un kendisini teşvik ettiğini ve emr eylediğini de ilâve etmektedir. Yalnız Mustafa Darîr Siyerini melik Mansur Ali zamanında yazmaya başlamıştır.

Tezkirelerde Kemâl-i Zerd olarak adına rastlanılan, Babinger ve Köprülü’ye göre Bergama’lı Sarıca Kemâl de 1490 yılında Selâtinnâme-i Âl-i Osmân adlı eserinde, tıpkı Şeyhoğlu Mustafa’da olduğu gibi Türkçeyi yerden yere vurur. O;

Gel imdi nazm-ıla keşfeyle esrâr

Çü bülbül gülşen içre eyle güftâr

Bu Türkî dil be-gâyet sert dildür

Söz ehli işbu dilden key hacildür

Düzerem Türkîyi Türkî dil-ile

Bu dönmez dil ile işbu bilile76

derken Türkçe eser vermenin güçlüğünden bahseder. Türkçe yazdığı eserini dostları içine getirdiği zaman kınandığını da belirten Kemâl-i Zerd, onlara;

Acem diline bunlar müşterîdür

Buları bil ki Türkiden berîdür

şeklinde cevap vermektedir ki, burada onun diline ne derece sâhip çıktığını da görmekteyiz. Zâten;

Bu Türki Fürsi gibi hûb u terdür77

mısraında, Kemâl-i Zerd'in Türkçecilik şuuru ile eser yazdığı pek açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. O bu karşılaştırması ile Ali Şir Nevâî gibi bir tavrın içine girmekte, Türkçeyi Farsçaya karşı müdafaa etmektedir.

XVI. yüzyılda Türkçe yazmakla övünen bir başka şair de Rum'un Molla Câmii ünvânına kavuşan Lamiî Çelebi'dir. Lamiî yazdıklarına Türkî demektedir. Pek çok eserin sahibi ve mütercimi olan Lâmiî Çelebi Divânında yer alan;

Sen Muhammed âyet ü haydar dili medh ideli

Lâmiî Selmân degül Türkî dilün Hassânı'dur78

beyti ile Türkçede Hassân olduğunu ileri sürmektedir. Bu da onun Türkçe yazmaktan çekinmediğini gösterir. O da Gülşehri, Darîr ve Kemâl-i Zerd gibi Türkçe yazmakla iftiharını haber vermekle ve dil şuuru içinde bulunduğunu ifâde etmektedir.

Âlî'nin haber verdiğine göre Behiştî de Türkçede ilk hamseyi meydana getirmekle övünmektedir. Behiştî'nin eserinin tamamı ile Türkçecilik cereyânı içinde olduğu ve eserini bu şuurla, yazdığını belirtmek gerekmektedir.

Üçüncü olarak Türkçecilik cereyânı içinde gördüğümüz bir kısım şairler ve yazarlar vardır ki bunlar Türkçenin Arapça ve Farsça kelimelerle süslendiği kanâatindedirler. Yukarıda da söylediğimiz gibi Hatiboğlu ile ilk emârelerine rastladığımız bu fikir başta Âlî olmak üzere diğer tezkire yazarlarından bazılarını da içine alacaktır. Belki edebiyat ve dil tarihimiz içinde büyük bir mevki işgal eden Sinan Paşa'yı bile bu fikrin tesiriyle

eserler verdiğini söyleyebiliriz. Böylece Türkçecilik cereyânının aleyhine, bir durum ortaya çıkaracaktır. Fakat bu fikirle yola çıkanlar daha sonra Türkçenin anlaşılmakta uzak eserlerin yazılmasına sebep olacaklardır. Belki de Veysî ve Nergisîlerin dili bu fikrin bir devâmı durumundadır. Fakat bu fikirle eser verenler bile yazdıklarına Türkçe demişlerdir. Hatiboğlu, bu fikrin öncüsü olmaktadır. O;

Genc hôd budur peygamber sözidür
Kamu sözler gice bu gündüzidür
Yidi yıldur bellemişidüm bunı
Saklarıdum kim toga bir gün güni
Bu'Arab dilini görem söyleyem
Dündürem Türkî dilince söyleyem
Tâ ki gizlü ma'nîler zâhir ola
Kıymeti dürlü cefâ vâfir ola
Yüz hikâyet yüz hadisdür bu haber
Okıyan kişi göre kıla nazar
Kim Resûlullah sözidür bu kelâm
Türki dilde nazm idüp kıldum tamâm
Çün'Arab dilini kıldum tercüme
Sözlerün hâssını sürdüm harcuma
Gözledüm kim bir yirin bulam nâgâh
Eyledüm kılam bunı bana penâh
Nâgehân göredüm ki bu devr-i zamân
Bir nazar ehlin ögüp virdi amân79

beyitlerinde bu fikre yer vermektedir. Hicrî 812 tarihinde 23 yaşında iken Bahrü'l-Hakâyık adlı eserini Karamanoğullarından Mehmed ibn Halil Bey'e sunan Hatiboğlu, her ne kadar Ferahnâmesini ilk defa olarak hicrî 829 yılında Sultan Murâd'a sunmuşsa da, bazı yerlerini değiştirerek bir yıl

sonra Karamanoğlu İbrahim Bey'e sunarak bir Karamanoğlu beyliği şairi olarak kalmıştır. Zâten Ferahnâme'nin 172 sahifesindeki;

Türk Dilinde ben bu sözi söyledüm
Terceme kıldum u hem nazm eyledüm
Çün tamâm oldı bu söz kıldum nazar
Söz nizâmın nâsiden kıldum hazer
Fikr idüp gördüm ki bu çarh-ı girân
Kıldı peydâ devr bir sâhib-kırân
……………….
……………….
Çün sığındum Tanrıya kılmaz gümâm
Hamdülillâh bu sözüm oldı tamâm
Lîk vâcibdür ki târih konıla
Târîh ile biline düşe dile
Şâh adına yazdum u nâm eyledüm
Üç rebiu'l-âhirde tamâm eyledüm
Bil hisâbı çünki sekiz yüz otuz
Hicrete geçmiş-idi bu söz
Nazm olındı bu söze târih kodum
Şâd oluban hâmeyi elden kodum
Virdüm adın hem Ferah-nâme i yâr
Hem ferah bulur okıyan âşikâr80

beyitlerinde bu durum anlatılmaktadır. Celâleddin-i Rûmi, Nizâmî, Sâdî Şeyh Attar, Dehhânî, Ahmedî ve Şeyhoğlu'nu üstad gösteren Hatiboğlu,

Dürişigör Hatiboğlı bu tuşda
Hebâ olmaz emeklerün bu işde81

beytinde, maddî durum bir tarafa, belki Türkçeye yapmak istediği hizmeti de gönlünden geçirmektedir. Ayrıca;

Eger Türki vü tatca vü'Arabca

Tefavüt olmaya'ıyş u tarabca81

derken Türkçenin de diğer diller seviyesinde bir dil olduğunu belirtmek ister.

Âlî'yi de aynı fikirler içinde bulmaktayız. O, Künhü'l-Ahbâr'ını 20 yıl düşündükten sonra kaleme almıştır. Eser 1591-98 yılları arasında İstanbul'da yazılmıştır. Uzun bir mukaddime ile dört bölümden meydâna gelmiştir. Müellifin kendinde önceki yazılmış târih kitaplarının hepsini şâmil bir eser verme iddiâsı da vardır. Bu yüzden Künhü'l-Ahbâr'ın "Ümmü'l-Kitab veya Ebu'l-Maârif" olarak zikredilmesini ister. Mukaddime'de eserinin kaynaklarını veren Âlî 130'dan fazla kitâbın eserine kaynaklık ettiğini isimleri ile zikrederse de, 600 kitâbın özü olduğunu da söylemekten çekinmez. Tarih ilmine ve onun yüceliğine de yer veren yazar, zamanından ve devlet adamlarının yanlış tutumlarından şairleri ve sanatkârları korumadıklarından şikâyetçidir. Anadolu'daki cemiyetin hangi ırklara mensûb olduğu üzerinde de durmaktadır. Eserinde:

1. Kâinâtın yaratılışını,
2. Hz. Adem'den itibaren peygamberleri,
3. Umûmî olarak Türk tarihini,
4. Osmanlılarıanlatmış ve 4 bölüm üzre tertib etmiştir.

Âlî'ye göre Yıldırım'a gelinceye kadar şuâradan kimse görülmemiştir. Ancak âşık tarzını devâm ettiren Varsagu-gûy ve ozanların bulunduğu bilinmektedir.82 Künhü'l-Ahbar'da Yıldırım Bâyezîd devrinden başlayarak II. Selîm Han zamânına kadar şairlere yer verilmiştir.

Âlî eserinde Osman Bey ile Orhan Bey ve Sultan I. Murâd Hüdâvendigâr zamanlarında şair ve müelliflerin bulunmadığını ancak bu

zamanda “mücerred, sâde-nazma kadir bâzı varsagugûlar” bulunduğunu zikrederse de “şair nâmına bir ferd yog-ıdı” diyerek ancak Bâyezîd zamânında şairlerin görülmeye başladığını söyler.83 Bu zümreden olan Süleyman Çelebi’ye yer vererek tezkiresine onunla başlamıştır.

Âlî de XV. asrın şairlerini ele alırken, Türkçe hususunda nazım ve nesir dilinin “gerek Mevlânâ Şeyhî ve gerek Ahmedî ve gerek bir iki karn sonra gelen Ahmed Pâşâ ve Nizâmî fesâhat ve belâğat n’idügin bilürlendi. Hâlâ ki’amele getürmezler idi, Feammâ Mevlânâ Necâtî anlara nisbet hüsn-i edâya mukayyed idi… Ve bi’l-cümle Mevlâna Şeyhî asrınun serâmedi ve zamanenün emirü’l-kelâm-ı müeyyedi idi” derken sâde ve anlaşılır Türkçeyi, süslü Türkçeden ayırıyor ve ikincisini tercih ediyordu. Ayrıca Germiyânoğlu hakkında şu hükümde bulunan Âlî, Germiyân Bey’ini Şeyhî’nin eserlerini anlamayan bir bey olarak gösterir ki doğrudur. Bu husus Osman Bey için de vâkidir. O da okuma-yazma bilmeyen ümmî bir beydir. Âşık Paşazâde bu hususa yer verirken yazı yerine Osman Bey’in kılıç ve kalkanını verdiğini yazmaktadır. İşte bu sebeplerdir ki Anadolu’da Türkçenin muzâhiri ve müdâfaacıları en önce beyler olarak karşımıza çıkarlar. Karamanoğlu İbrahim Bey’in 1277’deki Türkçe müdafii olarak ortaya çıkması zamanla diğer beylerde de görülen bir husustur. Şu hâlde bu devirlerde Türkçenin destekçileri, başka dilleri bilmeyen beyler, talipleri de beylerin yanında Türkçe okuma yazma isteği olan tebaa, müellifleri ise millete faydalı olma ve unutulmama niyetleri taşıyan şair ve müellifler olacaktır. Beylerin tutumu sebebi ile Türkçe yazan şairler gerçekten Türkçenin işlenmesine gelişip serpilmesine hizmet etmişler ve birçok eserler vermislerdir. Âlî Künhü’lAhbâr’ında bu hususla ilgili olarak da şu vak’ayı nakletmekten kendisini alamaz:

“Mevlânâ Şeyhî’asrınun serâmedi ve zamânenün emirü’l-kelâm-ı mü’eyyedi idi Germiyanoğlı nâmındaki hâkim-i rüstâyî ki suhan cevâhirini

seng ü meder sanurdı mezbûrûn kasâyid ve eş‘ârını fehm itmedügine binâ’en ri‘âyetinden ve istimâ‘-ı nazmından usanurdı. Menkûldur ki rüstâyî ozan n’idügini bilmezdi. Ozanlardan biri Germiyan-oğlı’na gelmiş:

Benüm devletlü sultânum âkıbetün hayır olsun

Yidügün bal ile kaymak yörüdügün çayır olsun

güftesini okımış. Mîr-i hôş-fehm ki mizâcına muvâfık olan mazmûn-ı garîbi fehm itmiş. Ol hôr-pâye bezl-i’ata kılup bir şehbâ bağışlamış. Henüz bir hôşça söz işitdüm. Fehevâ ve edâsını pesend itdüm. Bizüm Şeyhî hiç bilmezin ne söyler medhimüz itmek ister ammâ güyâ bizi zemmeyler dimiş. Derd-mend Şeyhî işitdügi gibi gamından helâk olmış……… Mevlânâ Ahmedî gayrı bu sebeble Türkî edeyâ râgıb imiş”84

Âlî’nin istihfâfla belirttiği bu hâl, her ne şekilde olursa olsun Türkçenin lehine bir durumdur. O, akdemü’ş-şuâra eblegu’l-bulega Veliyyüddin oglı Ahmed Paşa için “Evvelâ Türkî dilde evsâf-ı kasîde-gûyân-ı râsih-kelâm semtini ol bulmışdur” dedikten sonra “Husûsâ vasl-ı imâlede müstahsenât ü selâseti muhal olan’acîb u garîb elfâzı işbâ‘ vü imtidâdla itâleden halâs idemeyüp lisân-ı Türkî ki hadd-i zâtında sakî1 ve fesâhat ü belâğati her cihetle nâdir ü kalîldür. Dâ’imâ zebân-ı Fârisîdeki güftâr-ı şehd-âsârla karışdurup ve ahyânen lisân-ı’Arabîde olan’ibârat-ı sükker-bârla alışdurup şîr ü şekkervâr imtizâc-ı pür-revâc-ı hikmet-dişâr virüp edâ-i belîğle söz nazm idememişdür”85 hüküm ve kanâtine yer vermektedir. Ahmed Paşa’nın Türkçe yazmada sade kaldığını söyleyen ve bu yüzden “lâkin’asrına göre üstâd-ı mevhûd ve ol zamân iktizâsınca pâkîze-gûy u sihr-âferîn dinilecek muhterî dinmemişdür” diyen Âlî bu fikri en çok işleyenlerden biridir. Açık Türkçe söyleyen Âlî “evvela Türkî şi‘re şöhret viren Seyyid-i mezbûrdur” şeklinde Seyyid Nesimî’yi,86 yukarıya aldığımız ibâreden başka “Evvelâ Türkî dilde evsâf-ı kasîde-gûyân-ı râsih-kelâm semtini ol bulmışdur” cümlesiyle Ahmed Paşa’yı, “Lisân-ı Türkîde

hamse nâmına kitâblar dimişdi”87 “Vâlid-i büzürgüvârı zebân-ı Fârisîde emlehu’ş-şu‘arâ oldugı gibi kendüler lisân-ı Türkîde âbâ vü ecdâdına tefevvuk idüp efsahu’l-bulegâ olmış idi”88 şeklinde Behiştî ve Sultan Süleymân Han Kanûnî’yi birer birer Türkçeye olan hizmetlerini de belirterek vermeden edemez. Ayrıca Kanûnî için “Egerçi ki lisân-ı Türkîdeki gazelleri şöhre-i hıredmendân olup vilâyet-i dâ’ir ü sâ‘irde husûsâ ki ebyât-ı pesendîde ve matla‘-ı bergüzîdeleri hayli mütekâşirdür”89 demektedir.

Yukarıda da söylediğimiz gibi Âlî, Türkçenin Farsça ve Arapça sayesinde güzelleşeceği fikrini en çok işleyenlerden biridir. O, açık Türkçe söyleyenleri tezkiresinde birer birer ele alıp istihfâf eder bir tavır takınırsa da hakkı teslimden kendisini alamaz. Zâten, tezkiresinde şairleri ele alırken, eserlerinin Türkçe olup olmadığına da dikkat etmiştir. Bu da Âlî’nin tezkiresinin umûmî havâsını vermektedir.

Hülâsa etmek gerekirse; tavâif-i mülûk adını verdiğimiz beylikler devrinde tebaa Türk idi. Selçuklular zamanından beri Anadolu’ya gelmiş ve gelmekte devam eden göçler burasını tamamiyle Türkleştirmişti. Anadalu’ya gelen bu büyük halk kitlelerinin okuma yazma bilip öğrenmesinden tabiî bir şey olamazdı. Çünkü halkın terbiyesi ancak ortaya çıkacak kültür faaliyeti ile mümkün olacaktı. Halkın hattâ beylerin Arapça ve Farsça bilmemeleri cemiyette ortaya çıkan okuyup yazma ihtiyâcı Türkçe eserlerin bir an önce yazılmasını gerektiriyordu. Ayrıca Türkçe eser vermenin başka sebepleri de vardı. Bunları maddeler hâlinde yazarsak:

1. Pâdişâhların ve emirlerin isteği ile Türkçe eser verme ve onların kültür faaliyetlerini desteklemeleri,

2. Tamamen Türk olan tebaanın Türkçe yazmaya zorlaması ve öğrenme istekleri,

3. Tarîkat büyüklerinin halkı irşâd maksadı ile Türkçe yazıp söylemeleri,

4. Türkçe eser vermekle mensûbu bulundukları millete ilim yönünden hizmet, hayır duâ ile anılma ve unutulmama düşüncesi,

5. Tercüme arzusu yanında, Tatar ve Kırım Türkçesini beğenmeyerek bu şivelerde görülen eserleri Anadolu Türkçesine çevirme gayretleri,

6. Meslek gayreti,

7. Mevzûda çeşitlilik ortaya koyma düşüncesi,

8. İbret için eser yazma,

9. Müelliflerdeki Türkçe şuuru,

gibi sebepler bu devir dil yâdigârlarının yazılmasına temel teşkil etmiştir. Bunlara ilâveten bizim tesbit ettiğimiz sebeplerden başka, çeşitli sebeplerle eser yazılmasının da, ihtimâl dâhilinde bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.

Ayrıca Türkçenin bu asırlarda iki derdi vardır. Birincisi, gramerinin bulunmayışı; ikincisi, kısırlığı ve nasıl zenginleşeceğidir.

Başta Şeyhoğlu Mustafa, Âşık Paşa olmak üzere Kemâl-i Zerd'den Âlî hattâ Fuzûli'ye90 kadar hemen her şair ve yazarda bu fikir bulunmaktadır. Bunlar içerisinde; bilhassa Şeyhoğlu Mustafa ile Âşık Paşa'da; Türkçenin gramerinin olmadığı ve yapılması gerektiği fikri yer almaktadır. Bu ancak gayret ve sabırla Türkçenin işlenmesine bağlıdır.

Sabuncuoğlu ve Âlî'nin ele aldıkları Türkçenin kısırlığı ve ifâdeden mahrumluğu; ancak Arapça ve Farsçadan alınan kelimelerle kurtarılabilir. Bu dillerden alınan kelimelerle Türkçe zenginleşecek ve süslenecektir.

Bir de herhangi bir fikir ileri sürmeden Türklüğe ve Türkçeye hizmet aşkı ile eser verenler vardır. Gülşehrî, Kadı Darîr ve Lâmiî gibi şair ve müellifler bu guruba dâhildirler. Bunlarda hissî olarak Türkçe sevgisinin ağır bastığını belirtmek gerekmektedir.

DİPNOTLAR

1 İ. Hakkı Uzunçarşılı; Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, TTK Yayınlarından VII. seri sa 2a, TTK Basımevi, Ankara 1969, s. 210.

2 İ. Hakkı Uzunçarşılı; a.e., s. 329.

3 Nihat Sami Banarlı; Dâsitân-ı Tevârih-i Âl-i Osman ve Cemşîd ü Hurşid Mesnevisi, İstanbul 1939.

4 İ. Hakkı Uzunçarşılı; a.e., s. 6.

5 Atsız, Âşıkpaşaoğlu Tarihi, 1000 Temel Eser, Birinci Baskı, Millî Egitim Basımevi, İstanbul 1970, s. 11.

6 Mustafa İsen; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, İnceleme-metin, Doktora Tezi, Erzurum 1979, s. 10.

7 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 45.

8 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 46.

9 M. Çetin Varlık; Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1974.

10 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 46.

11 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 51.

12 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 56.

13 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 80, 82.

14 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 105.

15 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 113.

16 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 142.

17 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 142.

18 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 143.

19 İ. Hakkı Uzunçarşılı: a.e., s. 139, 144.

20 Erzurumlu Mustafa Darîr; Sîretü’n-Nebî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Koğuşlar Nr.: 993, s. c., vrk. 2a/16-20 beyitler.

21 İ. Hakkı Uzunçarşılı: Osmanlı Tarihi I. c., 3. baskı, Ankara 1972, s. 160-161.

22 Muharrem Ergin; Kadı Burhaneddin Divanı, İst. Üniversitesi Ed. Fak. Yayınları, Nr: 2224, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1980.

23 Nihat Sami Banarlı; Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1971, I. c., s. 440; Sâmiha Ayverdi; Türk Tarihinde Osmanlı Asırları, Damla Yayınevi, İstanbul 1975.

24 Faruk K. Timurtaş; Tarih İçinde Türk Edebiyatı, İstanbul 1981, s. 86.

25 Sadece Mesneviler için bkz, Amil Çelebioğlu; Sultan II. Murâd Devri Mesnevîleri, Doçentlik tezi, Erzurum 1976.

26 Mustafa Canpolat: Ömer bin Mezid, Mecmûatü’n-Nezâir, TDK yayınları, A. Ü. Basımevi, Ankara 1982, s. 11.

27 İ. Hakkı Uzunçarşılı: Osmanlı Tarihi I. c., s. 540-541.

28 Kemâl Yavuz; Şeyhoğlu Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ, Ankara 1991.

29 Şerafettin Turan; Tevârîh-i Âl-i Osman, İbn Kemâl, Türk Târih Kurumu Basımevi, Ankara 1970, s. 37.

30 Mustafa Canpolat; Tıpkıbasımlarıyla Türk Dili ve Edebiyatı Örnekleri, Ankara 1981, s. 9.

31 Hikmet Ertaylan; Behcetü’l-Hadâik fî Mev‘izetü’l-Halâyık, tıpkı basım, İstanbul 1960, vrk. 2b/3-11/Yusuf Ziya Öksüz nüshası vrk. 2a/1-10, (Bu nüsha muahhardır. Eserin dili Anadolu sahasına ayarlanmaya çalışıldığı hâlde müstensihin eseri anlayamaması, yanlışlıklara sebep olmuştur).

32 Yazıcoğlu Ahmed-i Bicân; Envâru’l-’Âşıkîn, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1301, s. 3-5.

33 Yazıcoğlu Ahmed-i Bicân; Envâru'l-'Âşıkîn, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1301, s. 3-5.

34 M. Şerafeddin; Mevlânâ'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler, Türkiyat Mecmûası, İstanbul 1934, s. 112.

35 M. Şerafeddin; a.m.

36 Veled Çelebi (İzbudak); Divân-ı Tilrkî-i Sultân Veled, İst, 1341.

37 Mecdut Mansuroglu; Sultan Veled'in Türkçe Manzûmeleri, İstanbul 1958.

38 Mecdut Mansuroglu; a.e., s. 16-17.

39 Mecdut Mansuroglu; a.e., s. 25.

40 Kemal Yavuz; Muînî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi, Basılmamış Doktora tezi, İstanbul 1977, s. XXVI.

41 Kemal Yavuz; a.e., s. 524, 6313. beyit.

42 Kemal Yavuz; a.e., s. 362, 4327. b.

43 İ. Hikmet Ertaylan; Tabiatnâme, İstanbul 1960, s. 5/9-13.

44 İ. Hikmet Ertaylan; Tabiatnâme, İstanbul 1960, s. 6/1-3.

45 Selahaddin Olcay; Ebu'l-leys Semerkandî, Tezkiretü'l-evliya (Tercümesi), İnceleme-metin-indeks, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965, s. 90 (vrk. 3b/1-9).

46 Şeyh Mesud bin Osman; Ferhengnâme-i Sâ'di Tercümesi, musahhihi, Kilisli Rifat, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340-1342, s. 5/29-37.

47 Şeyh Mesud bin Osman; a.e., s. 6/41-58.

48 Sedit Yüksel; Mehmed, Işk-nâme (İnceleme-Metin) A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları: 150, A. Ü. Basımevi, Ankara 1965, s. 72.

49 Vecihe Hatiboğlu; Cerrahiye-i İlhaniye Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Nr: 97, TTK Basımevi, Ankara 1956.

50 Vecihe Hatiboğlu; a.e., s. 1.

51 Vecihe Hatiboğlu; a.e., s. 10, 20.

52 Vecihe Hatiboğlu; a.e., s. 20.

53 Vecihe Hatiboğlu; a.e., s. 27, 28.

54 Vecihe Hatiboğlu; a.e., s. 27, 28.

55 Âgâh Sırrı Levend; Gazavat-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-nâmesi, TTK Basımevi, Ankara 1956, 167-184. beyitler.

56 Enverî, Düstûrnâme-i Enverî, Devlet Matbaası, İst. 1928.

57 İ. Hikmet Ertaylan, Bahrü'I-Hakayık, İstanbul 1960, s. 16 (vrk. 5/a8).

58 Mehmet Öztürk; Aşık Paşa, Garîb-nâme, (İnceleme-metin-indeks), Mezuniyet tezi, Eruzurum 1970, Ed. Fak. Araştırma Kitaplığı, Nu. 1970/11, s. 8 (vrk, lb (6-9).

59 Kemal Yavuz; Âşık Paşa, Garib-nâme, I/1, s. 7.

60 Kemal Yavuz; Âşık Paşa, Garib-nâme, II/2, İstanbul 2000, s. 953-954.

61 Kemal Yavuz; Âşık Paşa, Garib-nâme, II/2, İstanbul 2000, s. 955-957.

62 Kemâl Yavuz; Şeyhoğlu, Kenzü'I-Küberâ ve Mehekkü'l-'Ulemâ, Ankara 1991, s. 26-27.

63 Kemâl Yavuz; a.e., s. 27.

64 Kemâl Yavuz; a.e., s. 27-28.

65 Kemâl Yavuz; a.e., s. 28.

66 Kemâl Yavuz; a.e., s. 28.

67 Kemâl Yavuz; a.e., s. 28.

68 Devletoğlu Yûsuf (Balıkesirli); Vikâye Şerhi, Atatürk Üniv. Ktp. Agâh Sırrı Levend Yazmaları Nu: 459, vrk. 2a/4-17, 2b/17, 3a/1-12.

69 İ. Hikmet Ertaylan; Sinan Paşa, Maarif-nâme, İstanbul 1961, s. 25. 26.

70 İ. Hikmet Ertaylan; a.g.e 26 vd.

71 İ. Hikmet Ertaylan; Sinan Paşa, Maarif-nâme, İstanbul 1961, s. 27.

72 Agâh Sırrı Levend; Gülşehrî, Mantıku't-Tayr (tıpkı basım), Ankara 1957, Önsöz, s. 11 vd.

73 Sadettin Kocatürk; Gülşehri ve Feleknâme, Kültür ve Turizm Bakanlıgı, 1000 Temel Eser Dizisi: 90, Ankara 1982, s. 26-27.

74 Agâh Sırrı Levend; Gülşehrî, Mantıku't-Tayr (tıpkı basım), Ankara 1957, Önsöz, s. 11 vd.

75 Erzurumlu Mustafa Darir; Sîretü'n-Nebî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koğuşlar Nu: 993, 3. c. vrk. 72b/17-21, 73a/3, 2a/15-20.

76 Fuad Köprülü; Edebiyat Araştırmaları, TTK. Basımevi, Ankara 1966, (Millî Edebiyat Cereyanınm ilk Mübeşşirleri), s. 274.

77 Ali Karamanlıoglu; Türk Dili Nereden Geliyor Nereye Gidiyor, Hareket Yayınları, İstanbul 1972, s. 60.

78 Hamit Bilen Burmaoğlu; Lâmiî Çelebi Divânı, Dok. t. Erz. 1983, s. 117.

79 İsmail H. Ertaylan: Bahrü'l-Hakâyık, İstanbul 1960, s. 16.

80 İsmail H. Ertaylan: Bahrü'l-Hakâyık, İstanbul 1960, s. 16.

81 İ, Hikmet Ertaylan; a.e., vrk. 4b/12.

82 Mustafa İsen; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, inceleme-metin, doktara tezi, Erzurum 1973, s. 8-9, 1.

83 Mustafa İsen; a.e., s. 8-9, 1.

84 Mustafa İsen; a.t., s, 10.

85 Mustafa. İsen; a. t. s. 25.

86 Mustafa İsen; a.t., s, 18.

87 Mustafa. İsen; a. t. s. 25.

88 Mustafa İsen; a. t., s. 83.

89 Mustafa. İsen; a. t. s. 25.

90 Fuad Köprülü; a.g.e., s, 274-5.

Âşık Paşa; Garib-nâme, Atatürk Universitesi, Özege Kütüphânesi, Âgâh Sırrı yazmaları Nu: 389.

Atsız; Aşıkpaşaoğlu Târihi, 1000 Temel Eser 1. Baskı, Millî Egitim Basımevi, İstanbul 1970.

Ayverdi, Sâmiha; Türk Târihinde Osmanlı Asırları, 1. cild, Damla Yayınevi, İstanbul 1975.

Banarlı, Nihat Sâmi; Dâsitân-ı Tevârih-i Âl-i Osmân ve Cemşid ü Hurşid Mesnevisi, İstanbul 1939.

Banarlı, Nihat Sâmi; Resimli Türk Edebiyatı Târihi, 1. cild, İstanbul 1971.

Burmaoğlu, Hamit Bilen; Lâmiî Çelebi Dîvânı, Doktora tezi, Erzurum 1985.

Canpolat Mustafa-Erimer Kayıhan; Tıpkıbasımlarıyla Türk Dili ve Edebiyatı örnekleri, Ankara 1981.

Canpolat, Mustafa; Ömer bin Mezid, Mecmûatü’n-Nezâir, TDK. yayınları, A. Ü. Basımevi, Ankara 1982.

Çelebioğlu, Âmil; Sultân II. Murât Devri Mesnevileri, Doçentlik tezi, Erzurum 1976.

Devletoğlu Yusuf (Balıkesirli), Vikâye Şerhi, Atatürk Üniversitesi, Özege Kütüphânesi, Âgâh Sırrı yazmaları Nu. 499.

Enverî; Düstürnâme-i Enverî, Devlet Matbaası, İstanbul 1928.

Ergin, Muharrem; Kadı Burhaneddin Divânı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları Nu: 2224, Eebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1980.

Ertaylan, İ. Hikmet; Bahru'l-Hakâyık, İstanbul 1960.

Ertaylan, İ. Hikmet; Behcetü'l-Hadâık fî-Mevizeti'l-Halâyık, tıpkı basım, İstanbul 1960.

Ertaylan, İ, Hikmet; Sinan Paşa, Maârif-nâme, İstanbul 1961.

Ertaylan, İ. Hikmet; Tabiat-nâme, İstanbul 1960.

Hatiboğlu, Vecihe; Cerrahiye-i İlhâniye, A. Ü. Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi yayınları Nu: 97, TTK Basımevi, Ankara 1955.

İsen, Mustafa; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, İnceleme-Metin, Doktora tezi, Erzurum 1970.

Karamanlıoğlu, Ali; Türk Dili Nereden Geliyor Nereye Gidiyor, Hareket yayınları, İstanbul 1972.

Kocatürk, Sadettin; Gülşehri ve Felek-nâme, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları: 511, 1000 Temel Eser Dizisi: 90, Başbakanlık Basımevi, Ankara, Ağustos 1982.

Köprülü, M. Fuâd; Edebiyat Araştırmaları, TTK. Basımevi, Ankara 1966.

Levend, Âgâh Sırrı; Gazavat-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-nâmesi, TTK, Basımevi, Ankara 1956.

Levend, Âgâh Sırrı; Gülşehrî, Mantıku't-Tayr (tıpkıbasım) Ankara 1957.

M. Şerafeddin; Mevlânâda Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler, Türkiyât Mecmuası, sayı 4, İstanbul 1934.

Mansuroğlu, Mecdut; Sultân Veled'in Türkçe Manzûmeleri, İstanbul 1958.

Mustafa Darîr (Erzurumlu), Sîretü'n-Nebî, Topkapı Sarayı Ktp, Koğuşlar, Nu: 993, 3. cild.

Olcay, Selahaddîn; Ebu'l-Leys Semerkandî, Tezkiretü'l-Evliyâ, (tercümesi), inceleme-metin-indeks, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965.

Öksüz, Yusuf Ziyâ; Mukaddime-i Kutbutddîn, İnceleme-metin-sözlük, doktora tezi, Erzurum 1976.

Öztürk, Mehmed; Âşıkpaşa, Garibnâme (İnceleme-metin-indeks), mezuniyet tezi Edebiyat Fakültesi Araştırma kitaplığı Nu: 1970/11, Erzurum 1970.

Şeyh Mesud bin Osman; Ferheng-nâme-i Sâdi Tercümesi, musahhihi Kilisli Rifat, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340-42.

Timurtaş, Fâruk Kadri; Târih İçinde Türk Edebiyatı, İstanbul 1981.

Turan, Şerafettin; Tevârih-i Âl-i Osmân, İbn Kemâl, TTK Basımevi, Ankara 1970.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı; Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, TTK Basımevi, Ankara 1969.

Uzunçarşılı, İ, Hakkı; Osmanlı Târihi, 1. cilt 3. baskı, Ankara 1972.

Varlık, M. Çetin; Germiyanoğulları Târihi (1300-1429), Ankara 1974.

Yavuz, Kemâl; Şeyhoğlu, Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ, Ankara 1991.

Yavuz, Kemâl; Muîni'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi, doktora tezi, İst. 1977.

Yavuz, Kemâl; Âşık Paşa Garib-nâme, I/1, I/2; II/1, II/2, Türk Dil Kurumu Yayınları: 764/1, İstanbul 2000.

Yazıcıoğlu Ahmed-i Bîcân; Envârü'l-Âşıkîn; Matbaa-i Âmire, İstanbul 1310.

Yüksel, Sedit; Işknâme, inceleme-metin, A. Ü. Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi yayınları: 150, A. Ü. Basımevi, Ankara 1965.

B. EDEBİYAT

Selçuklular ve Beylikler Devrinde Edebiyat / Prof. Dr. Mustafa Özkan [s.636-670]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Selçuklular Devri (XIII. Yüzyıl)

Tarihî kaynaklardan edinilen bilgilere göre Oğuzlar, X. yüzyılda Sir Derya boyları ile Aral Gölü kıyılarında merkezi Yenikent olmak üzere bir yabgu devleti meydana getirmişlerdir. Bu bölgelerde bazı şehirler de kuran Oğuzlar, buralarda yüksek kültürlü yerleşik bir hayata geçmiş bulunuyorlardı. Oğuzların bir kısmı daha sonra Buhara'ya göç ederek orada yerleştiler. XI-XIII. yüzyıllar arasında Hârizm'in Türkleşmesinde rol oynayan Oğuzlar, Aral Gölü ve SirDerya yakasından Horasan'a kadar uzandılar ve burada Büyük Selçuklu Devleti'ni kurdular (1040).

Büyük Selçuklu Devleti'ni kurduktan bir süre sonra, kitleler halinde İran ve Azerbaycan yoluyla Irak ve Anadolu'ya gelerek Anadolu'yu Türkleştirdiler ve bu bölgede Anadolu Selçuklu Devleti'ni meydana getirdiler (1075). Böylece Aral ve Sirderya boylarından Anadolu içlerine kadar uzanan sahada büyük bir hâkimiyet kurdular. Ancak Oğuzların, bu siyasî varlıklarına paralel olarak XI. yüzyılda ayrı bir yazı diline sahip olup olmadıkları tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Gerçi Kâşgarlı Mahmud, Dîvânü Lugati't-Türk'te Karahanlı Türkçesi ile öteki Türk boylarının konuştukları Türkçeyi karşılaştırırken Oğuzcadan da "dillerin en yeğnisi" olarak bahsetmekte ve bazı özelliklerini sıralamaktadır.1

Kâşgarlı'nın Oğuzca hakkında verdiği bilgiler, Oğuz Türkçesinin XI. yüzyılın ikinci yarısındaki dil durumu hakkında bir fikir vermekteyse de, belirtilen nitelikler bir yazı dili özelliğinden ziyade, Oğuz Türkçesini öteki

kollardan ayıran bir ağız özelliği karakterini taşımaktadır. Bu da, Oğuz şivesinin XI. yüzyılın sonunda henüz bir yazı dili halinde bulunmadığına bir işarettir. Bununla birlikte, Oğuz şivesinin zengin bir halk edebiyatına sahip bulunduğu ve Gazneliler devrinde Oğuz şiirinin varlığı tarihî kaynaklardan anlaşılmaktadır.2

Bu dönemde Orta Asya'da ortak bir yazı dilinin devam ettiği gözlenmekte olup, yeni yazı dilleri henüz oluşmamıştır. Yeni yazı dilleri ancak XII. yüzyılda ortaya çıkan gelişmelerle oluşmaya başlamıştır. Bu gelişmeye de Hârizm bölgesi beşiklik etmiştir. İşte Oğuz şivesinin Karahanlı Türkçesinden ayrılmaya başladığı dönem de XII-XIV. yüzyıllar arasını kapsayan dönem olmuştur.

XI. yüzyıl sonlarında 1071 Malazgirt Zaferi'nin ardından çeşitli Türk

boyları Anadolu'ya gelip yerleştiler. Anadolu'ya gelen bu boyların çoğunluğunu Oğuzlar oluşturduğu için burada teşekkül eden edebî lehçenin esasını da tabiî olarak Oğuzca teşkil etti.

Anadolu'ya gelen Oğuzlar, buraya bütün edebî geleneklerini de getirerek Orta Asya ile olan bağlarını da devam ettirmişlerdir. Bunun yanında öteki Türk şivelerinin edebî mahsulleri de çeşitli vesilelerle buralara gelmekteydi. Bu bakımdan Selçuklular devrindeki Anadolu Türkleri ile doğudaki öteki Türkler arasında sağlam bir kültür münasebeti bulunmaktaydı.3 İşte bu etkiler altında Anadolu'da halk edebiyatından ayrı olarak, yavaş yavaş yazılı bir edebiyat teşekkül etmeye başladı. Ancak Anadolu'ya gelen Oğuzların yazılı bir edebiyatlarının olup olmadığı ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurulması ile başlayan dönemin XIII. yüzyıldan önceki dil durumu tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Başka bir ifadeyle, Anadolu'da gelişmeye başlayan bu yazılı edebiyatın XIII. yüzyıldan önce başladığına dair doyurucu bilgi yoktur.

Selçuklular, Danişmendlilerin yönetimine son verip, Haçlı akınlarını da durdurduktan sonra, Anadolu’da ilim ve sanat hayatı büyük bir gelişme kaydetti. En verimli dönemini XIII. yüzyılda yaşayan bu gelişme mahsulleri, Arapça ve Farsça ile kaleme alınmıştı. Çünkü gerek Büyük Selçuklu Devleti’nde, gerekse bu devletin Anadolu’da bir devamı niteliğinde olan Anadolu Selçuklu Devleti’nde Arapçanın, özellikle de Farsçanın ağırlıklı bir yeri vardı. Bu yüzden Türkçe Anadolu’da edebî bir dil durumuna yükselmek için Arapça ve Farsçayla uzun bir mücadele devresi geçirmiştir. Haberleşme ve şer’î işlerde Arapçanın, iç işlerinde Farsçanın, halkla olan münasebetlerde ise Türkçenin kullanıldığı tahmin edilmektedir.4 Ancak Farsçanın etkinliği Arapçadan daha üstün bir durumda idi. Anadolu Selçukluları’nda vezir Sahib Fahreddin Ali vezirliği zamanında divan yazışmalarının dilini Arapçadan Farsçaya çevirttirmişti.5 Azîz b. Erdeşîr-i Esterâbâdî de Bezm ü Rezm adlı eserini Arapça yazmak istediği halde, halkın Fars diline olan meyli ve bütün resmî yazıların bu dille yazılması üzerine eserini Farsça kaleme aldığını şöyle dile getirmektedir:

“Satacak malı olmadığını söyleyen, söyleyecek sözü bulunmadığını itiraf eden bendeniz, işin başlarında, Hazreti Sultan tarafından bu eserin yazılması ve onun övgüye değer işlerinin anlatılması için görevlendirildiğim zaman onu Arapça yazmak istedim. Fakat Rum ülkelerinde yaşayan halkın çoğunun Fars diline meyilli olması ve ona itibar etmesi, o belde sakinlerinin büyük bir kısmının Derî (Fars) dilini konuşup anlaması; mektupların, muhasebe işlerinin, defterlerin ve diğer hükümlerin tamamının bu dilde kaleme alınması, herkesin aklının Fars nazmı ve nesriyle meşgul olması bizi Farsça yazmaya yöneltti.”6 Ayrıca Arapça olarak ortaya konan eserlerin, herkes anlasın diye Arapçadan

Farsçaya tercüme edildiği7 ve medreselerde ise Farsça eğitim yapıldığı anlaşılmaktadır.8

Bu tarihlerde yazı dili olarak Türkçe, Arapça ve Farsça ile büyük bir mücadele verirken, konuşma dili olarak da başta Rumca ve Ermenice olmak üzere çeşitli yerli dillerle mücadele etmek zorunda kalmıştı. Fakat Anadolu'da Türk nüfusu gittikçe artıyordu. Anadolu'ya yerleşen Türkmenler bölgede çoğunluğu oluşturuyordu. Çarşıda, pazarda, dergâhta, medresede Türk halkı Türkçe konuşuyor, günlük hayat içinde meşgalelerini Türkçe ile sürdürüyordu. Durum böyle olunca gerek medrese eğitimi görmüş aydın kesimde, gerekse tarikat erkân ve âdabı ile yetişenlerde, duygu ve düşüncelerini Türkçe ile ifade etmek ihtiyacı doğuyor ve Türkçe yazma geleneği gittikçe güçleniyordu. Ayrıca Türkçe başka dillerden aldığı kelimeleri kendi bünyesine uydurarak onları Türkçeleştiriyor ve yabancı dillerle verdiği mücadelede büyük bir zafer kazanıyordu.

Türkçenin bu zaferinde, onu devlet dili olarak kullanma gayreti gösteren Türkmen beylerinin hizmetlerini de göz ardı etmemek gerekir. Bu gayretlerin başında Karamanoğlu Mehmed Bey'i anmak gerekir.

Selçuklular, Karamanoğullarını Ermenilere karşı İçel ve Ermenek yöresine yerleştirmişlerdi. Karamanoğulları zaman zaman Selçuklu-Moğol yönetimiyle mücadele ettiler. Nihayet Karamanoğlu Mehmet Bey, "Cimri" lâkabıyla tanınan Selçuklu şehzadesi Alâeddin Siyavuş ile birlikte Selçukluların başşehri Konya'yı işgal etti (1277). İşgal 37 gün sürdü. Cimri "Siyavuş bin Keykavus" adıyla tahta oturunca Mehmet Beyi de vezir yapmıştır. O sırada, özellikle Muînüddin Pervane zamanında devletin yüksek mevkilerinde Fars asıllı kişiler bulunuyordu. Sarayda ve devlet dairelerinde Farsça hâkimdi. Mehmet Bey Türkmendi, bu yüzden halkın devlet işlerinde Türkçe kullanılması isteğini bir buyrukla ilan etti: "Hîç kes ba'de'l-yevm der-divân u dergâh u bârgâh u meclis ü meydan cüz

be-zebân-ı Türkî sühan ne guyed” 9 10 Zilhıcce 675 (15 Mayıs 1277). “Bu günden sonra hiçkimse dergâhta, bârgâhta, mecliste ve meydanda Türkçeden başka dil kullanmayacaktır.”

Tarihî kaynaklar, Mehmet Bey’in fermanını Türkçenin devlet dili oluşunun başlangıcı olarak kaydederler. Ancak bu fermanın nasıl uygulandığı belli değildir. Çünkü Cimri ve Mehmet Bey’in saltanatı çok kısa sürmüştür. 10

Bu fermanın ifade ettiği anlam pek büyük olmakla birlikte, bu emri Anadolu’da Türkçenin devlet dili oluşu şeklinde değerlendirmek ve Mehmed Bey’i de idealist bir dil inkılapçısı sanmak pek de isabetli değildir. Zira bu buyruk doğrudan doğruya Türkçenin istiklâli düşünülerek verilmiş bir emirden ziyade, merkezî otoriteye baş kaldırma sonucunda isyan ettirdiği göçebe Türkmenlerin Farsça bilmeyişinden kaynaklanan bir hareketti. Esasen Mehmed Beyi’in bu hareketi de şuurlu bir Türkçe sevgisinden ziyade, siyasî bir muhteva taşımaktadır. Zira Türkçe, çok önceden itibaren Hunlarda, Göktürklerde, Uygurlarda, Karahanlılarda devlet dili olduğu gibi, Mehmed Bey’den önce de kendini Selçuklu sarayında kabul ettirecek bir varlık gösteriyordu. Nitekim II. İzzeddin Keykâvus’un (hükümdarlığı: 1246-1261) destanî bir eser olan Dânişmendnâme’yi kendi yazıcısına Türkçe yazdırması, Selçuklu sarayında Türkçeye verilen önemi göstermektedir.11 Ayrıca İlhanlılar zamanında, Türk ve Moğol boylarına ve orduya yazılan fermanların Türkçe olması da, Türkçenin bir devlet dili olarak kullanıldığının kanıtıdır.12

İşte bu şartlar altında Anadolu Selçukluları devrinde Türkçe bazı edebî eserler meydana getirildiği görülmektedir. Bu eserlerin karakteristik özellikleri, din, tasavvuf ve kahramanlık konularını ön planda tutmalarıdır. Çünkü XIII. yüzyılda Anadolu Türk halkının en çok rağbet edip öğrenmek

istediği konuların başında, İslâm dininin temel bilgileri, savaş ve kahramanlık hikâyeleri yer almaktaydı.

XIII. yüzyılda Anadolu'nun siyasal ve ekonomik durumu, özellikle Moğol istilalarıyla başlayan maddî ve manevî çöküntü, tasavvuf cereyanını güçlendirmişti. Tasavvuf, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda sosyal buhranlar, istilalar, isyanlarla mustarip insanların gönüllerini aşka ve Tanrı'ya kanatlandırmada bir ümit ve teselli kaynağı olmuştu. Bu yüzden de büyük merkezlerde İran tasavvuf edebiyatının ürünleri pek rağbet görmekteydi. Ayrıca Doğu'dan gelen Yesevî dervişleri de Ahmet Yesevî'nin sufiyane şiirlerini Anadolu'ya getiriyorlardı. Böylece Arap ve Fars tasavvufunun etkisi altında kalan Türk sufileri de, daha geniş bir halk kitlesine hitap etmek amacı ile Türkçe yazmaya mecbur kaldılar. Mevlâna'daki Türkçe ibareler, Sultan Veled'deki Türkçe beyitler, Ahmed Fakih'in Çarhnamesi, Şeyyad Hamza'nın manzumeleri bu ihtiyaç etkisi ile ortaya konmuş eserler olarak kabul edilebilir.

XIII. yüzyılda sade halk diliyle ve hece vezniyle de tasavvufî eserler meydana getirildi ki, bu tarzın en büyük temsilcisi olarak Yunus Emre'yi gösterebiliriz.

XIII. yüzyılda klasik İran edebiyatı geleneğine ve saray atmosferine uyarak din dışı konularda da gazeller, kasideler söyleniyor, sevgili ve şarap başta olmak üzere, hayatın günlük arzularıyla coşkun bir şekilde canlanmış şiirler yazılıyordu. Bu din dışı şiir tarzının ilk temsilcisi olarak da Dehhânî gösterilebilir.

XIII. yüzyılda Anadolu'da pek çok Türkçe eser meydana getirildiği tarihî kayıtlardan anlaşılmaktadır. Ne var ki bunların bir kısmı günümüze intikal etmemiştir. Bu eserlerin başlıcaları şunlardır:

Salsalnâme

Tahminen XIII. yüzyılda nazım nesir karışık olarak kaleme alınmış bir kahramanlık hikâyesidir. Salsal adlı bir devin Hz. Ali ile savaşını ve sonunda yenilerek telef olduğunu anlatmaktadır. Salsalnâme sonradan başka şairler tarafından da kaleme alınmıştır. Ancak bunların en eskisi Şeyyad İsa'nın kaleme aldığı şekildir.

Şeyh-i San'ân (Şeyh
Abdürrezzak) Destanı

Gülşehrî, XIV. yüzyılın başlarında yazdığı Mantıkuttayr adlı eserinde, kendisinden önce yazılmış manzum bir Şeyh-i San'an hikâyesinden bahsetmektedir.13 Mantıkuttayr'ın yazılış tarihi 717 (1317) olduğuna göre, bugün elimizde olmayan Şeyh-i San'an hikâyesi de bu tarihten önce, muhtemelen XIII. yüzyılda yazılmış olmalıdır. Hikâyenin konusunu, Yemen taraflarında San'an diyarında Abdürrezzak adında bir şeyhin rüyasında gördüğü bir Hıristiyan kıza âşık olması, kızın arzusu ile dinini değiştirmesi, bunun üzerine müridlerinin şeyhlerini terk etmeleri, sonra müridlerin yeniden şeyhlerinin peşine düşmeleri, nihayet şeyhin tekrar hidayete ermesi ve hıristiyan kızın müslüman olması şeklinde gelişen olaylar teşkil etmektedir.

Battalnâme

Seyyid Battal Gazi'ye ait kahramanlık hikâyelerini içine alan bir eserdir. Battal Gazi, VIII. yüzyılda Emevilerin Anadolu'da Bizanslılara karşı açtıkları savaşlarda "Battal" (kahraman) lakabıyla ün kazanmış Müslüman bir Arap kumandanı olup asıl adı Abdullah'tır (Abdullah b. Amr). Bu Müslüman kumandan hakkında söylenen kahramanlık hikâyeleri ve menkıbeler, XI. yüzyıldan itibaren Türkler arasında büyük rağbet görmeye başlamış ve Battal Gazi, gazi-velî hüviyetiyle yüceltilerek destan kahramanı haline getirilmiştir.

Battalname'de Battal Gazi'nin Anadolu'da Hıristiyanlarla yaptığı savaşlar konu edilmektedir. Bu savaşlarda merkez saha genellikle Malatya yöresidir. Savaşlar İslâmiyet-Hıristiyanlık mücadelesi şeklinde dinî bir hüviyet taşır. Cihad ve gaza ruhu kendini kuvvetli bir biçimde hissettirir. Battal Gazi bu savaşlarda bir "evliya" karakteri sergiler. Devler ve cadılarla savaşır; okuduğu dualarla büyüleri bozar; ateşte yanmaz; göz açıp kapayıncaya kadar uzun mesafeler aşar; Hızır'la yoldaştır, sıkışık zamanlarda ondan yardım görür. Kâfirleri İslâm'a davet eder, davetini kabul etmeyenleri öldürür. Her savaşın sonunda elde ettiği malı mülkü din uğruna savaşan yiğitlere dağıtır.

Türk gazi tipinin mükemmel bir örneğini aksettiren Battal Gazi, gerek kahramanlığı, gerekse evliya karakteriyle Anadolu insanı üzerinde son derece etkili olmuştur. Bu yüzden de Battalnâme Anadolu halkı arasında asırlarca sözlü olarak yaşamıştır. Ayrıca Anadolu dışında yaşayan Türk toplulukları arasında da sevilmiş, yazılıp okunmuştur. Tamamen Müslüman Türk geleneklerine göre meydana getirilmiş olan Battalnâme'nin yazıya geçiriliş tarihi henüz kesin olarak tayin edilememekle birlikte, eserin XI-XIII. yüzyıllarda Danişmendliler zamanında söylendiği ve Danişmendnâme'nin yazılış tarihi olan 643'ten (1245-46) önce yazıldığı tahmin edilmektedir.14

Battalnâme'nin bugün bilinen nüshaları arasında yazıldığı döneme ait olanı yoktur. Eldeki nüshalar daha sonraki dönemde yazılmışlardır. Bilinen en eski nüsha 840 (1436-37) tarihini taşımaktadır (Arkeoloji Ktp., nr. 1455).15 Battalnâme, Darendeli şair Bakaî (ö. 1785) tarafından 1183'te (1769) manzum olarak da yazılmıştır.

Dânişmendnâme

XI. yüzyılda İç Andolu'da Bizans'a karşı yaptığı fetihlerle şöhret bulan Danişmend Gazi'nin adı etrafında teşekkül etmiş fetih menkıbelerinden

oluşan destanî roman niteliğinde bir eserdir. Danişmendnâme de Battalnâme gibi İslâm'ın cihad ve gaza örgüsüne dayalı olarak meydana getirilmiştir. Bu bakımdan iki eser arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Bu sıkı ilişki yüzünden Danişmendname'yi Battalnâme'nin devamı olarak kabul edenler bile olmuştur.16

Dânişmendnâme, Anadolu Selçuklu hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un emriyle, münşilerden İbn Alâ tarafından 642 (1245) yılında, gaziler arasında dolaşan menkıbelerin derlenmesi sonucu meydana getirilmiştir. Ne var ki, bu ilk yazılıştan bugüne hiçbir nüsha ulaşmamıştır. Ancak İbn Alâ'nın bu eseri, daha sonra Tokat Kalesi dizdarı (kale bekçisi) Arif Ali tarafından manzum ve mensur olarak yeniden kaleme alınmıştır. Bu ikinci yazılış konusunda kesin bir tarih belli değilse de, araştırıcıların çoğu II. Murad devrinde (1421-1451) kaleme alındığı konusunda birleşirler.17 Bugün mevcut nüshaların hepsi Arif Ali'nin yazdığı nüshayı aksettirmektedir. Bunun yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunmaktadır.18

Yazıldığı ilk şekillerde günümüze ulaşmayan bu eserler yanında, Selçuklular döneminden günümüze ulaşmış eserler de bulunmaktadır. Bunlar daha ziyade ahlâkî-dinî nitelikli, halka dinî konuları anlatmak amacıyla yazılmış öğretici nitelikteki eserler ile, Mevlânâ, Ahmed Fakih, Sultan Veled, Şeyyad Hamza, Hocca Dehhânî, ve Yunus Emre'ye ait olan şiirlerdir.

Behcetü'l-hadâik

Tam adı Behcetü'l-hadâik fî mev'izeti'l-halâik'tır. Nâsırüddin b. Ahmed b. Muhammed tarafından yazılmıştır. Yazıldığı yer ve tarih kesin olarak bilinmemekle birlikte, XII. yüzyılın sonu ile XIII. yüzyılın başlarında Anadolu'da kaleme alındığı tahmin edilmektedir.19

Dinî ve ahlâkî konuları içine alan eser, Arapça ve Farsça yazılmış çeşitli vaaz kitaplarından yararlanılarak meydana getirilmiş bir vaaz kitabı niteliği taşımaktadır. Eser “meclis” adı verilen kırk bir bölümden oluşmaktadır. Kitapta Kur’an, âlimler, Allah’ın fazlı, ölüm, sabır, ibadet, fitre, zikir gibi konular; receb, şaban, ramazan, zilhicce gibi ayların faziletleri; ramazan ve kurban bayramları; arefe, Cuma, aşure, kadir, mi’rac gibi önemli gün ve geceler; Hz. Adem’in cennetten çıkarılışı; Hz. Musa’nın Firavun’u imana daveti, Hz. Yusuf Kıssası, Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi, Hz Muhammed, Ya’kub, Yusuf, İbrahim, Musa peygamberlerin vefatları, ayrıca pek çok ayet ve hadisin anlamları üzerinde durulmaktadır.20

Yer yer bir hitabet üslûbunun hâkim olduğu eser, dil bakımından karışık bir yapıya sahiptir. Bir yandan Eski Türkçe özellikler gösterirken, bir yandan da XIII. yüzyıl Anadolu Türkçesi özelliklerini yansıtmaktadır. Bu özellikleri dolayısıyla da “karışık dilli “ eserler arasında kabul edilmektedir. Eser üzerinde Mustafa Canpolat bir doktora çalışması yapmıştır (Ankara 1965).

Kıssa-i Yusuf

En eski dinî hikâyelerden biri olan Yusuf u Züleyha hikâyesi, kaynağını Tevrat’tan alarak değişik biçimlerde günümüze kadar gelmiştir. Kur’an-ı Kerim’de “ahsenü’l-kasas” (hikâyelerin en güzeli) olarak nitelendirilen21 bu kıssa, daha İslâmiyet’in ilk çağlarından beri dinî biçimiyle okunup söylenmeye, hatta bir aşk hikâyesi olması bakımından da manzum ve mensur olarak ”Destân-ı Yusuf, Kıssa-i Yusuf, Yusuf u Züleyha, Ahsenü’l-Kasas” gibi değişik isimler altında hikâye hâlinde yazılmaya başlanmıştır.

İslâmî edebiyat çerçevesinde Yusuf kıssasını mesnevi şeklinde ilk defa İran şairi Firdevsî (ö. 411/1020 [?]) yazmıştır. Daha sonra birçok İran şairi bu hikâyeyi manzum olarak kaleme almışlardır.

Türk dili ile Kıssa-i Yusuf'u ilk defa Ali adlı bir şair yazmıştır. Yalnızca Kıssa-i Yusuf ile tanınan şairin hayatı hakkında hiçbir bilgi yoktur. Ancak eserindeki Oğuz ve Kıpçak Türkçesi özelliklerine bakılarak XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın başlarında Hârizm sahasında yaşamış olduğu tahmin edilmektedir.

Ali, Kıssa-i Yusuf'u 630 (1232) yılında 4+4+4=12'li hece ölçüsüyle ve dörtlükler halinde kaleme almıştır. Onun bu anlatım biçimini kullanmasından Yesevî hikmetlerinin tesirinde kaldığı ve Yesevî tarzını dinî hikâye edebiyatında ilk kez uyguladığı kabul edilmektedir.22

Türk diliyle yazılmış ilk Yusuf kıssası olarak kabul edilen eserin değişik şivelere ait dil unsurları taşıması, onun hangi sahaya ait olduğu hususunda tereddütlü bir durum ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden de araştırmacılar eseri değişik sahaların dil yadigarı olarak değerlendirmişlerdir. Brockelmann onu Eski Osmanlı Türkçesinin ilk eserlerinden biri olarak kabul ederken,23 Fuat Köprülü de XIV. yüzyıl Kıpçak edebiyatı mahsullerinden saymaktadır.24Ahmet Caferoğlu ise eserin Orta Asya'da Hârizm sahasının Oğuzlarla meskûn bir bölgesinde yazılmış olabileceğini belirtmektedir.25 Bu durumda eserin hangi sahaya ait olduğu konusu yeterince açıklığa kavuşmuş değildir. Bu yorumlar da esasen bir tahminden öteye gitmemektedir. Ancak XIV. yüzyılda Mahmud isimli bir şairin Kırım Türkçesiyle yazdığı ve muhtemelen aynı asırda Halil oğlu Ali adlı başka bir şair tarafından Oğuz Türkçesine çevrilmiş bir başka Yusuf u Züleyha mesnevisinin varlığı, Ali'nin eserinin de Kırım Türkçesiyle yazılmış olabileceğini akla getirmektedir.26

Eserin Gotha, Dresden ve Berlin kütüphanelerinde olmak üzere üç nüshası bulunmaktadır.

Kudûrî Tercümesi

Ebû Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî el-Bağdâdî'nin (ö. 428/1037), Hanefî mezhebinin görüşlerini ortaya koymak için yazdığı el-Muhtasar adlı Arapça eserin tercümesidir. Ne zaman ve kimin tarafından tercüme edildiği belli değildir. Eser yer yer Karahanlı Türkçesi özellikleri taşımakla birlikte, bazı Kıpçakça özellikler de ihtiva etmektedir. Ancak eser esas olarak Oğuz Türkçesinin XIII. yüzyıl öncesi özelliklerini yansıtmaktadır. Buna göre eser XII-XIII. yüzyıl arasında yazılmış görünmektedir. Karışık bir yapıya sahip görünen Kudûrî Tercümesi, dil yapısı bakımından Behcetü'l-hadâik ile birleşmektedir. Kudûrî Tercümesi, eski Türk edebî yazı dilinden, İslâmiyet sonrası Oğuz yazı diline geçiş basamağında bulunan bir eser olarak kabul edilmektedir.27

Feraiz Kitabı

Farsça yazılmış bir fıkıh kitabından Fakih Yakut Arslan tarafından Türkçeye tercüme edilmiş dinî muhtevalı bir eserdir. Adından da anlaşılacağı üzere fıkhın feraiz (miras dağıtımı) ile ilgili konularını ihtiva etmektedir. Tercüme tarihi belli olmamakla birlikte XIII. yüzyılda Anadolu'da yazıldığı tahmin edilmektedir. Eserin 743 (1343) yılında Miskin Abbas adında biri tarafından istinsah edilmiş bir nüshası Bibliotheque Nationale'deki Türkçe yazmalar bölümünde bulunmaktadır.28 Bünyesinde Doğu Türkçesi özellikleri ihtiva etmesi bakımından Behcetü'l-hadâik'la bir paralellik gösterir. Ancak Feraiz Kitabı'nda Eski Türk yazı dili ile birleşen özellikler daha azdır. Anadolu Bölgesi ile Orta Asya yazı dili arasındaki bağlantıya işaret eden eser, Şinasi Tekin tarafından yayımlanmıştır.29

Mevlânâ (1207-1273)

Türkistan'ın Belh şehrinde doğmuştur. Babası Harzemşahlar ülkesinin büyük âlim ve sûfîlerinden Sultânü'l-ulemâ Bahaeddin Veled, annesi ise Mü'mine Hatun'dur. Mevlânâ, devrinin tanınmış bir din ve tasavvuf bilgini

olan babasıyla birlikte, küçük yaşta Belh'ten ayrılmıştır. Aile bir müddet Hicaz ve Şam'da bulunduktan sonra Konya'ya yerleşmiştir. Mevlânâ, iyi bir tahsil görerek yetişmiş, sonra çevresinin ve şahsî özelliğinin sevkiyle tasavvuf yoluna girerek Mevlevîlik tarikatının kurucusu olmuştur. Böylece o, yalnız Anadolu tasavvuf edebiyatının değil, bütün mutasavvıf şairlerin en büyüğü olarak kabul edilmektedir.30

Mevlânâ, kendisi bir Türk olmasına rağmen, zamanındaki edebiyat dilinin Farsça olması sebebiyle eserlerini Farsça yazmıştır. Belli başlı eserleri Dîvân-ı Kebîr, Mesnevî, Fîhi Mâfîh, Mektûbât, Mecâlis-i Seb'a'dır.

Divan kasideler, gazeller, terci'ler,müstezadlar, rubailer ve başka şiirlerle tertiplenmiştir. Divan'daki pek çok

şiir Şems-i Tebrizî tarafından söylenmiş gibi, onun adını taşır. Bu yüzden Mevlânâ Divan'ını Dîvân-ı Şems-i Tebrîz diye adlandıranlar da olmuştur.31

Mesnevî, Mevlânâ'nın İslâm dünyasında bir mukaddes kitap saygısıyla tanınan ve sevilen eseridir. Fâilâtün fâilâtün fâilün vezniyle ve mesnevi tarzıyla yazılan bu eser, 25618 beyit hacmindedir.

Fîhi Mâfîh, Mevlânâ'nın, meclislerinde yaptığı sohbetlerin müridleri tarafından not edilmesiyle oluşturulmuş mensur bir eserdir. Kitapta 70'ten fazla sohbet yer almaktadır. Bunların esas konusu tasavvuftur. Bununla birlikte Mevlânâ bu sohbetlerinde, dinî, ahlâkî görüşlerini, inanışlarını, devrinin çeşitli sosyal konularını dile getirmiş ve kendisine yöneltilen sorulara inandırıcı cevaplar vermiştir.

Mektûbât, Mevlânâ'nın bir araya getirlen mektuplarından oluşmakadır. Mecalis-i Seba ise, Mevlânâ'nın yedi vaazını bir araya toplayan kitaptır.

Mevlânâ bütün eserlerini Farsça kaleme almıştır. Türkçe herhangi bir eseri yoktur. Ancak Farsça şiirlerinin arasında Türkçe sözlere de yer vermiş,

zaman zaman şiirleri arasında Türkçe mısralar sıralamış; bazen bir mısraın yarısını Farsça öteki yarısını Türkçe söylemiş, nitekim iki üç beyit tutarında küçük bir manzumecik meydana getirmiştir. Böylece o, Anadolu'da Türkçe şiir söyleyen ilk şahsiyet olmuştur.

Mevlânâ'nın şiirlerinde rastlanan Türkçe ibareler ve kelimeler, o dönemde Farsça yazan hemen her şairde görülen Türkçeden Farsçaya geçmiş kelimelerdir. Şiirlerinde rastlanan beyit sayısı 25, kelime sayısı ise 110 civarındadır. Mevlânâ'nın Divan'ında rastlanan Türkçe ve Türkçe-Farsça karışık beyitlerle, öteki eserlerinde görülen bir kısım Türkçe kelimeler bazı araştırıcılar tarafından yayımlanmıştır.32

Ahmed Fakih

XIII. yüzyılda Konya'da yaşadığı bilinen Ahmed Fakih'in hayatı hakkında kaynaklarda verilen bilgilerin çoğu, Mevlevî ve Bektaşî menkıbelerine dayanmaktadır. Bu bakımdan Eflâkî'nin Menâkıbü'l-ârifîn'i (yazılışı: 754/1358), Muhyiddin'in Hızırnâme'si (yazılışı: 880/1475), Seyyid Hârûn-ı Velî menakıbı ile Hacı Bektaş-ı Velî ve Hacım Sultan velâyetnâmelerindeki bilgiler, tamamen menkıbevî bir karakter taşır. Bu kaynaklardan yararlanarak Ahmed Fakih'i ve Çarhnâme adlı kaside biçimindeki manzumesini ilim âlemine ilk kez Fuat Köprülü tanıtmıştır.33

Ahmed Fakih hakkındaki en eski bilgileri Eflâkî vermektedir. Buna göre Ahmed Fakih, Horasan'dan gelerek Konya'ya yerleşmiş saf yürekli bir Türk'tür. Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled'in müridi olmuş, ondan fıkıh dersleri almış ve bu yüzden de kendisine “fakih” denmiştir. Bir gün Bahaeddin Veled'den Hidâye okurken, hocası öylesine derin hakikatlerden bahsetmiş ki, Ahmed Fakih onun ilmindeki büyüklük karşısında cezbeye kapılıp kitaplarını yakarak dağlara düşmüştür. Yıllarca cezbe halinde dağlarda dolaştıktan sonra, ancak Bahaeddin Veled'in ölümünü müteakip ((628/1230) Konya'ya gelmiş ve Dervâze-i Amed denilen yerde yaşamaya

başlamıştır. Burada türlü kerametler göstererek çok meşhur olmuştur. Henüz genç yaştaki Mevlânâ Celâleddin’e de büyük hürmet ve muhabbet gösteren Ahmed Fakih 618’de (1221) vefat etmiş ve cenaze namazını da Mevlânâ kıldırmıştır.34

Bahâeddin Veled’in 626’da (1228) Konya’ya geldiği ve 628’de (1230) de vefat ettiği düşünülecek olursa, Eflâkî’nin 618 olarak verdiği ölüm tarihi arasında bir çelişki bulunmaktadır. Eflâkî’nin verdiği tarih bir başka Ahmed Fakih’e ait olabilir. Nitekim son zamanlarda yapılan araştırmalarda, kişilikleri birbirlerine karıştırılmış Ahmed Fakih adını taşıyan birden fazla şahsiyetin bulunduğu ortaya konmuştur.35 Başbakanlık Arşivi’ndeki 881 (1476) yılına ait Karam Defteri’nde ise Ahmed Fakih’in ölüm tarihi 650 (1252) olarak zikredilmektedir.36 Mevlânâ’nın yaşadığı dönemle de paralellik gösteren bu tarihin, Ahmed Fakih’in ölüm yılı olarak değerlendirilmesi daha uygundur.

Ahmed Fakih adına kayıtlı iki eser bulunmaktadır. Bunlardan ilki Çarhnâme adıyla meşhur olan ve mefâîlün mefâîlün feûlün kalıbıyla kaside biçiminde yazılmış 100 beyitlik bir manzumedir. Asıl adı “Çarhnâme-i Ahmed Fakîh Der Bîvefâî-i Rûzigâr” olup, Eğridirli Hacı Kemal’in derlemiş olduğu Câmiü’n-nezâir adlı şiirler mecmuasında bulunmaktadır.37 Anadolu Türkçesinin en eski örneklerinden biri olarak kabul edilen bu eserinde Ahmed Fakih, dünyanın faniliğinden, dünya zevklerine kapılmamak gerektiğinden, kıyamet gününün dehşet ve korkusundan söz edip ölümü hatırlatmaktadır. Ayrıca dünyada ahiret için hazırlanmak gerektiğini söyleyerek sabırlı ve alçak gönüllü olmak gibi, bazı ahlâkî güzellikleri de telkin etmektedir. Nazım tekniği ve sanat değeri bakımından pek fazla önemli olmamakla birlikte dili açısından büyük değer taşımaktadır. Çarhnâme’yi önce Fuat Köprülü bulmuş ve ilim âlemine

tanıtmış, daha sonra da Mecdut Mansuroğlu dil özelliklerini de işleyerek eseri yayımlamıştır.38

Ahmed Fakih adına kayıtlı olan ikinci eser ise Kitâbu Evsâfı Mesâcidi’ş-şerîfe’dir. 339 beyit tutarındaki bu eser mefâîlün mefâîlün feûlün kalıbıyla ve mesnevi biçiminde yazılmıştır. Arada yer yer gazel tarzında kafiyelenmiş beyitler de vardır. Eserin sonundaki Kudüs hakkındaki övgüler ise hece ölçüsüyle kaleme alınmıştır. Bu eserinde Ahmed Fakih, hac intibalarını ve hac seyahati sırasında gezip gördüğü ve ziyaret ettiği Şam, Kudüs, Mekke, Medine gibi şehirleri ve buralardaki kutsal yerleri anlatmaktadır. Bilinen tek yazma nüshası British Museum’da (Or., nr. 9848, vr. 1b-21b) bulunan eseri Hasibe Mazıoğlu metin ve sözlük halinde yayımlamıştır.39

Bunlardan başka, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı’nda bir yazma içerisinde de (nr. 4453, vr. 83b-87b), Fakih mahlasıyla kayıtlı bazı şiirler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı Kitâbu Evsâfı Mesâcidi’ş-şerîfe içerisinde de yer almaktadır. Ancak bu şiirlerin dil bakımından XIV. yüzyıl ve daha sonraki dönemlere ait görünmeleri, onların XIII. yüzyılda yaşamış birine ait olmayacağını göstermektedir. Bu şiirlerin, XIV. yüzyılda veya daha sonra yaşamış ve aynı mahlası taşıyan başka şahıs/şahıslara ait olmaları da mümkündür.

Hoca Dehhânî

Horasan’dan gelip Konya’ya yerleşmiş olan Dehhânî’nin hayatı hakkında etraflı bilgi yoktur. I. Alâeddin Keykubad veya III. Alaeddin Keykubad zamanında yaşadığı tahmin edilmektedir. Yaşadığı yıllar tam olarak bilinmese de XIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı anlaşılmaktadır.40

Eldeki bilgilere göre Anadolu’da din dışı konularda eserler verip bu yolda kaside ve gazel söyleyen ilk şairin Dehhânî olduğu kabul edilmektedir.41 Bu bakımdan klasik Türk edebiyatının ilk örnekleri, Dehhânî’nin elimizdeki şiirleridir. Dehhânî adına kayıtlı biri kaside dokuzu gazel olmak üzere on şiir günümüze gelmiştir. Ancak sonradan gazellerden birinin Resmî adlı bir şaire, ikisinin de Kemal Paşazade’ye ait olduğu ileri sürülmüştür.42 Bu şiirlerde sade, akıcı ve canlı bir Türkçe kullanılmıştır. Dildeki bu akıcılık ve işleklik, Dehhânî’nin anlatımındaki sağlamlık ve oturmuşluk göz önünde bulundurulursa, onun bu yolda ilk olmadığı anlaşılır. Ayrıca kaynaklarda Dehhânî’nin, Sultan III. Alâeddin Kuykubad’ın emri ile onun adına 20.000 beyitlik Farsça bir Selçuklu Şehnamesi yazdığı da kayıtlıdır. Ne var ki bu eser daha sonra ele geçmemiştir. Dehhânî’nin şiirleri Mecdut Mansuroğlu ve Hikmet İlaydın tarafından yayımlanmıştır.43

XIII. yüzyılda bir taraftan aydınlara ve halk tabakasına hitap eden dinî-tasavvufî nitelikte bir edebiyat gelişirken, diğer taraftan halk edebiyatında da önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Daha önce bahsedilen Dânişmendnâme, Battalnâme gibi eserlerin yanı sıra, Türk nükteciliğinin ve mizah dehasının ustası Nasreddin Hoca’nın nükte ve fıkraları da bu devrin halk edebiyatı ürünleri arasında önemli bir yere sahiptir. Bu nükte ve fıkralar, zamanın geçmesiyle değerlerinden hiçbir şey kaybetmeyen, insanın sosyal ve psikolojik yapısını yansıtan, olayları güldürücü ve düşündürücü yönleriyle ele alan birer dil ve kültür anıtıdırlar. Bu nüktelerde Türk insanının zekâsı, dünya ve hayat görüşü, zevki, tecrübesi yaşamaktadır.

Sultan Veled

Sultan Veled, Mevlânâ’nın büyük oğludur. 623’te (1226) bugün Karaman denen Lârende’de doğmuştur. Sufi muhitinde yetişmiş, tasavvuf şevkini babasından ve Şems-i Tebrizî’den öğrenmiştir. Kuvvetli bir

medrese ve tarikat bilgisi edinmiştir. Mevlevîliğin ilk şeyhi Çelebi Hüsâmeddin'in vefatından sonra 684'ten (1285) itibaren Mevlevî tarikatının şeyhi olmuş ve ölümüne kadar (712/1312) bu önemli görevi ustalıkla başarmıştır.

Sultan Veled Mevlevîlik tarikatının nizamını koyup, tarikatın önce Konya ve çevresinde, sonra da belli başlı Anadolu şehirlerinde dergâhlar kurup gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

Hemen her alanda babasının izinde yürüyen Sultan Veled eserlerini Farsça yazmıştır. Farsça Divanı, İbtidanâme,Rebâbnâme, İntihânâme isimlerinde üç mesnevi ve Maârif adında bir de mensur eseri vardır.

Sultan Veled'in bu Farsça eserlerinin içinde bazen gazel şekliyle, bazen de mesnevi biçiminde söylenmiş Türkçe beyitler bulunmaktadır. Bunlar konuları bakımından Farsça manzumelerinden ayrılmayan, dinî tasavvufî, ahlâkî akidelerle, babasının şöhretini Türk halkı arasında yaymak için yazılmış şiirlerdir. Bu Türkçe beyitlerin Türk dili tarihi bakımından değeri oldukça fazladır.

Sultan Veled'in bugüne kadar tesbit edilebilen Türkçe beyitlerinin sayısı 367'dir. Bunların 76 tanesi İbtidanâme'de (690/1291), 162 tanesi Rebâbnâme'de (700/1301), 129 beyit ise Divan'ında bulunmaktadır. Divan'ındaki bu manzumelerden 28 tanesi tamamen Tükçe, ötekiler ise Türkçe-Farsça mülemma şeklindedir. Mecdut Mansuroğlu Sultan Veled'in Türkçe şiirlerini dil incelemeleri, transkripsiyonlu metinleri, sözlük ve tıpkı basımlarıyla birlikte Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1958).

Gerek Mevlânâ'da gerekse oğlu Sultan Veled'de Türkçe, bazı kelime ve beyitlerden ibaret dağınık ifadeler şeklinde kendini göstermektedir. Ancak bu dağınık beyit ve mısraların daha sonra gelenlere birer öncülük görevi yaptığı da muhakkaktır.

Şeyyad Hamza

Eski Anadolu Türkçesinin önde gelen şairlerinden olan Şeyyad Hamza'nın hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. Bursalı Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) başlayıp oğlu Abdullah Çelebi'nin tamamladığı Letâif'te anlatılan iki fıkrada Nasreddin Hoca ile konuşturulmasına ve Akşehir Mezarlığı'nda Şeyyad Hamza'nın kızı Aslı Hatun'a ait bir mezar kitabesinin bulunmasına44 bakılarak onun Nasreddin Hoca ile çağdaş olup Akşehir ve çevresinde yaşamış olabileceği ileri sürülmüştür.

Şeyyad Hamza'yı ilk kez ilim âlemine tanıtan Fuat Köprülü onun hakkında şu bilgileri vermektedir: "Şeyyad Hamza Hicrî yedinci asırda yetişmiş, mesleğini halk arasında neşr ve talimle uğraşan sûfî bir halk şairi olup bâtınî mezhebe sahip babalardan biridir. Câmiunnezâir'de şiiri bulunduğuna göre eserleri ve hatırası kısmen onuncu asra kadar yaşamıştır. Aruz vezninden ziyade hece vezni ve halk lisanıyla tasavvufî, ahlâkî manzumeler yazdığı muhakkaktır, fakat eserleri kaybolmuş olmalıdır. Yunus Emre'nin manevî şahsiyetinin teşekkülünde şüphesiz medhaldardır. Yedinci asır Anadolu şairleri arasında, mutasavvıf halk şairi olmak itibariyle, bilhassa edebiyat tarihimiz bakımından hiç ihmal edilemeyecek bir mevkie sahiptir. İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde onun sair bazı manzumeleri ele geçebilir."45

Köprülü, Şeyyad Hamza'yı koyu bir bâtınî olarak tanıtmışsa da, şairin sonradan bulunan ve yayımlanan şiirlerinden, özellikle naatlarından bir Sünnî olduğu açıkça anlaşılmıştır. Ancak, başta tezkireler olmak üzere, eski kaynakların hiçbirinde şair hakkında bilgi bulunmaması, Köprülü'nün tahminî olarak verdiği bilgilerin hiç tartışılmadan doğru olarak kabul edilmesine sebep olmuştur.

Kızı Aslı Hatun’a ait mezar taşlarını bulan Rıfkı Melul Meriç, kitabedeki 749 (1348) yılına bakarak aradaki zaman farkı dolayısıyla, XIV. yüzyılda vefat eden kişinin XIII. yüzyılda yaşadığı kabul edilen bir kimsenin kızı olmasını tereddütle karşılar.46 Fakat elinde başka delil olmadığından kesin bir şey söyleyemez. Ancak son yıllarda yapılan araştırmalarda, Şeyyad Hamza’ya ait yeni şiirlerin ortaya çıkmasıyla edinilen bilgiler ışığında, onun 1348 yılında hayatta olduğu, en iyimser tahminle XIII. yüzyılın son çeyreği ile XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğu kesinlik kazanmıştır.47

Eserleri: 1. Münferit Şiirler. Şeyyad Hamza’nın ele geçen şiirlerinde, ikisi hariç, dinî ve tasavvufî düşünceler ağır basmaktadır. Hemen hemen bütün şiirlerine hâkim olan konu, dünyanın faniliği ve ölüm temalarıdır. Ecelin hükümdar, zengin fakir, güzel çirkin demeden herkes için mukadder olduğuna dikkat çeken şair, devlet, varlık güzellik gibi geçici şeylerle gururlanmamayı ve bir viraneden ibaret olan şu dünyada gaflet uykusundan uyanıp Kur’an’a sarılmayı tavsiye eder. Şeyyad Hamza’nın bu zamana kadar 15 manzumesi bulunmuş ve bunlar ayrı kişiler tarafından farklı yerlerde yayımlanmıştır.48

2. Dâstân-ı Sultan Mahmud. “Fâilâtün fâilâtün fâilün” vezniyle yazılmış 79 beyitlik bir mesnevidir. Düşünce ve ifade gücü bakımından şairin olgunluk çağına ait olduğu tahmin edilebilir.

Münazara ve nasihatname türünden sayılabilecek olan bu küçük eser, klasik mesnevi tertibine uygun olarak kaleme alınmıştır. İki bölüm halinde değerlendirilebilecek olan mesnevinin birinci bölümünde Şeyyad Hamza, zenginlik ve yoksulluğu karşılaştırmış; ikinci bölümde ise nefsin zararlarını, zenginliğin insanı azdırması gibi hususları işleyerek dünyanın faniliğinden ve Tanrı’ya kavuşmak için nefsi öldürmek gerektiğinden bahsetmiştir. Bunu yaparken de Sultan Mahmud gibi kudretli bir hükümdarla yoksul bir

dervişi, diğer bir ifadeyle madde ile manayı karşılaştırarak nefsine hükmetmesini bilen dervişi, varlık ve ihtişam içindeki sultandan üstün göstermeye çalışmıştır. Dâstân-ı Sultan Mahmud Sadettin Buluç tarafından metin ve sözlük halinde yayımlanmıştır.49

3. Yusuf u Züleyha. Anadolu sahasında Yûsuf u Züleyha hikâyesi ilk önce Şeyyad Hamza tarafından kaleme alınmıştır. Aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilât" vezniyle yazılmış olan eserin tam adı "Destân-ı Yûsuf aleyhi's-selâm ve hâzâ ahsenü'l-kasasi'l-mübârek" şeklinde olup 1529 beyitten meydana gelmektedir. Şeyyad Hamza eserini meydana getirirken, esas olarak Kur'an-ı Kerîm'de Yûsuf suresinde anlatılan kıssaya sadık kalmakla birlikte, daha önce yazılmış olan Ali'nin Kıssa-i Yusuf'undan da yararlanmıştır.

Klasik mesnevi tertibine uygun olarak meydana getirilen Yûsuf u Züleyha'da dokuz beyit tutan besmele, tevhid, münacaat ile, üç beyitlik naattan sonra

Bundan soñra imdi añla söz yatın

Nicedür aydam Yûsuf hikâyetin (s. 1)

beytiyle esas konuya girilir. Eserde yer yer "nükte" başlığı altında, doğrudan doğruya konu ile ilgili olmayan bazı nasihatler de vardır. Ayrıca okuyucu sık sık salavat getirmeye davet edilmektedir. Bu yönüyle Yûsuf u Züleyha'nın meclislerde okunan bir kitap niteliği taşıdığı söylenebilir. Oldukça sade ve pürüzsüz bir dile sahip olan eser, Eski Anadolu Türkçesinin ses ve şekil özelliklerini geniş ölçüde yansıtması bakımından büyük değer taşımaktadır.

Yûsuf u Züleyha'nın bu gün Raif Yelkenci nüshası olarak da tanınan ve Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'nde bulunan, 103 sayfadan ibaret olup 952'de (1545) Abdurrahim ibn Kâsım ibn Hasan tarafından istinsah edilmiş tek nüshası bilinmektedir. Yazmada gerek vezin gerek imlâ bakımından pek çok aksaklık ve yanlışlıklar mevcuttur. Bunlardan bir kısmının müstensihe

ait olduğu düşünülebilirse de, bir kısmının da Türkçe kelimeleri aruza uydurmaya çalışan müellife ait olduğu söylenebilir. Dehri Dilçin bu nüshayı Latin harflerine çevirerek tıpkı basım ve küçük bir sözlük ilâvesiyle yayımlamıştır.50

Edebiyatımızda Yûsuf u Züleyha hikâyesi Şeyyad Hamza'nın dışında daha pek çok yazar tarafından da ele alınıp işlenmiştir.51

Yunus Emre

Türk milletinin yetiştirdiği en büyük şairlerden biri olmasına rağmen hayatı hakkında yeterli bilgi mevcut değildir. Bu durum biraz da hayatının efsaneleşmiş ol

masından kaynaklanmaktadır. Onun destanî hayatı Hacı Bektaş-ı Velî Vilâyetnâmesi'nde şöyle anlatılmaktadır:

Hacı Bektaş-ı Velî Horasan diyarından Rûm'a (Anadolu) gelip yerleştikten sonra velîliği ve kerametleri etrafa yayıldı. Her taraftan mürit ve muhipler gelmeye, büyük meclisler kurulmaya başlandı. Fakir halli kimseler gelir, nasip alır giderlerdi. O zaman Sivrihisar'ın şimal tarafında Sarıköy denilen yerde Yunus derler bir kimse var idi. Gayet fakir halli olup ekincilik ederdi. Bir vakit kıtlık oldu, ekinden bir nesne hasıl olmadı. Yunus, erenlerin bu güzel vasfını işitti. Hiç kimsenin bu kapıdan boş dönmemesi dolayısıyla bir bahane ile gidip kifaf edecek kadar bir şeyler istemeyi düşündü. Eli boş gitmemek için öküzüne dağdan alıç yükleyip Sulucakarahöyük'e doğru yola koyuldu.

Karahöyük'e varınca, Hacı Bektaş-ı Velî huzuruna çıktı, armağanını sunup "Ben fakir bir kimseyim, bu yıl ekinimden bir nesne alamadım, ümiddir ki şu yemişi kabul edip karşılığında buğday veresiniz, aşkınıza kifaf edelim" dedi. Hacı Bektaş-ı Velî "Öyle olsun" diyerek abdallara işaret etti, alıcı alıp paylaşıp yediler. Yunus birkaç gün orada eğlendi. Gidecek olunca, Hacı Bektaş'a haber verdiler. O da, "Sorun bakalım ne ister, buğday

mı, nefes mi verelim?” dedi. Sordular, Yunus “Ben nefesi neyleyeyim, bana buğday gerek” diye cevap verdi. Yunus’un cevabını Hacı Bektaş’a bildirdiler. Hünkâr “Varın Yunus’a söyleyin, alıcının her tanesi için bir (iki) nefes verelim” buyurdu. Yunus dedi ki: “Ehl ü ayalim var, nefes karın doyurmaz. Lutfederlerse buğday versinler, kifaf edelim”. Bu sözü Hacı Bektaş’a arz eylediler. Bu defa “Varın söyleyin, alıcının her çekirdeği başına on nefes verelim” dedi. Yunus bu söze karşılık yine “Ben nefesi neyleyeyim. Çoluğum çocuğum var, bana buğday gerek” diye ısrar etti, razı olmadı. Hacı Bektaş dilediği kadar buğday verilmesini emretti, öküzüne yüklediler.

Yunus veda edip yola koyuldu. Köyün aşağı ucunda olan hamamın öte başındaki yokuşu çıkınca aklı başına geldi, şöyle düşündü: “Vilâyet erine vardım, bana nefes sundular, alıcımın her çekirdeği başına on nefes verdiler, kail olmadım. Ne olmayacak iş ettim, gafil oldum. İmdi buğday bir nice gün içinde tükenür, nefes ise ölünceye dek tükenmez, o nasipten mahrum kaldum. Geri döneyim, erenlerin eşiğine varayım, ola ki himmet ettikleri nasibi vereler.” Yunus dönüp tekkeye geldi. Buğdayı öküzün arkasından indirdi. Halifeler bu hali görüp Yunus’a “Niçün geri geldün? ” diye sordular. Yunus “Bana buğday gerekmez, o himmet olunan nasibi versinler” dedi. Yunus’un ahvali Hacı Bektaş’a arz edildi. Hacı Bektaş buyurdu ki “O iş şimden sonra olmaz, biz o kilidin anahtarını Tapduk Emre’ye verdik, varsın nasibini ondan alsın.”

Yunus’a bunu duyurdular. Bu söz üzerine Yunus yola koyuldu, Tapduk Emre’ye geldi. Hacı Bektaş’ın selâmını söyledi, vaki olan hali anlattı. Tapduk Emre “Safa geldin, halin bize malum olmuştu. Hizmet et, yemek getir, nasibini al” dedi. Yunus dedi ki: “Ne hizmet varsa yapalum.”

Tapduk’un tekkesinin ardında dağ vardı. Tapduk, Yunus’u dağdan odun getirme hizmetine koştu. Yunus her gün dağdan odun getirir oldu. Odunu

sırtına vurup getirirdi, amma yaşını ve eğrisini kesmezdi. “Erenler meydanına eğri yakışmaz” derdi. Tam kırk yıl bu hizmeti gördü.

Günlerden bir gün Anadolu (Rum) erenleri Tapduk Emre’nin tekkesine geldiler. Büyük topluluk oldu, meclis kuruldu. O mecliste Yûnus-ı Gûyende derler bir kimse vardı. Yunus da orada idi. Tapduk Emre cezbelenip hallenince Gûyende’ye “Yûnus söyle” dedi. Gûyende işitmedi. Tekrar “Yûnus, şevkimiz var, sohbet eyle, işitelim” dedi. Gûyende yine işitmedi. Üçüncüsünde de Yûnus-ı Gûyende’den haber çıkmayınca, bu sefer ikinci Yunus’a (bizim Yunus) dönüp “Yunus vakit oldu, o hazinenin kilidini açtık, nasibini alıverdin. Sen söyle, bu mecliste sohbet eyle. Hünkâr varlığının nefesi yerine geldi” dedi. Yunus’un gönlü açıldı, gözlerinden perde kalktı, şevk denizine düştü.

Ağzını açıp inci ve cevahir saçtı. İlâhî hakikatlerin sırlarından, inceliklerinden öyle bir sohbet eyledi ki işitenler hayran kaldılar. Sonra o ne söylediyse hepsini kaleme aldılar. Muteber bir divan oldu. Hâlâ mezarı Sivrihisar civarında doğduğu yere yakındır.52

Bektaşî Vilâyetnâmesi’nde Tapduk Emre hakkında şöyle bir menkıbe yer almaktadır. O zamanlar Anadolu’da adına Emre derler, kuvvetli bir er vardı.

Hacı Bektaş Rum ülkesine (Anadolu) geldiği zamanlar erenler onu ziyaret etmek, huzuruna varmak istediler. Emre’ye “Siz dahi bizimle geliniz” diye teklif ettiler. Emre gelmedi. “Niçin gelmezsiniz? ” diye sorulunca dedi ki: “Erenlere dost divanında nasip bahşolunduğu zaman Hacı Bektaş Hünkâr adlı bir kimseyi görmedik ve işitmedik.” Emre’nin bu sözünü Hacı Bektaş’a bildirdiler. Hacı Bektaş ibrikdarı Sarı İsmail’i gönderip Emre’yi yanına çağırttı. Emre gelince, Hacı Bektaş ona “Dost meclisinde erenlere nasip bahşeden elin nişanı nedir? ” diye sordu. Emre “Yeşil perde altından bir kişi çıkıp cümle erenlere nasip ve kısmet

bahşeyledi. O elin ayasında latif, nuranî, yeşil bir ben bulunduğunu gördüm” cevabını verdi. Hacı Bektaş “O eli görsen tanır mısın? ” dedi. Emre şöyle karşılık verdi: “Niçin bilmeyeyim? ” Bunun üzerine Hacı Bektaş, elini açıp Emre’ye gösterdi. Emre Hacı Bektaş’ın elindeki yeşil, nuranî beni görünce “Tapduk (bulduk) hünkârım, tapduk” diye üç kere ikrar eyledi. Yerinden kalkıp kapının eşiğinin yanına gitti. Özür niyaz edip başından tacını çıkardı. Hacı Bektaş’ın önüne koydu. Hacı Bektaş tekbir edip ta

cını başına giydirdi. Dua ve gülbank eyledi. Emre, Hacı Bektaş’ın elini öpüp kendi yerine geldi. Bundan sonra adı Tapduk Emre oldu.53

Yunus Emre hakkında anlatılan ve bir kısmı kitaplara da geçen menkıbelerden bazıları da şöyledir.

Yunus Tapduk’a otuz yıl sadakatle hizmet etti. Odun taşımaktan sırtı yara oldu. Fakat kimseye belli etmedi. Şeyhi onu severdi. Bu öbür dervişlere ağır geldi. Şeyhin kızını seviyor da onun için bu ağır hizmete katlanıyor, dediler. Bu dedikoduyu Tapduk’a duyurdular. Tapduk, Yunus’un halini bilirdi. Onları doğru yola getirmek, şüphelerini gidermek için bir gün Yunus’a hep düzgün odun getirmesinin sebebini sordu. Yunus “Doğru olmayan, bu kapıya lâyık değildir” diye cevap verdi. Tapduk “Söyle Yunus’um söyle” dedi. Yunus bu nefesin bereketiyle şair oldu. Sonra Tapduk, ihvan yalancı olmasınlar, utanmasınlar diye kızını da Yunus’a verdi. Bu kız Kur’an okurken akan sular durur, dinlerdi.54

Yunus Tapduk’a otuz yıl hizmet etti; fakat kendisine bâtın âleminden bir şey açılmamıştı. O da kaçıp dağlara, kırlara düştü. Bir gün bir mağarada yedi ere rastladı, onlarla arkadaş oldu. Her gece onlardan biri dua eder, duası bereketiyle bir sofra yemek gelirdi. Nöbet Yunus’a geldi, o da dua etti: “Yarabbi, benim yüzümü kara çıkarma, onlar kimin hürmetine dua ediyorlarsa, onun hürmetine beni utandırma” dedi. O gece iki sofra yemek

geldi. Yunus'a "Kimin yüzü suyu hürmetine dua ettin? " diye sordular. Önce siz söyleyin, dedi. Onlar "Biz Tapduk Emre'nin kapısında otuz sene hizmet eden erin hürmetine dua ederiz." Dediler. Yunus bunu duyunca hemen geri döndü ve doğru gelip Ana Bacı'ya sığındı. "Aman beni bağışlat" dedi.55

Ana Bacı dedi ki: "Tapduk sabah namazına abdest almak için çıkar. Kapı eşiğine yat. Üstüne basınca 'Bu kim?' diye sorar. Ben 'Yunus' derim. 'Hangi Yunus?' derse bil ki gönlünden çıkmışsın. 'Bizim Yunus mu?' derse ayaklarına kapan, kendini bağışlat". Yunus, Ana Bacı'nın dediği gibi eşiğe yattı. Tapduk Emre'nin gözleri görmezdi. Ana Bacı koluna girer, abdest almaya götürürdü. O sabah gene götürürken ayağı Yunus'a değdi. "Bu kim?" diye sordu. Ana Bacı "Yunus" dedi. Tapduk "Bizim Yunus mu? " deyince Yunus Tapduk'un ayaklarına kapanıp suçunu bağışlattı.56

Yunus Emre hakkında anlatılan menkıbelerden biri de onun şiirleriyle ilgilidir. Bu rivayete göre Yunus üç bin şiir söylemiş. Bunlar bir divan halinde toplanmış. Bu divan Molla Kasım adlı mutaassıp bir hocanın eline geçmiş. Molla Kasım bir su kenarında oturup divanı okumaya başlamış. Şeriata uygun görmediklerini okudukça yakmış. Bu şekilde şiirlerden bin tanesini yakınca usanmış, bin tanesini de suya atmış. Üçüncü bine başlayınca

Derviş Yunus bu sözi eğri büğrü söyleme

Seni sigaya çeker bir Molla Kasım gelir

beytine rastlayınca Yunus'un kerametine inanmış, erenlerden olduğunu anlamış, divanı öpüp başına koymuş. Ne çare ki elde bin şiir kalmış. Yunus'un o yakılan bin şiirini gökte melekler, denize atılan bin tanesini balıklar, kalan bin şiirini de insanlar okumaktadır.57

Yunus feyiz alamadım diye şeyhinden kaçtıktan sonra, karşılaştığı dervişlerle başından geçen macera üzerine kendi mertebesini anlamış,

şeyhinin büyüklüğünü tasdik ederek dergâha dönmüş ve eşiğe yatarak kendini affettirmişti. Fakat Tapduk "Mertebeni öğrendin, artık burada duramazsın. Asâmı attığım yere gider, orada ruhunu teslim edersin" demiş ve asâsını atmış. Yunus bu asâyı tam beş yıl aramış. Sonunda Sarıköy'de bulmuş, orada ölmüş (halk rivayeti).

Köstendilli Süleyman Efendi'nin Bahrü'l-velâye isimli eserinde de şöyle bir rivayet anlatılır: "Mevlânâ demişdir ki,'ilâhî menzillerden her hangisine vardıysam, bir Türkmen kocasının izini önümde buldum ve onu geçemedim.' Bundan muradları Yunus Emre'dir" (vr. 143b).

Yunus Emre hakkında bunlara benzer daha birçok menkıbe ve destan mevcuttur. Onun bu destanî hayatının halk muhayyilesinde canlı ve zengin biçimde yaşamasına karşılık, delillere dayanan gerçek hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir.

Yunus Emre Risâletü'n-nushiyye adlı eserinin sonundaki "Söze tarih yedi yüz yidi-y-idi/Yunus canı bu yolda fidi-y-idi"58 beytiyle eserini 707 (1307-1308) yılında yazdığını ifade etmektedir. Bu eser Yunus'un olgunluk dönemine ait olduğuna göre buradan onun yaşadığı çağ hakkında bazı ip uçları yakalamak mümkündür.

Yunus'un doğum tarihi ve yaşadığı ile ilgili olarak kaynaklarda farklı görüşler ileri sürülmüştür.59 Kaynaklardan bazıları onu Yıldırım devri (1389-1403) şairlerinden olarak gösterirken60, bazıları da Yunus'un Orhan Bey ile I. Murad devirlerini idrak ettiğini kaydetmektedirler.61 Ancak son zamanlarda Adnan Erzi tarafından Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bir mecmuada bulunan ve "Vefât-ı Yunus Emre, sene 720, müddet-i ömr 82" kaydını taşıyan bir belgeden62 şairin 638 (1240-1241) yılında doğduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca onun şiirlerinde de bu tarihlerin doğru olduğunu gösteren beyitlere rastlamak mümkündür:

Mevlânâ Hüdâvendigâr bize nazar kılalı

Anun görklü nazarı gönlümüz aynasıdur

...

Mevlânâ sohbetinde sâz ile sohbet oldı

Ârif ma‘niye taldı kim biledür ferişte

Fakih Ahmet Kutbüddn Sultan Seyyid Necmüddin

Mevlâna Celâlüddin ol kutb-ı cihan kanı

Bu ifadelerden onun Mevlâna'nın sohbetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın 1273'te vefat ettiği dikkate alınırsa, Yunus'un bu sırada 33 yaşında olduğu ortaya çıkmaktadır. Yunus'un şiirlerinde zikri geçen bu şahsiyetlerin hemen hepsi XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşamışlardır. Böylece Yunus'un da aynı dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda, onun Orhan Gazi (1324-1360) ve Yıldırım Bayezid (1389-1402) devirlerinde yaşadığı şeklindeki ifadeler gerçeği yansıtmamaktadır.

Yunus Emre'nin nereli olduğu, nelerle uğraştığı, nerelerde bulunduğu hususları da aydınlatılmış değildir. Bu konularda rivayetlere dayanan görüşler ise tutarsızdır. Bektaşî menakıbnâmelerinde Yunus'un Sivrihisar'ın yakınındaki Sarıköy'de doğduğu ve orada öldüğü zikredilmektedir.63 Fuat Köprülü de Bektaşî kayıtlarının doğru olduğunu ifade etmektedir.64 Son zamanlarda bulunan bazı vesikalara göre Yunus Emre Karamanlı'dır ve Horasan'dan gelen İsmail Hacı cemaati mensuplarından olup Karamanoğlu İbrahim Bey'den bir yer satın almıştır.65 Bu durumda Yunus Emre'nin kesin olarak nereli olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Yunus Emre'nin ne işle uğraştığı hususu da pek bilinmemektedir. Karamanlı olduğunu söyleyenler, onun sürü besleyip sattığını ifade ederken, Sarıköy'den olduğunu söyleyenler ise çiftçilikle uğraştığını belirtmektedirler. Hayvancılıkla uğraşmanın çiftçilik yapmaya bir engel

teşkil etmeyeceği düşünülürse, Yunus'un her iki işle de uğraşmış olabileceği ihtimal dahilindedir.

İki kişi söyleşür Yunus'u görem diyü

Biri eydür ben gördüm bir âşık kocayımış

Bunda dahı virdün bize ogul u kız çift ü halâl

Andan dahı geçdi arzum benüm âhum dîdâr içün

gibi şiirlerinden uzun bir ömür sürdüğü ve evli olduğu anlaşılan Yunus Emre'nin ölüm yeri ve mezarı da hâlâ tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Bugün Anadolu'nun pek çok yerinde Yunus'a ait olduğu söylenen türbe ve mezarlar vardır: Bursa, Bolu, Eğridir, Erzurum (Tuzcu köyü), Keçiborlu, Aksaray, Bandırma, Sandıklı, Karaman, Sarıköy. Esasen bunlar mezar değil makamdır. Türk halkı kendi sesi saydığı ve bağrına bastığı Yunus için makamlar meydana getirerek onun millete mal olduğunu ve milletin kalbinde yattığını anlatmak istemiştir. Bunlar içerisinde Sarıköy'deki mezar, halk arasındaki inanışa ve bazı eski kaynaklardaki kayıtlara dayanılarak66 kesin olmamakla beraber Yunus'un gerçek mezarı kabul edilmektedir.67

Yunus Emre'nin şiirlerinden iyi bir tahsil gördüğü, Arapça ve Farsça'yı bildiği, tefsir, hadis, İslâm tarihi gibi dinî ilimleri okuduğu anlaşılmaktadır. Onun Kur'an'ı anlayacak kadar Arapça'ya vâkıf olması, Sâdî'den ve Mevlânâ'dan tercüme yapacak kadar Farsça öğrenmiş bulunması, İslâmî ilimleri ve tasavvufî gerçekleri bilmesi, devrindeki medrese tahsilini tamamlamış olmasından mı, yoksa sözlü bir kültürden mi kaynaklanmaktadır? Bu sorular tam olarak cevaplanmasa da Yunus'un bir öğrenimden geçtiği muhakkaktır. Nitekim şu şiirler bunun açık bir ifadesidir:

Mescidde medresede çok ibâdet eyledüm

Işk odına yanuban andan hâsıla geldüm

...

Benüm gibi mücrim kul var iste bir dahı bul

Dilümde ilm ü usûl dilegüm dünyâ sever

O devrin en önemli ilim ve kültür merkezinin Konya olması, Yunus'un şiirlerinde birkaç yerde Konya adının geçmesi ve Mevlânâ ile görüşüp onun "görklü nazarından" feyiz aldığını söylemesi, tahsil merkezinin Konya olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte Yunus'un:

Ne ilmüm var ne tâatüm ne gücüm var ne tâkatüm

Meger senün inâyetün ide yüzüm ak çalabum

...

Yirde gökde bu ışk ile ışkdan gelür her söz dile

Bîçâre Yufnus ne bile ne kara okıdı ne ak

gibi bazı şiirlerine dayanılarak onun ümmî olduğu fikri ileri sürülmüştür. Bu husus, daha ziyade Yunus'un ilâhî bir ilhamla şiir söylemiş olmasından kaynaklanmaktadır, yoksa onun bilgisizliğinden, cahilliğinden değil. Medresede okuyan, dilinde "ilm ü usul" olduğunu söyleyen, şiirlerinde ayet ve hadislere telmihler yapan bir kişinin cahil ve ümmî olduğunu söylemek mantığa aykırıdır. Yunus'un burada üzerinde durduğu ilim, insanı Hakk'a ve hakikate ulaştıran marifet bilgisidir, zahirî ilim değildir. Tasavvufta olduğu gibi, büyük bir mutasavvıf olan Yunus'a göre de gerçeğe zahirî bilgiyle değil, ancak irfanla ve aşkla erişilir. Ona göre insanı manevî olgunluğa yüceltmeyen ilimden uzak durmak gerekir. Zira okumaktan, ilim tahsil etmekten maksat Hakk'ı tanımaktır: "Okumaktan mâna ne kişi Hakk'ı bilmektir./Çün okudun bilmezsin ya nice okumaktır." Hakk'ı tanımak ise ilimle birlikte ona dayalı olarak elde edilen irfanla mümkündür. İrfan ise görgü, duygu ve zekâ ile kazanılan bir sezgi gücüdür. Bu güce ise sevgi yoluyla erişilir. Yunus'un üzerinde durduğu husus da

tekkede kazanılan irfan gücünün medresede elde edilen zahirî bilgiden daha üstün olduğudur.

Yunus'un bazı şiirlerinden birçok şehri ve ili dolaştığı ortaya çıkmaktadır:

Gezdüm Urum ile Şam'ı yukarı illeri kamu
Çok istedüm bulımadum şöyle garib bencileyin
İndik Rum'a kışladık çok hayr u şer işledük
Uş bahar oldı girü göçdük elhamdülillah
...
Kayseri Tebriz ü Sivas Nahcıvan u Maraş Şiraz
Gönül sana Bağdad yakın âlemlere divandasın

Bu beyitlerden onun duran ve oturan değil, koşan, arayan, gezen, seyreden bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Yunus'un Urum'u, Şamı'ı, yukarı illeri (Azerbaycan), Kayseri, Tebriz, Sivas, Nahçıvan, Maraş ve Şiraz'ı hangi maksatla dolaştığı belli değildir. Buraları belki tahsil, belki de gönül erlerini ziyaret maksadıyla dolaşmıştır. Belki de buralara hiç gitmeyip, görmek istediği yerlerin isimlerini zikretmiştir. Ancak şiirlerindeki güçlü hasret teması göz önünde bulundurulursa bu yerleri gezmiş olduğu söylenebilir.

Tasavvufun inceliklerini sade ve basit bir dille, hiçbir dar kalıp içerisine düşmeden, İslâmî ölçülere uygun olarak ifade eden Yunus Emre'nin, herhangi bir tarikata veya şeyhe bağlılığı üzerinde de çok durulmuştur. Bektaşîler, Kâdirîler, Halvetîler, Mevlevîler gibi birçok tarikat onu kendilerine mal etmeye çalışarak ona sahip çıkmak istemişlerdir. Özellikle Bektaşî menakıbnâmelerindeki kayıtlara dayanılarak Yunus bir Bektaşî olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Halbuki bu kayıtlar sadece halk rivayetlerinin toplanmasından oluşan efsanevî bilgilerdir. Bunların

doğruluğu başka kaynaklarla desteklenmiş değildir. Ayrıca Yunus hiçbir şiirinde Bektaşîlik'ten bahsetmediği gibi, divanında Hacı Bektaş-ı Velî'nin zikri de geçmemektedir. Yalnız divanda yer alan

Yunus'a Tapduğ u Saltuğ u Barak'dandur nasîb

Çün gönülden cûş kıldı ben nice penhân olam (vr. 140a)

beytinden hareketle, Yunus'un tarikat zincirinin Tapduk'a, Tapduk'un Barak Baba'ya, Barak Baba'nın Sarı Saltuk'a bağlanması, Barak Baba ile Tapduk Emre'nin de Vilayetnâme'de (s. 81-90) Hacı Bektaş'ın halifesi gösterilmesine dayanılarak Yunus'un Bektaşî olduğu söylenmektedir. Ayrıca Yunus Emre'nin şiirlerinde dile getirdiği fikirlerle, Hacı Bektaş'ın düşünceleri arasındaki paralelliğe bakarak Yunus ile Hacı Bekşaş-ı Velî arasında kurulmuş samimi ilişkilerden de söz edilmektedir.68 Yunus, şiirlerinde Hacı Bektaş'tan bahsetmemesine karşılık Mevlânâ'dan birkaç defa bahsetmektedir. Buradan onun zikren Mevlânâ'ya bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak kesin olarak Mevlevî'dir denilebilmesi için bu hususu aydınlatan yeni bilgilere ihtiyaç vardır.

Esasen devrinin bütün İslâmî uyanış ve davranışlarını aynı sevgi ile kucaklamış olan Yunus Emre'yi, belli bir tarikatın müntesibi saymak, bazı araştırmacıların söylediği gibi onun enginliğini azaltmak, daraltmak demektir.69 Bu bakımdan bütün tarikatlar onu kendinden saymışlar ve şiirlerini kendi sesleri olarak terennüm etmişlerdir. Yunus'u bir tarikata veya bir şeyhe bağlı olmaktan ziyade, kendine has bir düşünce yapısı bulunan tarikatlar üstü bir velî-şair olarak değerlendirmek daha doğrudur.

Yunus'un şeyhi olarak gösterilen Tapduk'un kişiliği de meçhuldür. Varlığı sadece Yunus Emre'nin şiirleriyle ortaya çıkan ve başka kaynaklarda adı geçmeyen, hiçbir müridi, eseri, şiiri ve hayatı ile ilgili bilgi bulunmayan bu Tapduk kimdir? Yunus'u Bektaşî kabul edenlerce Tapduk, Yunus'un şeyhi ve mürşididir. Bunun sebebi Tapduk isminin, Yunus'un şiirlerinde çok

geçmesidir. Ayrıca efsanede de Yunus-Tapduk-Hacı Bektaş münasebetinin mevcudiyeti, onun bir şeyh ya da mürşid olarak düşünülmesine sebep olmuştur. Oysa ki Yunus'un şiirlerinde geçen Tapduk isminin bir insana mı, yoksa doğrudan doğruya ilâhî varlık olan Cenâb-ı Hakk'a mı delâlet ettiği hususu tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Tapmak kelimesinin "bulmak; ibadet etmek, hizmet etmek, kulluk etmek" anlamından hareket eden araştırmacılar şiirlerinde geçen Tapduğumuz veya Tapduk ibaresinin doğrudan doğruya Cenâb-ı Hakk'ı ifade ettiğini belirterek, ibareyi "Tanrımız, Rabbimiz" anlamıyla yorumlamışlardır. 70 Onu bir şeyh ve mürşid olarak kabul edenler ise, bir mutasavvıfın ancak bir mürşid-i kâmil kontrolünde yetişebileceği noktasından hareket etmektedirler.71

Büyük bir mutasavvıf şair olan Yunus Emre'nin şiirlerinin konusunu meydana getiren en önemli unsurlar sevgi, aşk ve ahlâkî değerlerdir. Yunus bütün şiirlerinde hiçbir sanat endişesi taşımadan, samimi ve içten bir terennümle, halkın anlayabileceği bir sadelik içinde ilâhî aşkı, İslâm'ın ahlâk kaidelerini ifade etmiştir. Şiirlerinde vahdet-i vücûd felsefesini işleyen Yunus, bu görüşü edebiyatımızda en güzel ifade eden şairdir denilebilir. Mutasavvıflara göre vücûd (varlık) tektir. O da vücûd-ı mutlak (gerçek varlık) olan Allah'tır. Kâinattaki her şey Tanrı'nın varlığına ve birliğine delâlet eder. Bütün âlem onun varlığının alâmetidir. Sûfîler bu esastan hareket ederek kâinatı, hayatı, ölümü, varlık ve yokluğu hep bu görüşle açıklarlar. Bir mutasavvıf olarak Yunus'un da ele aldığı konular bunlar olmuştur. Onun sanatına yön veren ana düşünce, bu İslâmî tasavvuf felsefesidir. Varmak istediği nokta insân-ı kâmil mertebesi, takip ettiği yol ise ilâhî aşk yoludur. Onun şiirlerinde gayri Sünnî ve bâtınî inanç izlerine rastlanmaz. Çünkü o tasavvuf anlayışını Kur'an ve Sünnet'e dayandırmıştır. Ayrıca birtakım bâtıl mezhep ve tarikat sapkınlığına karşı, yanlış yorumlanabilecek bazı tarikat mecazlarını ve ıstılahlarını, dinin

esaslarına uygun bir biçimde ifade ederek, inanan insanların yanlış yola sapmalarına engel olmuştur.

Yunus Emre’nin edebî kişiliğinin en önemli ve başarılı yönünü kullandığı dil oluşturur. Yunus Emre, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu’da gelişmeye başlayan yazı dilinin, ilk devresini oluşturan ve Eski Anadolu Türkçesi diye adlandırılan safhasının en büyük temsilcisidir. Dili son derece güzel kullanıp işlediği ve geliştirdiği için bu devrenin oluşmasında ve Türkçenin bir yazı dili halinde teşekkül etmesinde en büyük rolü oynamıştır.

Yeni edebî dil oluşturulurken temeli halk diline ve sözlü edebiyat geleneğine dayandırıldığından, Yunus’un kullandığı dil de zamanında herkesin konuştuğu dildir. İnancı, yaşayışı, dünya görüşü vb. bakımlardan Anadolu insanının bir parçası olan Yunus’u dili bakımından halktan ayrı düşünmek imkânsızdır. Bu bakımdan yaşayan dilde var olan ve halkın rahatça anlayıp kullandığı pek çok Arapça, Farsça kelime Yunus Emre tarafından da kullanılmıştır. Ancak bunlar oransız değildir. Üstelik Yunus bu kelimeleri alıp kullanırken onları Türkçenin şekil ve ses ahengine tâbi kılmıştır. Böylece halkın ağzındaki lisanı almış, onu daha da zenginleştirip geliştirerek sonraki nesillere aktarmıştır. Bu yüzden şöhreti geniş bir sahaya yayılmış, Türk insanı onu severek okumuş ve hâlâ da okumaya devam etmektedir.

Yunus Emre’nin yaşadığı dönem, dil bakımından bir geçiş dönemi olduğundan şiirlerinde aynı anlama gelen Arapça, Farsça ve Türkçe kelimeler birlikte kullanılabildikleri gibi (çalap-tanrı-Allah, uçmak-cennet, tamu-cehennem, sevi-aşk, yazuk-günah, süci-şarap, esrük-sarhoş-humâr, sayru-hasta, kul-bende, biliş-tanıdık), onun şiirlerinde pek çok arkaik kelime ve şekle rastlamak da mümkündür (agu “zehir”, alda-“kandırmak,

aldatmak”, arkurı “ters, tersine, aykırı”, assı “fayda, kâr, kazanç”, ayuksuz “aklı başında olmayan, sarhoş”, bezek “süs”, biti “yazılmış şey, mektup”, buñ “sıkıntı, gam”, dapa “taraf, yön”, emcek “meme”, geñez “kolay”, görklü “güzel, iyi”, ırıl-“ayrılmak, uzaklaşmak”, kiçi “küçük”, oğrı “hırsız”, öt-“geçmek”, sınuk “kırık”, sin “mezar”, şeş-“çözmek”, tudaş ol-“rast gelmek”, usañ “ihmalkâr, gevşek”, viribi-“yollamak, göndermek”, yağı “düşman”, yarak “hazırlık, alet, edevat, teçhizat”, yort-“hızlı koşmak, devamlı koşmak”; çağıruban “çağırarak”).

Eserleri: 1. Risâletü’n-nushiyye. 707 (1307-8) yılında aruzun “mefâilün mefâilün feûlün” kalıbıyla yazılmış didaktik bir mesnevidir. 600 beyitten oluşan risâlede baş kısımda 13 beyitlik “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbıyla yazılmış bir giriş bulunmaktadır. Bu girişten sonra kısa bir mensur kısım yer almakta, mensur kısımdan sonra ise mesnevinin esas bölümlerine geçilmektedir. Eser altı bölümden oluşmaktadır. Bunlar ruh ve akıl, kibir ve kanaat, buşu (öfke) ve gazap, sabır, buhl (cimrilik) ve haset, gaybet, bühtan.

XIV. yüzyıl mesnevi edebiyatımızın ilk örneklerinden olan Risâletü’n-nushiyye’de dil, üslûp, anlatım üstün bir çizgide olmakla birlikte, aruzla yazılmış olmasından kaynaklanan bazı aruz hatalarına da rastlanmaktadır. Ayrıca didaktik (öğretici) bir nitelik taşımasından dolayı, Yunus’un öteki şiirlerinde görülen lirizm bunda yoktur.

Yunus Emre’nin Divan’ının bütün yazmalarında yer alan eseri, Abdülbaki Gölpınarlı önce tenkitli metin halinde neşretmiş (İstanbul 1943), daha sonra sadece Fatih nüshasını nesre çevirerek yayımlamıştır.72 En son Mustafa Tatçı, eserin beş nüshaya dayalı olarak tenkitli metnini yayımlamıştır.73

2. Divan. 400 kadar şiir ihtiva etmektedir. Fakat Yunus’a isnat edilen şiirlerin sayısı daha fazladır. Buna da sebep kendisinden sonra “Yunus” mahlaslı başka şairlerin de gelmiş olmasıdır. Bu bakımdan Yunus’ların

şiirleri birbirine karıştırılarak ve Yunus Emre'ye ait olmayan pek çok şiir ona ait gösterilerek divanın hacmi büyütülmüştür. Böyle olunca Yunus Emre'ye ait gerçek şiir sayısını tespit etmek de güçleşmektedir.

Yunus, şiirlerinde hem hece hem aruz veznini kullanmıştır. Hecenin bütün şekillerine rastlanmakla birlikte, aruz vezniyle olanlar daha ziyade gazel, kaside şeklindedir. Bunlar da çoğu zaman musammat tarzında olup beyitler ikiye bölündüğünde kıta şekline girmektedir.

Yunus Emre Divanı eski harflerle birkaç defa yayımlanmıştır.74 Ancak bunlar Yunus Emre'ye ait olmayan pek çok şiirin yer aldığı sağlıklı olmayan neşirlerdir. Yunus Emre Divanı'nı yeni harflerle ilk defa Burhan Toprak üç cilt halinde yayımlamıştır.75 Ancak bu neşir ilmî olmaktan ziyade Yunus Emre'nin tanınıp sevilmesinde yararlı olmuştur. Yunus Divanı'nın ilk ilmî neşri Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılmıştır.76 Fakat devrin dil özellikleri göz önünde bulundurulunca birçok hatalı tercihler ve yanlış okumalar ihtiva ettiği görülmektedir. Mamafih Gölpınarlı, sonradan yeni bir bakış açısıyla, bu defa nüsha farklarını göstermeksizin, Risâletü'n-nushiyye ile birlikte divanın daha sağlıklı bir neşrini gerçekleştirmiştir.77

Yunus Emre'nin şiirlerini kendi devrinin dil özelliklerine göre en doğru biçimde tespit edip, onları bir filolog gözüyle değerlendirerek neşre hazırlayan araştırmacı ise Faruk K. Timurtaş olmuştur.78 Gerçekten de bu neşirde eski Eski Anadolu Türkçesi'nin dil özellikleri aynen korunduğu gibi, divandaki şiirlerin sıralanışı da klasik tertibindeki şekliyle muhafaza edilmiştir. Bu yayında Yunus'a ait 192, öbür Yunus'a ait 15 şiir bulunmaktadır. Daha sonraki baskılarında (Ankara 1980, 1986, 1990) şiir sayısı biraz daha artırılarak, Yunus'un 324, öbür Yunus'un (Âşık Yunus) ise 37 şiirine yer verilmiştir. Ancak ilk baskıda Yunus Emre'nin olarak

gösterilen bazı şiirler sonraki baskılarda Âşık Yunus'a ait olarak değerlendirilmiştir.

Bunlardan başka Yunus Emre'nin şiirleri pek çok kişi tarafından yayımlanmıştır. Bu yayınlar daha çok Gölpınarlı'nın neşriyle Timurtaş'ın çalışmasına dayanmaktadır. Son zamanlarda Yunus Emre hakkındaki en derli toplu çalışmayı Mustafa Tatçı yapmıştır.79 Bu çalışma iki ciltten oluşmaktadır. I. cilt Yunus'un hayatı, sanatı, eserleri ve divanın tahlilinden, II. cilt ise tenkitli metin ve sözlükten meydana gelmektedir. Müellif on dört ayrı yazma divan ve mecmualardaki şiirleri karşılaştırarak sağlam bir divan metni ortaya koymaya çalışmıştır. Bu neşirde 415 şiir yer almaktadır.

Beylikler Dönemi (XIV. Yüzyıl)

XI. yüzyılda başlayan Selçuklu fetihleri, Anadolu'ya büyük miktarda Oğuz kitlelerinin akmasına sebep olmuştu. Bu kitleler, başlarında beyleriyle birlikte, sürekli çatışmaların yaşandığı uç bölgelerine yerleştirilmişlerdi. Merkeze sıkı sıkıya bağlanamayan bu uç sakinleri, düşman saldırılarını önler ve zaman zaman da onlara karşı saldırılar düzenlerlerdi.

Anadolu Selçuklu Devleti'nde, I. Alâeddin Keykubad zamanında (1220-1237) kuvvetlenen merkezî otorite, onun ölümünden sonra yeniden bozuldu. Alâeddin Keykubad'ın ölümünden sonra, ortanca oğlu İzzeddin Kılıcarslan ile büyük oğlu Gıyaseddin Keyhusrev arasında amansız bir mücadele başladı.

II. Gıyaseddin Keyhusrev'in tecrübesiz kişilerle işbirliği yapması, devletin yönetim mekânizmasının bozulmasına yol açtı. Devletin bu zayıf durumundan yararlanan büyük bir Türkmen kitlesi "Babaîler İsyanı" denilen büyük bir ayaklanma başlattılar.80 Öte yandan, Yakın Doğu'da hissedilir bir baskı kuran Moğollar, Selçuklu Devleti'nin bu karışıklığından yararlanarak harekete geçtiler ve 1243 yılında Kösedağ Savaşı'yla Anadolu Selçuklu Devleti'ni mağlup ettiler. Bu yenilgiyle hızlı bir çöküş

devresine giren Anadolu Selçukluları, Moğollara bağlı bir devlet haline geldi ve Anadolu'nun hâkimiyeti Moğolların eline geçti. Bundan sonra çeşitli suistimaller ve iktisadî sarsıntı yüzünden Anadolu Selçuklu Devleti, yeniden eski kudretli durumuna gelemedi ve II. Gıyaseddin Mesud'un ölümüyle (1308) de son buldu.

XIII. yüzyılın sonlarına doğru, Moğol baskısının zayıflamasından yararlanan uç kuvvetleri olarak yerleştirilen Türkmen Beyleri, yavaş yavaş Selçuklularla münasebetlerini keserek kendi adlarına bağımsız beylikler kurmaya başladılar. Anadolu Selçuklu Devleti'nin hâkimiyeti altındaki topraklarda kurulan bu beyliklere "Anadolu Beylikleri" (tavâif-i mülûk) adı verilmektedir.81

Devamlı mücadele ve siyasî gürültülere rağmen Anadolu Beyliklerinde ilim ve fikir hayatı parlak bir şekilde devam etmiş, Konya, Kayseri, Niğde, Sivas, Kastamonu, Ankara, Sinop, Kütahya, Birgi, Tire, Bursa, İznik, Denizli, Kırşehir, Amasya gibi belli başlı Anadolu şehirleri birer ilim merkezi haline gelmişti. İlim adamlarına büyük değer veren ve Türkçeden başka dil bilmeyen beyler, ilmî faaliyetlerin rahatça yapılabilmesini sağlamak amacıyla medrese, kütüphane vb. yapılar kurmaya da büyük önem vermekteydiler. Beylerin bu yakın ilgi ve teşvikleri sayesinde tıp, astronomi, edebiyat, tarih, tasavvuf vb. konularda çeşitli eserler yazılmıştır.

Anadolu Selçuklularında yalnızca basit muhtevalı eserlerde görülen Türkçe, Beylikler zamanında şuurlu olarak bir yazı dili olma hedefine doğru ilerleme kaydetmekteydi. Bunda da başta bulunan beylerin tutumları büyük rol oynuyordu. Yıkılan Selçuklu Devleti'nin yerini almak isteyen her beylik, kendi hükümet merkezini, bir kültür ve sanat merkezi haline getirmek için uğraşıyordu.

Bu devir, Selçuklulardaki dil tutumuna karşı bir uyanma, millî dile dönüş ve gelişme devri olarak değerlendirilebilir. Selçuklu hükümdarları

daha çok Fars diline ve Fars edebiyatına değer veriyorlardı. Çünkü kendileri bu dile vâkıftılar. Oysa Anadolu Türk Beyliklerini kuran beyler, Arap ve Fars kültürünü tanımıyorlardı; bu yüzden Arap ve Fars kültürüne itibar etmeyerek kendi millî dillerine değer verdiler. Böylece, Anadolu'da filizlenmeye başlayan Türkçenin bir yazı dili olarak gelişmesine yardım ettiler. Artık Türkçe hükümdar ve beylerin saraylarında itibar mevkiine oturmuştu.

Böylece, Anadolu beylerinin millî ruha bağlılıkları sayesinde, Selçuklular devrindeki çok az sayıdaki eserlere karşılık, Beylikler döneminde Kur'an tefsir ve tercümeleri, peygamber kıssaları, evliya menkıbeleri, nasihatnâmeler, tıbba, baytarlığa, avcılığa, cevherlere, rüya tabirlerine ait çeşitli telif ve tercüme kitaplar; edebî alanda dinî-destanî manzum ve mensur eserler, tasavvufî ve romantik mesneviler, divanlar vb. birçok eser ortaya konarak, Türkçe edebî bir dil olarak iyice işlendi. En çok eser ise Osmanlı Beyliği sahası içerisinde meydana getirilmiştir. Türkçe eser vermeye bilinçli biçimde istek duyan ve bunu gerçekleştirmeye çalışan şairler, Anadolu'da millî bir edebiyat çağının açılmasını sağladılar. Bu şair ve yazarların belli başlıları şunlardır.

Gülşehrî

Türk tasavvuf edebiyatının önde gelen şairlerinden olan Gülşehrî'nin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Hakkında bilinenler ise kendi eserlerindeki bazı kayıtlara ve kendinden sonra yaşamış olan Ahmedî, Hatiboğlu, Kemal Ümmî gibi birkaç şairin şiirlerinde çok sınırlı olarak verdikleri bilgilere dayanmaktadır.

717'de (1317) yazdığı Mantıkuttayr'daki bazı beyitlerden Kırşehir'de zaviye sahibi, bütün şehir halkınca tanınan, birçok müridi bulunan, her gece evinde sema yapılıp saygı ile eli öpülen meşhur bir şeyh olduğu anlaşılmaktadır.82 Ancak, Hârizm'den gelip Kırşehir, Eskişehir ve

Ankara bölgelerine yerleştirilen Oğuz boylarından birine mensup bulunması pek muhtemel olan Gülşehrî'nin, Kırşehir'e ne zaman geldiği belli değildir. Mevlânâ'nın ölümünden sonra, Sultan Veled'in kendisini Mevlevî dergâhını kurmak üzere Kırşehir'e gönderdiği söyleniyorsa da, bu husus henüz açıklık kazanmış değildir.83 Kırşehir'in, "Gül şehri" olarak anılmasından dolayı "Gülşehrî" mahlasını alan şairin asıl adının Ahmed veya Süleyman olabileceği ileri sürülmüştür.

Mantıkuttayr'ın sonundaki "Şükr ol bir Tañrıya kim bu kelâm/ Ömrümüzden ilerü oldı tamâm" (s. 298) beytine göre, Gülşehrî'nin epeyce ilerlemiş bir yaşta 717'den (1317) sonraki bir tarihte, Kırşehir'de vefat ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre onun, XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın ilk yarısında Kırşehir'de yaşadığını söylemek mümkündür. Hemen hemen Yunus Emre ile çağdaş olup, ondan biraz sonradır.

Gülşehrî'nin, eserlerinden İslâmî ilimlere vâkıf, özellikle matematik, mantık ve felsefede maharet sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca birçok seyahatlerde bulunduğunu, kendinden önceki ve kendi zamanındaki şairlerin kitaplarını okuduğunu söyleyen Gülşehrî, en çok Mevlânâ, Attar, Sa'dî-i Şîrâzî, Senaî ve Nizâmî'nin tesirinde kalmıştır. Özellikle Mevlânâ'dan çok etkilenmiş olması, onun Mevlevî olabileceğini akla getirirse de, gerek Mevlevî kayıtlarında, gerekse silsilenâmelerde bunu doğrulayan bir kayda rastlanmamıştır.84

Devrinde birçok şairin, Türkçenin Arapça ve Farsçaya oranla kaba, ifade bakımından yetersiz olduğu iddialarına karşı fikir yürüten tek şair Gülşehrî'dir. Eserlerini kaleme alırken mükemmel bir sanat eseri meydana getirmek duygusuyla çalışmıştır. Feridüddîn-i Attâr'ın Mantıkuttayr'ını Türkçeye aktarırken, onu alelâde bir tercüme olarak değil, Türkçenin bütün ifade imkânlarını kullanarak, sanki yeniden yazıyormuşçasına şahsî bir eser olarak ortaya koyması, onda şuurlu ve idealist bir sanatçı ruhunun varlığını

göstermektedir. Ayrıca eserlerinin didaktik ve sûfiyâne bir nitelik taşımalarına rağmen, dilinin sade ve temiz, üslûbunun canlı ve akıcı olması, onun büyük bir sanatçı olduğunun işaretleridir. Gülşehrî'nin, Yunus Emre'den sonra, zamanının en heyecanlı şairi, en usta bir sanatkârı olarak çağdaşları arasında önemli bir yeri vardır.

Eserlerinden Feleknâme ve Aruz Risalesi'ni Farsça yazmıştır. Feleknâme İlhanlı hükümdarı Gazan Han adına 701'de (1301) kaleme alınmıştır. Bazı araştırmacılar eserin telif tarihini 717 (1317) olarak gösterirlerse de, 85 bu tarih, Feleknâme'nin değil, Mantıkuttayr'ın telif tarihidir. İslâm felsefesindeki "mebde" ve meâd" konusunun ele alınıp işlendiği eserde, yaratılmışların en yücesi olan insan oğluna, başlangıcın neresi olduğu ve dönüşün nereye olacağı öğretilmeye çalışılmıştır. Feleknâme Sadettin Kocatürk tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1982). Aruz Risalesi ise, çeşitli aruz kalıplarının terkip ve teşkilinden bahseden ve bunlarla ilgili örneklerin yer aldığı 16 varaklık bir risaledir.

Gülşehrî'nin Türkçe açısından büyük değer taşıyan önemli eseri Mantıkuttayr tercümesidir. Mantıkuttayr, Feridüddîn-i Attar'ın (ö. 632/1235) aynı adlı eseri esas alınarak meydana getirilmiş, vahdet-i vücud inancını işleyen sembolik bir eserdir. 717 (1317) yılında tamamlanan Mantıkuttayr, 4300 beyit olup, fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıyla mesnevi tarzında yazılmıştır. Gülşehri, Mantıkuttayr'ı Türkçe ile Farsçadan daha güzel bir eser yazılabileceğini ortaya koymak için yazmıştır.

Bu bakımdan eser, alelâde bir tercüme olmayıp, yeniden telif değeri taşıyan mükemmel bir çalışmadır. Onu Türkçeye kazandırırken, Attar'ın eserini olduğu gibi tercüme etmeyip, esas konuya sadık kalmakla birlikte, eseri, Attar'ın Esrarnâme'si, Mevlânâ'nın Mesnevi'si, Nizami'nin Heft Peyker'i, Kabusname, Kelile ve Dimne gibi başka kaynaklardan aldığı hikâye ve fıkralarla genişletmiştir. Ayrıca devrinin sosyal ve ahlâkî

düşünceleriyle de zenginleştirerek Mantıkuttayr'ı orijinal bir eser haline getirmiştir. Eserin kurgusu, esas itibariyle kuşların Hüdhüd'e soruları ve Hüdhüd'ün bunlara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Ancak bu soru ve cevaplar arasına konuyla ilgili olarak, her biri ayrı bir eser niteliği taşıyan birçok hikâye yerleştirilmiştir. Bu hikâyelerde, birçok ahlâkî nasihata yer verilerek, tasavvuf merhaleleri ve ıstılahları öğretilmeye çalışılmıştır. Mantıkuttayr üzerinde Müjgan Cunbur bir doktora çalışması yapmıştır.86

Gülşehrî'nin Kerâmât-ı Ahî Evran adında Türkçe bir mesnevisi daha mevcuttur. Aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmış olan 167 beyitlik bu küçük eserde, fütüvvet ehli olan Ahi Evran'la, cömertliği ile tanınan Hatim-i Taî karşılaştırılmaktadır. 701'den (1301) sonra yazıldığı anlaşılan mesneviyi Franz Taeschner iki kez yayımlamıştır.87

Gülşehrî'nin bir de Gülşennâme adında bir eserinden bahsedilmektedir.88 Ancak Gülşennâme ayrı bir eser olmayıp Mantıkuttayr'ın başka bir adıdır. Şair Mantıkuttayr'ında "Biz bu Gülşennâme'de kim eyledük/Dükeli ilm ıstılahın söyledük" beytiyle eserin Gülşennâme adıyla da anıldığına işaret etmektedir (s. 297). Ayrıca Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Koğuşlar, nr. 950) Mec

mua-i Letâif'e adlı eserde yer alan mesnevilerden Leylâ vü Mecnûn mesnevisinin de Gülşehrî'ye ait olduğu anlaşılmıştır.89 Gülşehrî'nin bu eserlerinden başka beyit, kaside, gazel tarzında yazılmış bazı şiirleri de bulunmaktadır.90

Âşık Paşa

XIV. yüzyılın ilk yarısında yetişen Türk şair ve mutasavvıflarından biri de Âşık Paşa'dır. Âşık Paşa, XIII. yüzyılda Anadolu'ya Horasan'dan gelmiş bir Türk ailesine mensuptur. Dedesi Baba İlyas b. El-Horasanî, Ebü'l-Vefâ Hârizmî'nin tarikatına bağlı bir şeyhtir. Müridlerine "Babaî" denilmektedir. Baba İlyas'ın Şemseddin Mahmud,, Ziyaeddin Mesud, Muhlisüddin Musa

adlarında dört oğlu vardır. Âşık Paşa’nın babası, Baba İlyas’ın en küçük oğlu Muhlis Paşa’dır.

Babaîler İsyanı sırasında henüz bir bebek olan Muhlis Paşa, Şerefeddin adında biri tarafından kurtarılmış, 7 yaşında Mısır’a götürülmüş, orada 7 yıl kaldıktan sonra tekrar Anadolu’ya dönmüştür. Bu arada Konya’yı ele geçirmiş, altı ay hükümdarlık yaptıktan sonra, yönetimi kendi isteği ile Karamanoğullarına bırakmıştır. Muhlis Paşa’nın Âşık Paşa’dan başka Gıyaseddin Mahmud ve Oğuz Çelebi adında iki oğlu daha bulunmaktadır.

Asıl adı Ali olan Âşık Paşa, 670’te (1272) Kırşehir’de doğmuştur. Adının sonuna eklenen ve “ileri gelen, önde gelen” anlamlarında olan paşa, başa, beşe lakabı, babasının ilk oğlu olduğuna işaret etmektedir. Önce Şeyh Süleyman-ı Kırşehrî’den zâhir ve bâtın ilimlerini öğrenmiş, sonra İlyas Paşa’nın halifelerinden Şeyh Osman’dan ders almıştır. Devrinin siyasî faaliyetlerine katılmış; elçilik ile Mısır’a gitmiştir. Bir müddet sonra Anadolu Valisi Tumurtaş Paşa’nın veziri olmuş, onun başarısızlıkla sonuçlanan isyanından sonra Mısır’a kaçmış ve orada hapsedilmiştir. 732’de (1332) hapisten kurtulup Amasya’ya dönerken Kırşehir’de hastalanmış ve 733’te (1333) orada vefat etmiştir. Kırşehir’in biraz dışında bir tepe üzerinde bulunan türbesi, halkın hâlâ manevî bir değer vererek ziyaret ettiği makamlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bugün Kırşehir’de Âşık Paşa adını taşıyan bir de mahalle bulunmaktadır.91

Babası ve dedesi şeyh olup, nüfuzlu bir ailenin çocuğu olan Âşık Paşa, gençliğinde mükemmel bir tahsil görmüş, devrinin bir kültür merkezi niteliği taşıyan ve iktisadî bakımdan hareketli bir yer olan Kırşehir’de yetişmiştir. Yalnız Arap ve Fars dillerinde değil, bütün İslâmî ilimlerde, özellikle de tasavvufta büyük bir kudret kazanmış, zaviye kurmuş, etrafına büyük kalabalıklar toplayarak devrinin çok etkili ve ünlü bir şeyhi olmuştur. Garibnâme’deki bir hikâyeden Ermenice ve İbranice bildiği de

anlaşılmaktadır.92 Türkçeye şuurla ve gönülden bağlı olan Âşık Paşa, eserlerini sade bir dille yazmıştır ve Türkçenin Anadolu'da bir edebiyat dili olarak yerleşmesinde önemli bir hizmet görmüştür. Bu bakımdan, millî dil ile bir edebiyat meydana getirmek isteyen Anadolu şairleri arasında onun müstesna bir yeri vardır.

Eserleri: Âşık Paşa'nın en önemli eseri Garibnâme adlı hacimli mesnevisidir. Garibnâme. 730 (1330) yılında, aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılmış 12.000 beyitlik ahlâkî ve tasavvufî bir mesnevidir. Bazı nüshalarının sonunda Âşık Paşa'nın başka manzumelerinin yer almasından dolayı "Divan-ı Âşık Paşa", öğretici bir nitelik taşıması sebebiyle de "Maarifnâme" adıyla adlandırılmıştır. Eser on baba ayrılmış olup, her bab da on destan şeklinde düzenlenmiştir. Her destanda önce konu ele alınmakta, sonra da konuyla ilgili ayet ve hadislerin açıklamaları yapılmaktadır. Ara sıra bazı hikâyelerle de konu süslenmektedir.

Büyük ölçüde Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin etkisi altında kalınarak yazılan eser, sanat değeri ve estetik açıdan mükemmel olmamakla birlikte, dinî, tasavvufî ve öğretici bir nitelik taşımasından dolayı, Anadolu'da gelişen Türk tasavvuf edebiyatının önde gelen eserlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Eserini, halka ehl-i sünnet akidelerini öğretmek ve doğru yolu göstermek maksadıyla kaleme alan müellif, halk kesimlerinin onu rahatça okuyup anlamalarını sağlamak için de Türkçe olarak yazmıştır.

Esasen Âşık Paşa, bu davranışıyla, o sıralarda Türk halk kitlesine ve Türk diline karşı gösterilen ilgisizliğe karşı çıkmaktadır. Sade dili dolayısıyla Garibnâme, yüzyıllar boyunca geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmiştir. Yalnızca Anadolu sahasında değil Mısır, Suriye, Azerbaycan sahalarında da yaygın bir şöhrete sahip olmuştur. Bu sebeple eserin gerek özel ellerde, gerekse yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Garibnâme'yi Kemal Yavuz tıpkıbasım,

transkripsiyonlu metin ve günümüz Türkçesine çevirisiyle birlikte iki cilt halinde yayımlamıştır.93

Âşık Paşa’nın Garibnâme’den başka Fakrnâme, Vasf-ı Hâl, Hikâye ve Kimyâ Risalesi adlarında birkaç küçük mesnevisi de bulunmaktadır. Bunlardan Fakrnâme, tasavvufî konulu 160 beyitlik bir mesnevidir. Eserde alçak gönüllülük, dünya nimetlerini hiçe sayarak az şeyle yetinme gibi konular ele alınmaktadır. Eser E. Jemma ve Agâh Sırrı Levend tarafından yayımlanmıştır.94 Vasf-ı Hâl, 30 beyitlik küçük bir mesnevidir. Hikâye ise 59 beyitlik bir mesnevidir. Biri Müslüman, biri Hıristiyan biri de Yahudi olan üç kişinin başından geçen olaylar anlatılmaktadır. Kimya Risalesi’nin ise Âşık Paşa’ya aidiyeti şüpheli görünmektedir. Hikâye ve Kimyâ Risalesi de Agâh Sırrı Levend tarafından yayımlanmıştır.95

Âşık Paşa’nın bu eserlerinin haricinde, kimi Garibnâme içerisinde, kimi de nazire mecmualarında toplam 67 adet şiiri daha bulunmaktadır. Bu manzumelerin tamamı Abdulbaki Gölpınarlı tarafından yayımlanmıştır.96

Dursun Fakih

Şeyh Edebali’nin damadı ve Osman Gazi’nin bacanağı olan Dursun Fakih’in hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi mevcut değildir. Kayınpederi Şeyh Edebali’den (ö. 1326) tefsir, hadis ve fıkıh tahsil etmiştir. Osman Gazi ile birlikte savaşlara katılmış ve gazilere imamlık yapmıştır. Karacahisar’ın fethinden (1289) sonra, şehrin kadılığına ve kiliseden çevrilen caminin imamlığına getirilmiştir.97 Kayınpederinin vefatı üzerine, onun makamına geçerek fetva işlerini yürüten Dursun Fakih’in ölüm tarihi hakkında da kesin bilgi bulunmamaktadır. Ancak kaynaklar, şeyhinin yerine geçtikten sonra vefat ettiğini kaydederler. Kabri Bilecik’te Şeyh Edebali Zaviyesi içerisindedir.

Gülşehrî, Âşık Paşa gibi şairlerle çağdaş olan Dursun Fakih’in en önemli eseri, Gazavât-ı Resulullah, Kıssa-i Mukaffa adındaki

gazavatnâmesidir. Eski Anadolu Türkçesinin ilk örneklerinden olan gazavatnâme, dini nitelikli bir eser olup, fâilâtün fâilâtün fâilün vezniyle yazılmış 673 beyitlik bir mesnevidir. Eserde, Hz. Peygamber'in Hz. Ali ve Hz. Hâlid gibi sahabilerle beraber, Yemen ilinde Mukaffa adında bir putperestle giriştiği savaşlar anlatılmaktadır. Üç yazma nüshası bulunan eseri Sadettin Buluç, bir tebliğle ilim âlemine tanıtmıştır.98

Dursun Fakih'in Gazavatnâme'sinden başka, fâilâtün fâilâtün fâilün vezniyle yazılmış 510 beyitlik Muhammed Hanefî Cengi ile, yine aynı vezinle yazılmış, 269 beyitten ibaret olup Hz. Peygamber'in Ebu Cehil ile güreşmesini anlatan bir mesnevisi daha vardır.99

Hoca Mesud

XIV. yüzyılda Türk şiirinin gelişmesine hizmet eden önemli şahsiyetlerden biri de Hoca Mesud'dur. Hayatı hakkında, Âşık Çelebi'nin Meşâirü'ş-şuarâ'da verdiği100 kısa bilgilerin dışında, kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır.

XIV. yüzyılın Germiyan sahasında yetişmiş şairlerinden olan Şeyhoğlu Mustafa, Kenzü'l-küberâ ve Mehekkü'l-ulemâ adlı eserinde Dehhânî, Yusuf-ı Meddah, Elvan Çelebi gibi şairlerin yanı sıra, Hoca Mesud'un şiirlerinden de örnekler vermiş,101 ancak şairin hayatıyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Şeyhoğlu'nun, Hoca Mesud'dan bahsederken onu "hoca" ve "üstat" diye anmasına bakılacak olursa, şairin yaşadığı dönemde üstat kabul edilecek kadar önde gelen şahsiyetlerden olduğu anlaşılmaktadır. Kendi eserlerinden edinilen bilgiler de çok sınırlıdır.

Hoca Mesud Süheyl ü Nevbahar'da "Velî ben ki Mesud ibni Ahmedem/ Şunuñ bigi gark olmışam veh n'idem (s. 13) "; Ferhengnâme-i Sadi Tercümesi'nde ise, "Saadet degül mi ki tutup boyın/Sözi düze Mesud Sa'dileyin (s. 5) " ifadeleriyle kendi adından Mesud, babasının adından ise Ahmed olarak bahsetmektedir. Süheyl ü Nevbar'ı bir mukaddime ile

beraber tıpkıbasım olarak neşreden Mordtmann, eserdeki “Yanupdur oda hürmetüm hırmeni/Görür bilür añlar Cühûd Ermeni/Ki ben bir yaña komışam nâm u neng/Müsülmân ola baña nisbet Fireng (s. 376)” beyitlerine dayanarak, Hoca Mesud’un adı geçen milletlerin oturduğu veya münasebette bulunduğu bir bölgede yaşadığını söylemektedir. Ayrıca Kelile ve Dimne tercümesinin de Kul Mesud’a değil, Hoca Mesud’a ait olduğunu ileri sürerek, onun Aydınoğulları sarayında yaşadığını, Yahudi, Ermeni ve Firenklerle İzmir’de karşılaşmış olabileceğini belirtmektedir.102 Tahsin Banguoğlu da, Hoca Mesud’un eserlerindeki dil özelliklerinden nereli olduğunun çıkarılamayacağını, onun, Batı veya Orta Anadolu’nun o devrin büyük şehirlerinden birinde yaşamış olabileceğini söylemektedir.103 XIV. yüzyılın önde gelen şairleri arasında yer alan ve 1341-1401 yılları arasında Germiyan’da yaşamış bulunan Şeyhoğlu’nun, Hoca Mesud’un talebelerinden olması, onun Germiyan Beyliği sınırları içinde yaşamış olabileceğini akla getirmektedir.

Hoca Mesud’un yaşadığı yer gibi, yaşadığı dönem de belli olmamakla birlikte, Süheyl ü Nevbahar’ı 751 (1350), Ferhengnâme-i Sadi Tercümesi’ni de 755’te (1354) vaktinin geçtiği bir çağda yazdığını söylemesinden, bu eserlerin onun yaşlılık yıllarının ürünleri olduğu anlaşılmaktadır.

Bu durumda her iki eserini de Orhan Bey zamanında (1282-1362) yazmıştır. Ayrıca Şeyhoğlu’nun Kenzü’l-küberâ’yı yazdığı sırada (803/1400) hocasının adını anarken ondan “rahimehullah” diye bahsetmesi, Hoca Mesud’un 1400’den önce vefat etmiş olduğunu göstermektedir. Buna göre Hoca Mesud’un yaklaşık olarak 1300-1375 yılları arasında yaşamış olduğu söylenebilir.

Hoca Mesud, XIV. yüzyılda Türk dili ve edebiyatının gelişmesine Farsça’dan yaptığı tercümelerle büyük katkıda bulunmuştur. Bu tercümelerden Süheyl ü Nevbahar, yeğeni İzzeddin Ahmed ile birlikte 751

(1350) yılında Farsçadan tercüme ettiği, yaklaşık 6000 beyit tutarında bir mesnevidir. Aruzun “feûlün feûlün feûl” kalıbıyla yazılan eserde, Yemen padişahının oğlu Süheyl ile Çin fağfurunun kızı Nevbahar arasındaki aşk konu edilmektedir. Eser Cem Dilçin tarafından yayımlanmıştır.104

Ferhengnâme-i Sadi Tercümesi ise, İran şairi Sadi’nin (ö. 1292) Bostan adlı eserinin manzum olarak Türkçeye yapılan ilk tercümesidir. 1100 beyitten oluşan eser, aruzun “feûlün feûlün feûl” kalıbıyla ve Süheyl ü Nevbahar’dan dört yıl sonra 755’te (1354) meydana getirilmiştir. Ferhengnâme, Bostan’ın tamamının tercümesi olmayıp, seçilmiş bir kısım beyitlerin tercümesidir. 4000 beyit hacminde olan Bostan’ın aşağı yukarı dörtte biri kadardır. Eser kelime kelime yapılmış bir tercümeden ziyade, umumi anlama göre yapılmış bir çeviri niteliği taşımaktadır. Bu yüzden de tercüme edilen beyitlerde, çoğu zaman bir sıra takip edilmemiştir.

Hoca Mesud, bu tercümelerinde Türkçeyi büyük bir başarı ile kullanmıştır. Bu bakımdan dili sade, canlı ve akıcıdır. Gerek Süheyl ü Nevbahar’da, gerekse Ferhengnâme’de belirttiği gibi, bu eserleri kelime kelime tercüme etmeyip, o söz Türkçede nasıl söyleniyorsa, o şekliyle ifadeye çalışmış ve yaptığı tercümeye yabancı sözü katmamıştır. Bu da, bu tercümelerin basit bir tercüme olmayıp, yarı telif bir özellik taşıdıklarını göstermektedir. Nitekim Ferhengnâme’yi, Bostan’la karşılaştıran Kilisli Muallim Rifat, “Müellif hazretlerinin kudret-i edebiyyesi pek yüksektir. Birçok yerde Şeyh Sadi’nin fikirlerini daha güzel bir hale koymuş, mazmunu daha ziyade parlatmıştır. Bu beyitlerin çokları aslını geçmiştir. Bu beyitlerin bazıları o kadar güzel ki, Baki, Nabi efendiler bile bu kadar yazabilirler”105 diyerek onu takdirle karşılamıştır. Fuat Köprülü de Hoca Mesud’un şairlik kudretinin fevkalade yüksek olduğunu ifade etmektedir.106

Eserlerini bir sanatçı titizliği ile meydana getiren müellif, onların yalnızca beğenilmesini değil, ayrıca okuyucunun bundan zevk almasını da gaye edinmiştir. Bu bakımdan eserlerini hikmetli sözler, temsiller ve öğütlerle süslemiştir. Onun için eserlerinde halkça söyleyişlere, deyimlere ve atasözlerine çok sık rastlanır.

Kemaloğlu

XIV. yüzyılda mesnevi yazan şairlerden biri de Kemaloğlu'dur. Kaynaklarda, hayatıyla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Daha çok Ferahnâme adlı eseriyle tanınmaktadır. Eserini Mısır Memlükleri adına Şam'da hüküm süren Mir Gazi adına kaleme almasına bakılacak olursa Trablusşam'da yaşadığı anlaşılmaktadır.

Ferahnâme 789 (1387) yılında, mefâîlün mefâîlün feûlün kalıbıyla yazılmış 3030 beyitlik bir mesnevidir. Eserde bazen değişik vezinle söylenmiş gazel tarzında manzumeler de bulunmaktadır. On üç meclis halinde tertip edilen eserde, konu tamamen masalımsı bir nitelik taşır. Kurgusu, kumkumaları elde etmek için çıkılan yolculuk esnasında karşılaşılan olağan üstü nesneler ve olaylara dayanmaktadır. Ancak şair öğüt vermeyi ön planda tuttuğundan, okuyucuyu bu fevkalâdelikler karşısında sık sık uyarmakta ve hadiselerden ibret almaya davet etmektedir.

Bu acayip vakalar arasına serpiştirilen dinî öğütlerle eser, İslâmî bir havaya büründürülmekte ve İslâmiyet'in yüceliği methedilmektedir. Özellikle Süleyman peygamberin, bunca kudrete sahip olmasına rağmen, cihanın ona bile kalmadığı belirtilerek, dünya hayatının geçiciliği vurgulanmaktadır. Esrarlı hadiselere yer verme bakımından Ferahnâme, farklı bir görünüm arz etmektedir. Eserin bu yönüyle eski Yunan edebiyatında altın postu aramaya giden "Argonotlar Seferi"ni hatırlattığı öne sürülmektedir.107

Kemaloğlu, Ferahnâme'yi Arapça mensur bir eserden tercüme yoluyla meydana getirmiş, fakat ona birtakım eklemeler de yapmıştır. Nitekim "Çıkardum ben bunı üç dürlü dilden/Tanışıkcum dahı yoğ-ıdı ilden/Kimisi Pârsî kimisi Arabca/Kimi Türkî idi kimi Acemce" ifadesiyle müellif eserini "üç türlü dilden" çıkardığını beyan etmektedir. Bu durumda onun Farsça bir nüshaya da başvurduğu anlaşılmaktadır. Ferahnâme üzerinde Marmara Üniversitesi'nde bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.108

Yusuf-ı Meddah

XIV. yüzyılın mesnevi şairlerinden biri de Yusuf-ı Meddah'tır. Hayatı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Bir ara Azerbaycan'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinde Mevlânâ'dan sıkça bahsetmesi, onun Mevlânâ'ya bağlılığını göstermektedir. Yusufî, topluluklar ve büyükler huzurunda Peygamber'i övücü menkıbeleri, değişik konulardakî dinî hikâyeleri anlatan bir meddah-şairdir.

En önemli eseri Varaka ve Gülşah adlı mesnevisidir. Eser 770 (1369) yılında, fâilâtün fâilâtün fâilün vezniyle yazılmış olup 1559 beyittir. Her gece bir bölümü okunabilmek üzere altı meclis olarak tertip edilmiştir. Eserin konusu bir Arap halk hikâyesinden alınmıştır. Aynı konuda İran şairi Ayyûkî'nin de aynı isimle bir eseri bulunmaktadır. Olay, Hz. Peygamber devrinde geçmektedir. Varaka'nın nişanlısı Gülşah düğün gecesi, bir kâfir kabile reisi tarafından kaçırılır. Varaka, sevgilisini rakiplerinden kurtarmak için savaşır. Hikâye, Varaka ile Gülşah'ın kurutuluş maceralarını ve birbirlerine kavuşmalarını anlatır. Varaka ve Gülşah, İsmail Hikmet Ertaylan tarafından tıpkıbasım halinde yayımlanmıştır.109 Grace Martin Smith de eser üzerinde bir doktora çalışması yapmış ve çalışmasını yayımlamıştır.110

Yusuf-ı Meddâh'ın bir iki küçük mesnevisi daha bulunmaktadır. Bunlar; Dâstân-ı İblîs, Hikâyet-i Kız ve Cehûd, Kadı ve Uğru Destanı, bir de

Farsça Hâmuş-nâme’dir. Dâstân-ı İblîs, “fâilâtün fâilâtün fâilün” vezniyle yazılmış

200 beyitlik bir mesnevidir. Aslı İbn Abbas’ın rivayet ettiği bir hadise dayanmaktadır. Eserin meclislerde okunan dinî, didaktik bir nitelik taşıdığı anlaşılmaktadır. Hikâyet-i Kız ve Cehûd, Peygamber’in mucizeleriyle ilgili bir eserdir. Kadı ve Uğru Destanı ise 250 beyit civarında, kaynağı Arapça olan bir eserdir. XIV. yüzyılın halk tipi öğretici eserlerindendir. Kadı ve hırsızın karşılıklı konuşmalarına dayandığından, münazara nevinden bir eser olarak kabul edilebilir.

Şeyhoğlu Mustafa

Hoca Mesud’un talebelerinden olan Şeyhoğlu’nun XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın başlarında yaşadığı tahmin edilmektedir. Hayatının büyük bir kısmını Germiyan Beyliği’nde geçiren şair, hem anne hem de baba tarafından soylu bir aileden gelmektedir. Germiyan beylerinden Mehmed Bey ve Süleyman Şah devirlerini görmüş, hatta Süleyman Şah’ın nişancılık ve defterdarlık görevlerinde bulunmuştur. Hurşidnâme mesnevisini 50 yaşında, Kenzü’l-küberâ adlı eserini de 62 yaşında iken 1401 yılında kaleme aldığını belirtmesi, Şeyhoğlu’nun 1340’ta doğduğunu ortaya koymaktadır.111 Ölüm tarihi ise belli değildir. Germiyan Beyi Süleyman Şah’ın ölümünden (1388) sonra da Osmanlı sarayına intisap etmiştir.

Şeyhoğlu’nun Hurşidname adlı mesnevisi, Kabusname, Marzubanname adlı tercümeleri ve Kenzü’l-küberâ ve mehekkü’-ulemâ adında yarı telif bir eseri bulunmaktadır. Eserleri arasında en önemlisi hiç şüphe yok ki Hurşidnâme adlı manzum hikâyesidir.

Hurşidnâme (Hurşid ü Ferahşâd) mefâîlün mefâîlün feûlün kalıbıyla yazılmış 7903 beyti ihtiva eden bir eserdir. Şeyhoğlu eseri, 1387’de Germiyan Beyi Süleyman Şah adına yazmaya başlamış, ancak eser

tamamlandığında Süleyman Şah'ın vefat etmesi üzerine onu Yıldırım Bayezid'e sunmuştur. Eserde İran şahı Siyavuş'un kızı Hurşid ile, Mağrib şehzadesi Ferahşâd arasındaki aşk konu edilmektedir. Eser Hüseyin Ayan tarafından yayımlanmıştır.112

Marzubannâme Tercümesi, Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın isteği üzerine, Sa'düddin Varavinî'nin aynı adlı Farsça eserinden Türkçeye çevrilmiştir. Eser hayvan hikâyelerine dayanarak devlet idaresi ve ahlâk konularında öğütleri ihtiva etmektedir. Eser Zeynep Korkmaz tarafından yayımlanmıştır.113 Kabusnâme çevirisi de Germiyan beyi Süleyman Şah adına yapılmış bir tercümedir. Aynen Marzubannâme gibi bir ahlâk ve siyaset kitabıdır. Bu eser birçok kez Türkçeye aktarılmıştır. Bunlar içerisinde Mercümek Ahmed'in II. Murad adına 1432 yılında yaptığı tercüme en çok tanınadır.114

Şeyhoğlu'nun önemli bir eseri de Kenzü'l-küberâ ve mehekkü'l-ulemâ'dır. Bu eser, siyasetnâme tarzında mensur bir eserdir. Müellif 1401 yılında yazdığı bu eserinde padişahların, vezirlerin, beylerin ve kadıların durumlarından bahsetmekte; devrin sosyal hayatından çizgiler aksettirmektedir. Eser Kemal Yavuz tarafından yayımlanmıştır.115

Ahmedî

XIV. yüzyılda yetişen şairlerin en büyüklerinden biri olan Ahmedî'nin hayatı hakkında kaynaklarda verilen bilgiler yetersiz olup, bunlar da birbirleriyle çelişir mahiyettedir. Bu bakımdan adı, doğumu, tahsili, ne işle meşgul olduğu vb. hususlar henüz kesin olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Bununla birlikte kendi eserlerinden edinilen bilgiler daha sağlıklı görünmektedir.

Şiirlerinde "Ahmedî" mahlasını kullanan şairin adı, kaynaklarda "Tâceddin Ahmed b. İbrâhim b. Hızır, Tâceddin İbrâhim b. Hızır" gibi birbirinden biraz farklı şekillerde kaydedilmektedir.116 "Tâceddin"

lakabının yalnızca İbrahim ismine geldiği göz önünde bulundurulunca, asıl adının İbrahim, lakabının Taceddin ve babasının adının da Hızır olduğu, bu bakımdan “Tâceddin İbrâhim b. Hızır” şeklindeki kaydın onun adını en doğru biçimde yansıttığı kabul edilmektedir.117

Kaynaklarda Germiyanlı, Sivaslı ve Amasyalı olarak gösterilen Ahmedî’nin doğum yılı ve nereli olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Ahmedî ile çağdaş olup, I. Mehmed zamanında onunla görüşmüş olan İbn Arabşah’ın, şairin ömrünün sonuna doğru Amasya’da bulunup 80 yaşını geçmiş olarak orada vefat ettiğini haber vermesi, Ahmedî’nin bu şehirden olabileceğini akla getirmektedir. Ayrıca Ahmedî’nin şiirleri arasında da

Cemâlüñ vasfı-y-ıla Ahmedî nazmı safâsından

Amâsiyye urur ta‘na bu gün Mısr-ıla Şîrâz’a118

gibi Amasya’yı övücü nitelikte manzumelere rastlanması bu kanaati kuvvetlendirmektedir.

Şairin doğum yılı da kesin olarak bilinmemekle birlikte, bazı kaynakların 80 yaşını geçmiş olarak 815’te (1413) öldüğünü haber vermelerine bakılarak,119 onun 735 (1334-1335) yılından önce doğmuş olabileceği kabul edilmektedir.

İlk tahsilini nasıl ve nerede yaptığı hakkında da güvenilir bilgiler mevcut değildir. Bununla birlikte bazı kaynaklar, onun çevresindeki âlimlerden öğrenim gördüğünü kaydederler.120 Böylece ilk öğrenimini Anadolu’da tamamlayan Ahmedî, bilgisini artırmak ve büyük âlimlerden ders görmek üzere Mısır’a gitmiş ve orada Şeyh Ekmeleddin’in öğrencisi olmuş, Hacı Paşa ve Molla Fenârî ile de ders arkadaşlığı yapmıştır.121 Mısır’a ne zaman gittiği belli değildir. Eserlerinden, orada dinî ilimlerden başka tıp, riyâziye, astronomi ve mantık gibi birçok ilim dalında öğrenim

görerek esaslı bilgiler edindiği, geniş ve ansiklopedik bir kültürle memleketine döndüğü anlaşılmaktadır.

Mısır dönüşünde Aydınoğulları'na intisap eden şair, Aydınoğlu İsa Bey'in oğlu Hamza Bey için Mirkatü'l-edeb adlı Arapça-Farsça bir sözlük ile, ona bağlı olarak Arapçanın sarf ve nahvine dair Mîzânü'l-edeb ve Mi'yârü'l-edeb isimlerinde iki ders kitabı yazmıştır.122 Ahmedî'nin Germiyanoğlu Süleyman Şah'a da intisabı bilindiğine göre (İA, I, 216), bu intisabın Aydınoğlu İsa Bey'den önce mi yoksa sonra mı olduğu hususu açıklığa kavuşmuş değildir. Ayrıca onun Osmanlı sarayına intisabının da hangi yıllarda olduğu bilinmemektedir. Büyük bir ihtimalle, Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın sohbet arkadaşı olan Ahmedî, Sultan I. Murad'ın Germiyan'ı elde etmesi üzerine, Osmanlılara intisap etmiştir. Yıldırım Bayezid'in Kütahya'ya vali tayin edilişinden sonra, Ahmedî'nin onunla sohbet arkadaşlığı yaptığı ve büyük hükümdardan saygı ve iltifat gördüğü belirtiliyorsa da123 bu hususun doğruluğunu destekleyen herhangi bir kesin delil mevcut değildir. Hatta Yıldırım Bayezid ile Timur arasında meydana gelen Ankara Savaşı'nın, Yıldırım aleyhine sonuçlanmasından sonra, Ahmedî'nin Timur'un yanında kaldığı şeklindeki kayıtların da bir rivayetten ileri gitmediği anlaşılmaktadır.

Ahmedî, Yıldırım'ın şehzadesi Emir Süleyman'dan yakın ilgi görmüştür. Şiire ve şairlere karşı büyük ilgi gösteren bu şehzadenin, Ahmedî gibi şöhretli bir şairi maiyetine alarak ona bir mevki verdiği muhakkaktır. Bazı kaynaklarda şairin gece gündüz Emir Süleyman'ın meclisinde bulunduğu ve şehzadenin büyük teveccühünü kazandığı zikredildiği gibi,124 Ahmedî'nin kendi eserlerinde de bu konuyla ilgili açık kayıtlar mevcuttur. Meselâ İskendernâme'deki "Mevlid" kısmını Bursa'da Emir Süleyman zamanında yazması, İskendernâme, Cemşîd ü Hurşîd ve Tervîhu'l-ervâh adlı eserlerini ona ithaf etmesi, Ahmedî ile Emir Süleyman

arasındaki yakınlığın açık delilleridir. Ahmedî'nin telif hayatındaki en verimli yıllar da Emir Süleyman'ın yanında bulunduğu devre olmuştur. Şehzade ile olan münasebetini, onun ölümüne (1410) kadar devam ettiren şair, Emir Süleyman'ın vefatından sonra kendisine yeni bir hâmi aramak durumunda kalmış ve o yıllarda Bursa'ya gelen I. Mehmed'e intisap etmiştir. Son yıllarını Çelebi Mehmed'in himayesinde geçiren Ahmedî, Şehzade II. Murad'a hocalık da yapmıştır. Ahmedî'nin 815 (1413) yılı sonlarında, Amasya'da divan kâtipliği görevinde iken vefat ettiği bildirilmektedir.125

Ahmedî, XIV. yüzyılın en güçlü şairi olup edebî ve ilmî şahsiyeti ile bu yüzyıla hükmetmiş bir sanatkârdır. Meydana getirdiği 9000 beyitlik Divan'ı, 8000 beyitten fazla İskendernâme'si, 10.000 beyti aşan Tervîhu'l-ervâh'ı ve 5000 beyitlik Cemşîd ü Hurşîd gibi muazzam eserleriyle XIV. yüzyıl Anadolu Türkçesi için çok geniş kaynaklar bırakmıştır.

Anadolu'da uzun zaman bir konuşma dili olarak varlığını devam ettiren Türkçe, ancak çetin bir mücadeleden sonra ilim ve edebiyat dili haline gelebilmiştir. Anadolu'da Türk dili ve edebiyatının tekâmül tarihine ait birer hazine durumunda olan bu eserler, Türkçenin gelişim süreci içerisinde kaydettiği değişiklikleri ortaya koymaları yönünden yapılacak incelemeler için büyük değer taşımaktadırlar. Bu bakımdan XIV. yüzyıl Anadolu Türkçesini en iyi kullananlardan biri olan Ahmedî'nin, Türkçenin zenginleşerek gelişmesinde ve Anadolu'da klasik Türk edebiyatının kurulmasında seçkin bir yeri vardır.

XIV. hatta XV. yüzyıl şairlerinden pek çoğunun, Türkçenin nazım dili olarak kaba ve sert oluşundan yakınmalarına ve Türkçe yazdıkları için özür dilemelerine karşılık, Ahmedî'de böyle bir düşünceye rastlanmaz. Bu husus ondaki Türkçe sevgisine bağlanabileceği gibi, intisap ettiği beylerin Türkçe yazması konusunda arzularının bulunabileceğini de akla getirmektedir. Ne

olursa olsun, onun Türkçe söylemede devrinin “yegâne şairi” olduğu eski kaynaklarca da kabul edilen bir husustur.126 Medrese tahsili görerek yetişmesine, dinî ilimlere vâkıf olmasına, devrinin dinî ve tasavvufî yaşayışını bilmesine rağmen Ahmedî, eserlerinde daha çok din dışı konuları ele alıp işlemiştir. Onun eserlerinde devrinin sosyal hadiselerine ait çizgiler, tarihî ve çeşitli konulara ait bilgiler bulmak mümkündür. Bu bakımdan ortaya koyduğu çalışmalar yalnızca bir sanat eseri hüviyetinde olmayıp ilmî bir nitelik de taşımaktadırlar.

Çeşitli konularda pek çok eser meydana getiren Ahmedî, İran şairlerinden Nizâmî, Kemal Hucendî ve Selmân-ı Sâvecî’nin tesirinde kaldığını ifade etmektedir. Ayrıca kendi çağdaşı olan şairlerden Gülşehrî ve Şeyhoğlu’nu tenkit etmekle beraber,127 eserlerinde Gülşehrî, Hoca Mesud ve Şeyhoğlu’nun, tasavvufa olan meyli dolayısıyla da Âşık Paşa ve Yunus Emre’nin tesirleri hissedilmektedir. Meselâ

Cihandan ben usanmışam bana sini gerek sini
Kamulardan üşenmişem bana sini gerek sini
Gerekmez rûh-ıla reyhân gerekmez hûr-ıla vildân
Gerekmez ravza-i rıdvân bana sini gerek sini
Gerekmez mülket-i dünyâ gerekmez devlet-i ukbâ
Gerekmez kevser-i tûbâ bana sini gerek sini128

gibi söyleyişleri bu tesirleri açık olarak göstermektedir. Bununla birlikte kendisinin de XV. yüzyıl şairlerinden pek çokları üzerinde etkisi olmuştur. II. Murad devri şairlerinden Hatiboğlu Bahrü’l-hakâyık adlı eserinde:

Celâleddîn-i Mevlânâ-yı a‘zam
Ki oldur mefhar-i merd-i muazzam
Nizâmeddîn’i Sa‘dî hoca Attâr
Buları ma‘nî bahrın kıldı settâr

Bularuñ tâbi‘idür oglıdur hem
Dehânî Ahmedî Şeyhoglıdur hem
Benüm dahı bular şâhum dururlar
Kimi şemsüm kimi mâhum dururlar[129]

beyitleriyle Mevlânâ, Nizâmî, Sâdî, Attâr gibi büyük sanatkârlardan sonra Dehhânî, Ahmedî ve Şeyhoğlu’nu da kendisinin güneşi, ayı ve şahı olarak zikretmektedir. Ahmet Paşa, Nizamî, Cem ve Şeyhî gibi birçok şair ondan etkilenmiş ve ona nazire söylemiştir. İbn Kemal ve Bakî gibi XVI. yüzyıl şairlerinin ona nazire söylemeleri,[130] Ahmedî’nin şöhretinin bu yüzyıl sonlarına kadar devam ettiğini göstermektedir. Kısaca Ahmedî sanatı, ilmi, edebî kişiliği ve eserleriyle kendinden sonraki yüzyıllara ses ulaştırmaya muvaffak olmuş bir şair, hattat, ressam, değerli bir hekim ve ansiklopedik bir âlimdir.

Ahmedî’nin Hamzavî adında şair ve tarihçi olduğu bildirilen bir kardeşi de vardır.

Eserleri: 1. Divan. Sanat bakımından şairin kudretini gösteren en dikkate değer eseridir. 9000 beyti bulan bu divanda 74 kaside, 2 terciibend, 7 terkibibend, 1 muhammes ve 764 gazel bulunmaktadır. Divandaki kasidelerin çoğu (23 tane) Emir Süleyman için söylenmiştir. Bunlar da, şairin şehzadeye olan samimi bağlılığını göstermektedir. Zarif ve usta bir söyleyişin hâkim olduğu bu şiirlerde, şairin hayatına ait bilgilere ve devrin sosyal yaşantısına ait çizgilere rastlamak mümkündür.

Türk edebiyatındaki en hacimli divanlardan biri olan Ahmedî divanının yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde kayıtlı yedi nüshası bilinmektedir.[131] Tunca Kortantamer bunlardan altı nüshayı geniş bir biçimde tanıtarak şairin hayatı, eserleri, hayat ve dünya görüşü ile ilgili bir çalışma yapmıştır.[132] Yaşar Akdoğan da Divan’ın altı nüshasına ve çeşitli mecmualardaki şiirlere dayalı olarak tenkitli metnini ortaya çıkarmış, dil özellikleri üzerinde bir

doktora tezi hazırlamıştır.133 Divan'ın tamamı henüz yayımlanmış değildir. Ancak Yaşar Akdoğan, Divan'dan seçtiği bir kısım şiirleri günümüz diline çevirileriyle birlikte neşretmiştir.134 Son olarak da Melike Erdem Gündüz, Yaşar Akdoğan'ın hazırladığı tekinti metne dayalı olarak, Divan üzerinde bir tahlil çalışması yapmıştır.135

2. İskendernâme. İskendernâme adından da anlaşılacağı gibi, Büyük İskender'in, Doğu edebiyatlarında efsaneleşmiş hayatına, idealine, aşklarına, fetihlerine ait çeşitli rivayetlerden, destanlardan derlenmiş bilgilerle din, tasavvuf, ahlâk, felsefe, astronomi, tıp vb. konularının da ele alındığı didaktik (öğretici) özellikler de taşıyan manzum bir eserdir.

İskendernâme konusu Türk edebiyatından önce İran edebiyatında ele alınmış, Firdevsî (934-1020), Nizamî (1150-1214) ve Emir Hüsrev-i Dihlevî (1253-1325) konuyu manzum olarak işlemişlerdir. Ancak onu müstakil bir eser çerçevesinde değerlendiren ilk şair Nizamî'dir. Sonradan yazılan İskendernâme'lerin çoğu bu eserden etkilenmişlerdir.

Türk edebiyatında yazılan ilk manzum İskender hikâyesi Ahmedî'nin İskendernâme'sidir. Ahmedî konuyu İran edebiyatından almış olmakla beraber, onu bir tercüme çerçevesi içinde bırakmamıştır. Bu ortak konuyu işlerken daha önceki manzum İskender hikâyelerinden yararlandığı gibi, bunlar dışındaki başka kaynaklardan da yararlanarak, onu sadece maceralar silsilesi halinde bırakmayıp, kendi bilgisi, sanatı ve buluşlarıyla orijinal bir eser haline koymuştur. Ayrıca birçok sosyal ve ahlâkî düşünceyi işleyip Kur'an, hadis, hendese, hey'et, tıp, tarih vb. konularına ait çeşitli bilgileri de yerleştirmek suretiyle esere fikrî, ahlâkî ve öğretici bir nitelik de kazandırmıştır. Bunlardan başka ona bir “Mevlid”, bir de “Dâstân-ı Tevârîh-i Mülûk-ı Âl-i Osmân” adını taşıyan Osmanlı tarihi bölümü eklemiştir.

Aruzun “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbıyla meydana getirilen eser 8754 beyitten oluşmaktadır. Kitabın sonunda 792 (1390) yılında tamamlandığı

bildiriliyorsa da (İÜ Ktp., TY, nr. 921, vr. 75b), mevcut nüshaların beyit sayısı bakımından büyük farklılıklar arz etmesi, müellifin bu tarihten sonra da esere birtakım ekleme ve düzeltmeler yaptığını göstermektedir.

İskendernâme'nin ne zaman yazıldığı ve kime sunulduğu hususunda farklı görüş ve değerlendirmeler vardır.136 Bu değerlendirme ve yorumlardan Ahmedî'nin İskendernâme'yi Germiyanoğlu Süleyman Şah'ın ölümünden sonra yazmaya başladığı, Yıldırım Bayezid'e sunmak isteyip sunamadığı, birtakım ilâveler yaptıktan sonra Yıldırım Bayezid'in oğlu Emir Süleyman'a sunduğu anlaşılmaktadır.

İskendernâme yazıldığı yıldan itibaren büyük bir rağbet görmüş, hemen hemen bütün eski kaynaklarda adından bahsedilmiş, yalnız Anadolu sahasında değil, İran ve Türkistan'da da okunmuş değerli bir eserdir. Bu değerli mesnevinin yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde 75'ten fazla nüshası tesbit edilmiştir.137 İskendernâme'nin henüz ilmî neşri yapılmamıştır. İsmail Ünver, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshayı (İÜ Ktp., TY, nr. 921, vr. 1b-75b) bir incelemeyle birlikte tıpkıbasım halinde neşretmiştir.138 Ayrıca Yaşar Akdoğan da, eserin bazı kısımlarını günümüz Türkçesine aktararak İskendernâme'den Seçmeler adıyla yayımlamıştır (Ankara 1988). İskendernâme içerisinde yer alan Osmanlı tarihi kısmı önce Necib Âsım,139 daha sonra da Nihat Sami Banarlı,140 "Mevlid" bölümü ise İsmail Ünver141 tarafından yayımlanmıştır. Son zamanlarda İskendernâme'nin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalarından birinde142 Ahmedî'nin 497 beyitlik bir mi'racnâmesinin bulunduğu tespit edilip Yaşar Akdoğan tarafından ilim âlemine tanıtılmıştır.143

Edebiyatımızda Ahmedî'den başka İskendernâme yazan şairler de mevcuttur. Bunlar arasında Ali Şir Nevâî (ö. 1501, Sedd-i İskenderî), Ahmed Rıdvan (XIV. yüzyıl, Kıssa-i İskender), Cemâlî (XV. yüzyıl), Hayâtî

(XV. yüzyıl), Hamzavî (XIV. yüzyıl, Kıssa-i İskender) ve Nevâlî ilk akla gelenlerdir. Kaynaklarda Figânî'nin (ö. 1532) de bir İskendernâme yazdığı bildirilmekteyse de eser henüz ele geçmiş değildir.

3. Cemşîd ü Hurşîd. İran şairi Selmân-ı Savecî'nin (ö. 778/1376) aynı adlı eserinden tercüme yoluyla meydana getirilmiş 5000 beyitten oluşan ve aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbıyla kaleme alınmış bir mesnevidir. Eser 806 (1403) yılında Emir Süleyman'ın isteği üzerine yazılmış ve ona sunulmuştur. Ancak Ahmedî, Emir Süleyman'ın 1410'da ölümünden sonra kitabın baş kısmında yaptığı bazı değişikliklerle onu I. Mehmed'e sunmuş veya sunmak üzere hazırlamıştır.144

Ahmedî, Cemşîd ü Hurşîd'in konusunu Selmân-ı Sâvecî'den almakla birlikte, eseri sadece bir tercüme olmaktan kurtararak, birçok ilâveler yapmak suretiyle ona bir telif niteliği kazandırmıştır. Değişik kaynaklardan yararlanarak onu âdetâ yeniden yazıyormuşcasına ele almış, yeni şiirlerle süslemiş ve 2700 beyitten ibaret olan Selmân-ı Sâvecî'nin eserini 5000 beyte çıkararak iki misli bir hacme ulaştırmıştır.

Tarihî kaynaklardan sadece Sehî'de (Heşt Behişt, İstanbul 1325,s. 54) ve ona istinaden Âlî'de145 adı geçen eser, Nihat Sami Banarlı tarafından bulunmuş ve ilim âlemine tanıtılmıştır.146 Eserin tek nüshası bilinmektedir. 847 (1444) yılında istinsah edilmiş olan bu nüsha üzerinde Mehmet Akalın bir doktora çalışması yaparak yazmanın gramer özelliklerini incelemiş (1969), daha sonra da metin kısmını yayımlamıştır.147

Ahmedî'den sonra Sultan Cem (ö. 1495) ve XV. yüzyıl şairlerinden Abdî ve Ayşe Hubbâ Hatun adlı iki şair de birer Cemşîd ü Hurşîd kaleme almışlardır. Cem Sultan'ın eseri üzerinde Adnan İnce bir doktora çalışması yapmıştır.148

4. Tervîhü'l-ervâh. Ahmedî'nin tıpla ilgili olarak, Yıldırım Bayezid'in oğlu Emir Süleyman'ıın emriyle kaleme aldığı bir mesnevidir. Aruzun

“mefâîlün mefâîlün feûlün” kalıbıyla yazılan eser 10.100 beyitten oluşmaktadır. Mesnevinin hangi tarihte yazıldığı bilinmemekle birlikte, Emir Süleyman’ın Bursa’da bulunduğu 1403-1410 yılları arasında yazıldığı tahmin olunmaktadır. Ancak şairin bizzat kendisi

Tokuz ayuñ içinde uş bu manzûm

Hitâm-ı dânişiyle oldı mahtûm149

beytiyle eseri dokuz ayda tamamladığını ifade etmektedir. Tervîhü’l-ervâh, Emir Süleyman’ın ölümünden sonra yapılan bir kısım eklemelerle Çelebi Sultan Mehmed’e de sunulmuştur.150

Kitabı sathî olarak inceleyenler, onun basit birtakım zevk u safahata ait meselelerin tıbbî bilgilerle karıştırılarak genç hükümdarı (Emir Süleyman) eğlendirmek maksadıyla kaleme alındığını ifade etmektedirler.151 Halbuki eserin derinlemesine bir incelemesi yapıldığı zaman, bir emirin zevk ve eğlencesine siper olmak kaygısıyla zevku safanın hoş gösterilmesi için değil, ilmî bir zihniyetle yazılmış didaktik bir eser olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim önce Adnan Adıvar eserin tıp bakımından önemine temas etmiş,152 daha sonra Bedi Şehsüvaroğlu, Tervîhü’l-ervâh’ta tıbbın çeşitli meselelerinin ele alındığını ifade ederek ilgili şu açıklamalarda bulunmuştur: “Bunda evvelâ teşrihe ait kısa fakat muntazam malumat verildikten sonra, teker teker hastalıkların tedavisinden de bahsedilmektedir. Ayrıca kitapta didaktik bir metot da takip edilmiştir. Filhakika mutat üzere, besmele, hamdele, salveleden sonra na‘t-ı resûl ve medh-i sultân ile söze başlayan Ahmedî, ilk cildin nazarî kısmında anatomi, pataloji gibi hazırlayıcı tıbbî bilgiler verdikten sonra, amelî kısmında hijyen ve farmakolojiye ait tatbikî bilgiler veriyor. İkinci ciltte ise teker teker hastalıkların araz ve tedavisinden bahsediyor ve nihayet sözüne eserinin tavsifi ile son veriyor. Ayrıca müellif, eserinin hazırlanmasında faydalandığı

Enmûzec, Mu’cez ve Hâvî gibi eserlerin ismini zikrederek zamanı için büyük bir yenilik yapıyor, yani me’haz veriyor.153

Kaynakların bazılarında Ahmedî’nin tıpla ilgili muteber bir kitap yazdığı haber verilmekle birlikte, kitabın adından bahsedilmemektedir. Ancak Bursalı Mehmet Tahir eserin adını yanlış olarak Tefrîhu’l-ervâh diye kaydetmiştir.154 Sadettin Nüzhet Ergun bunlara dayanarak eseri “Kanun ve Şifa Tercümesi” diye nitelendirmektedir.155 Uzunçarşılı da kitabın adını yanlış olarak Kitâbü’r-revâyih şeklinde kaydetmiştir.156

Müellifin şairlik yönünün ağır basmasından dolayı, tıbbî cephesi üzerinde pek az durulmuştur. Şairin bu yönü üzerinde ilk defa ciddi olarak duran araştırmacı Bedi Şehsüvaroğlu olmuştur. Tervîhü’l-ervâh’ın tıbbî açıdan değerlendirmesini yapan araştırmacı, eserin konular fihristini de hazırlamıştır.157 Tervîhü’l-ervâh 4000 beyitlik bir eser zannedilirken bu incelemelerden sonra, on bin beyitten fazla olduğu, müellifinin “Adedle on bin hem yüz dahidür” ifadesiyle de sabit olmuştur. Yazmanın iki nüshası mevcuttur.158

5. Bedâyi‘u’s-sihr fî sanâyi‘i’ş-şi‘r. Edebî sanatlarla ilgili olan bu eseri Ahmedî, Reşîdüddîn-i Vatvât’ın (ö. 573/1177-78) Hadâyıku’s-sihr adlı eserinin Farsça örneklerini artırarak, kitabı biraz değiştirmek suretiyle meydana getirmiştir. Eserin tek nüshası bilinmektedir.159 Aynı mecmua içerisinde Ahmedî’nin Mirk_tü’l-edeb (vr. 74b-113a) adlı manzum sözlüğü ile, Mîzânü’l-edeb (vr. 113b-121b) ve Mi‘yârü’l-edeb (vr 124b-130a) adlı Arapça sarf ve nahve ait risaleleri de yer almaktadır. Eski kaynaklarda varlığından söz edilmeyen eseri, ilim âlemine ilk kez Nihat Çetin tanıtmıştır.160

6. Mirkâtü’l-edeb. Aydınoğlu İsa Bey’in oğlu Hamza Bey için yazılmış Arapça-Farsça manzum bir sözlüktür. Eserden ilk önce Ukudü’n-nasîha adlı

manzum kitabında İbn Arabşah (1389-1450) bahsetmekte,161 Kâtib Çelebi de eserin manzum bir lugat olduğunu kaydetmektedir.162 Son zamanlara kadar ele geçmeyen bu eseri ilk defa Nihat Çetin bulmuş ve ilim âlemine tanıtmıştır. Ancak yararlandığı nüshada müellifin adı zikredilmediği için “Mirkâtü’l-edeb zannettiğim bu eserin…” diyerek ilmî ihtiyatı da elden bırakmamıştır.163 Daha sonra Konya kütüphanelerinde bir inceleme yapan Ahmet Ateş de, bu nüshayı bahis konusu yapmış ve Çetin’in görüşlerine aynen katılmıştır.164 Nihat Çetin’in eseri ilim âlemine tanıtmasından sonra, Ali Alparslan da Mirkâtü’l-edeb’in İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Kitaplığı’nda (nr. 3923) bulunan yeni bir nüshasını tanıtmış ve mecmudaki kayda göre eserin adının Farsça izafetle “Mirkât-ı Edeb” şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir.165 Bu değerlendirmelerden sonra konuya yeniden eğilen Nihat Çetin, eserin birkaç nüshasını daha tespit ederek bunları ayrı ayrı tanıtmıştır.166

7. Mîzânü’l-edeb, Mi‘yârü’l-edeb. Her iki eserin de Aydınoğlu İsa Bey’in oğlu Hamza Bey için hazırlanmış birer ders kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan Mîzânü’l-edeb Arapçanın sarfına (şekil bilgisi), Mi‘yârü’l-edeb ise Arapçanın nahvine (cümle bilgisi) dairdir. İki eser de Farsça olarak kaside tarzında kaleme alınmış olup Çetin’in tanıttığı mecmua içerisinde yer almaktadır.167

Bu eserlerin dışında Ahmedî’nin Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân, Mevlid ve Mi‘racnâme adlı manzumeleri ayrı birer eser olmayıp İskendernâme içerisinde birer bölümdür. Bunlardan Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân Nihat Sami Banarlı, Mevlid İsmail Ünver, Mi‘racnâme ise Yaşar Akdoğan tarafından yayımlanmıştır.

Ayrıca kaynaklarda adından söz edilen Kasîde-i Sarsarî Şerhi (Keşfü’z-zunûn, II, 1340) ile Hayratü’l-ukalâ (Keşfü’z-zunûn, I, 694) adlı eserler

bugüne kadar ele geçmiş değildir.

Latîfî, Likâî'den bahsederken onun Ahmedî'nin Yusuf u Zeliha'sına nazire söylediğine temas ederek, Ahmedî'nin bir Yusuf u Zeliha'sının olduğunu zikreder (Tezkire, s. 304). Fakat bu iki eser şimdiye kadar ortaya çıkmadığından Ahmedî'den bahsedenler Yusuf u Zeliha'yı ona izafe etmekle birlikte, böyle bir eserle karşılaşmadıklarını belirtmişlerdir. Son zamanlarda bir Yusuf u Zeliha mesnevisi bulunmuş olup, bunun da Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yakub devri şairlerinden Akkoyunlu Ahmedî'ye ait olduğu tespit edilmiştir.168

Aynı şekilde Ahmedî'ye isnat edilen Esrarnâme Tercümesi'nin de, Akkoyunlu Ahmedî'ye ait olduğu ve 884'te (1479-80) Sûfî Halil adına kaleme alındığı anlaşılmıştır.169 Bunlardan başka Ahmedî'nin Süleymannâme, Cenknâme, Kanun ve Şifa Tercümesi gibi eserlerinden de söz edilmekle birlikte, şairin böyle eserlerinin bulunmadığı, bunlardan Cenknâme'nin Çengnâme olup Ahmed-i Dâî tarafından kaleme alındığı kesinlik kazanırken, Kanun ve Şifa Tercümesi isminin ise kaynaklardaki yanlış bir nitelendirmeden ortaya çıktığı anlaşılmıştır. Ayrıca Halilnâme sahibi Abdülvâsi Çelebi, eserinin sebeb-i telif kısmında Ahmedî'nin Veys ü Râmîn'i tercümeye başladığını ancak ömrünün buna kâfi gelmeyip eserin yarım kaldığını haber vermekteyse de170 Ahmedî'nin böyle bir tercümesi henüz ele geçmemiştir.

Ahmed-i Dâî

XIV. yüzyılın ikinci yarısıyla XV. yüzyılın ilk yarısında Yıldırım Bayezid, Emir Süleyman ve Çelebi Mehmed devirlerinde yaşamış olan Dâî, Eski Anadolu Türkçesi döneminin önde gelen şahsiyetlerindendir. Tıbb-ı Nebevî Tercümesi mukaddimesindeki "Ahmed ibn İbrâhim ibn Muhammed el-ma'rûf bi'd-Dâî"171 ifadesinden adının Ahmed, mahlasının Dâî,

babasının adının İbrahim ve dedesinin isminin de Mehmed (Muhammed) olduğu anlaşılmaktadır.

Dâî'den bahseden kaynakların hemen hepsi onun Germiyanlı olduğunu kabul ederler.172 Ancak Hammer, herhalde bir yanlış anlamadan dolayı onun Karamanlı olduğunu kaydeder. Esasen şairin doğum yeri hakkında kesin bir bilgi yoktur. Onun Germiyanlı olarak gösterilmesi, daha ziyade adını Germiyanoğulları zamanında duyurmasından ve kendisinin Germiyanoğullarının hizmetinde bulunmuş olmasından kaynaklanmaktadır.173

Her ne kadar kaynaklar onun Germiyanlı olduğu hususunda birleşirlerse de, Dâî'nin Germiyan Beyi II. Yakub adına kaleme aldığı Ta'birnâme Tercümesi dışında, öteki eserlerinin hiçbirinde Germiyan sarayı ile ilişkisi olduğunu gösteren açık belirtilerin bulunmayışı, onun Germiyan'la olan münasebetlerinin önemli ölçüde olmadığını akla getirmektedir.174

Kaynakların Dâî'nin doğum yeri, yılı ve yaşadığı dönem üzerinde verdikleri bilgiler de birbirini tutmamaktadır. Sehî "Bu dahi Mîr Süleyman şairlerindendir"175 ve Latîfî "Mîr Süleyman şairlerinden"176 diyerek

onun Emir Süleyman devri (1402-1410) şairlerinden biri olarak gösterdikleri halde, Kınalızade Hasan Çelebi177 ile Mehmed Süreyya178 Dâî'yi I. Murad devri (1362-1389) şairleri arasında zikrederler.

Sehî "Ehl-i ilim kısmından her fenden haberdar, kadılık etmiş kişidir" diyerek Dâî'nin Germiyan'da kadılık yaptığını haber vermekteyse de, bu görevi hangi yıllar arasında yaptığı bilinmemektedir. Bununla birlikte Germiyanoğlu Süleyman Şah, kızı Devlet Hatun'u Yıldırım Bayezid ile evlendirdiği zaman (1378) Tavşanlı, Emet, Eğriboz ve Kütahya şehirlerini de çeyiz olarak vermişti.179 Bu sırada Yıldırım, Kütahya'ya vali olarak tayin edilmiş ve 1378-1389 yılları arasında orada valilik yapmıştır. Dâî'nin de o yıllarda Kütahya'da bir müddet kadılık yaptığı ve Yıldırım'ın tahta

geçmesi üzerine büyük oğlu Emir Süleyman'la burada tanışmış olduğu tahmin edilmektedir.

Germiyan Hükümdarı Süleyman Şah'ın 789'da (1387) ölümü üzerine yerine, II. Yakub hükümdar olmuş ve Dâî'yi kendi himayesine almıştır. Bu arada Dâî Ta'birnâme Tercümesi adlı eserini kaleme alarak II. Yakub'a sunmuştur. Yıldırım Bayezid'in birtakım beylikleri, bu arada Germiyan Beyliğini de Osmanlı hâkimiyeti alması üzerine, hâmisiz kalan Dâî, büyük ihtimalle Kütahya'da tanıştığı Emir Süleyman'ın yanına gitmiştir.

Emir Süleyman'ın Ankara Savaşı'na (1402) katıldığı bilinmektedir. Ancak Dâî'nin bu sırada nerede olduğu bilinmemektedir. Ankara Savaşı'nın mağlubiyetle sonuçlanması üzerine, Yıldırım'ın oğulları arasında taht ve veraset kavgaları baş göstermiş, Emir Süleyman Edirne'ye gelerek tahta çıkmıştır. İşte Dâî'nin Osmanlı sarayına asıl intisabının bu esnada olduğu kabul edilmektedir.180 Sanatkârları himaye eden, edebiyata meraklı, son derece cömert olan Emir Süleyman'ın çevresinde pek çok sanatçının toplandığı bilinmektedir. Ahmedî, Şeyhî, Hamzavî gibi birçok şair, hükümdara şiirler söyleyip eserler sunmaktaydılar. Dâî de bu arada Çengnâme adlı eserini meydana getirerek Emir Süleyman'a sunmuştur (808/1406).

Emir Süleyman'ın 1410 yılında öldürülmesinden sonra Dâî, Çelebi Mehmed'e intisap etmiştir. Bu arada Farsça divanını tanzim ederek Vezîriâzam Hacı Hayreddin Paşa'ya sunmuştur. Ayrıca II. Murad'a, şehzadeliği sırasında hocalık da yapmış ve onun için Ukudü'l-cevâhir adlı eseri kaleme almıştır.181 Çelebi Mehmed'in 1421'de vefat etmesinden sonra II. Murad'ın himayesine giren Dâî bu hükümdar adına Attâr'dan Tezkiretü'l-evliyâ'yı tercüme etmiştir. Bundan sonra başka eser yazmadığı anlaşılmaktadır.

Ahmed-i Dâî’nin nerede ve ne zaman öldüğü de kesin olarak bilinmemektedir. Kaynakların, onun ölüm yılı ile ilgili olarak verdikleri bilgiler ise tutarsız ve karışıktır. Hammer, şairin ölümünü 815 (1412) yılı olarak göstermekteyse de182 bu tarih Dâî’nin değil Ahmedî’nin ölüm yılıdır. Buradan Hammer’in bu iki şairi karıştırdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Gibb de Hammer’in verdiği tarihi kabul etmemektedir.183 Sicill-i Osmânî’de ise Dâî “Sultan Murâd-ı Evvel asrında vefat eylemiş bir şair” olarak gösterilmektedir ki bu da yanlış bir değerlendirmedir. Zira Yıldırım’ın oğlu Emir Süleyman devrinde (1402-1410) yaşamış, ona eserler sunmuş birinin, I. Murad zamanında (1362-1389) ölmüş olarak gösterilmesi mantıkî değildir. Keşfü’z-zunûn’da ise Dâî’nin ölüm yılı 820 (1421) civarı olarak gösterilmektedir.184

Esasen bu tarihlerin hiçbiri gerçeği yansıtmadığı gibi, bir tahminden öteye de geçmemektedir. Son zamanlarda Dâî divanının yeni bir nüshasının tesbit edilmiş olması,185 onun ölüm yılı ile ilgili olarak doğru bir tahminde bulunmayı mümkün kılmaktadır.

Divanın bu nüshasında Çelebi Mehmed için yazılmış bir mersiye ve II. Murad’ı hükümdar olarak metheden üç şiir yer almaktadır. Buradan hareketle Ahmed-i Dâî’nin, Sultan II. Murad’ın tahta çıktığı yıllarda (1421) hayatta olduğu ve yaşının bir hayli ilerlemiş bulunduğu anlaşıldığı gibi, vefatının da bu tarihten sonra olduğu açıklık kazanmaktadır. Böylece Karaca Bey’in teşvikiyle II. Murad adına Farsça’dan tercüme edilen Tezkiretü’l-evliyâ’nın Dâî’nin eseri olup olmadığı konusundaki tereddütler de186 büyük ölçüde ortadan kalkmış görünmektedir.

Nerede öldüğü ve mezarının nerede olduğu da belli degildir. Ancak Bursa’da onun adıyla anılan bir mahalle, bir hamam ve bir cami bulunmaktadır.187 Caminin yanında bulunan mezarın “Dâî Dede Kabri” diye anıldığı ve bunun Ahmed-i Dâî’ye ait olduğu rivayet edilmektedir.188

Dâî’nin şahsiyetiyle ilgili bir tartışma da onun, Süheyl ü Nevbahar’ı yazan Hoca Mesud’un yeğeni İzzeddin Ahmed ile aynı kişi olduğu hususudur. İsmail Hikmet Ertaylan, Firdevsî-i Tavîl’in Süleymannâme mukaddimesinde, mesnevi yazan şairlerden bahsederken Dâî’yi de Süheyl ü Nevbahâr’ı yazan kişi olarak göstermesine dayanarak, onun Hoca Mesud (Mesud b. Ahmed)’un yeğeni İzzeddin Ahmed ile aynı şahıs olduğunu öne sürmektedir.189 Ancak Firdevsî-i Tavîl’in eserinde Dâî’nin Mesud b. Ahmed’le ilişkisi konusunda herhangi bir kayıt bulunmadığı gibi190 Süheyl ü Nevbahar’da da Dâî’nin adından hiç bahsedilmemektedir. Ayrıca kaleme aldığı her eserinde adını zikreden ve Tıbb-ı Nebevî Tercümesi’nde isim zincirini ve mahlasını “Ahmed b. İbrâhim b. Muhammed el-ma‘rûf bi’d-Dâî” şeklinde açık olarak veren Dâî, hiçbir yerde adını İzzeddin Ahmed olarak anmamaktadır. Kaldı ki bir aşk hikâyesi olan Süheyl ü Nevbahar konusu, Ahmed-i Dâî tarafından ele alınmış olabilir. Bu durum onun, aynı konuyu işleyen İzzeddin Ah

med’le aynı kişi olmasını gerektirmez. Bu bakımdan Ertaylan’ın ileri sürdüğü görüşleri, konuyu açıklığa kavuşturacak belgeler ortaya çıkıncaya kadar ihtiyatla karşılamak gerekmektedir.

Dâî çağdaşlarına göre verimli bir kimsedir. Telif, tercüme, manzum ve mensur pek çok eser meydana getirmiştir. Ansiklopedik bir kişiliğe sahip olan Dâî, Kur’an, tefsir, hadis gibi dinî-şer‘î ilimlerden başlayarak lugat, aruz, inşâ usulü, hey’et, riyaziye, rüya tabiri, tarih, tıp konularında kitap yazmıştır. Bütün bunlar onun iyi bir tahsil görerek yetiştiğini ortaya koymaktadır. Ancak tahsilini nerede ve kimlerden yaptığı konusunda aydınlatıcı bilgiler mevcut değildir. Onu Germiyanlı olarak gösterenler, XIV. yüzyıl sonlarında Germiyan muhitinin hayli gelişme gösterdiğine dikkat çekerek, Şeyhoğlu, Ahmedî, Hamzavî ve Şeyhî gibi büyük

şahsiyetler yetiştiren bu çevrenin, Dâî'nin yetişmesinde önemli rolü bulunduğunu ifade etmektedirler.191

Ahmed-i Dâî hakkında bir inceleme yapan İsmail Hikmet Ertaylan, şairlik ve sanat yönünden onu çağdaşı Ahmedî ile karşılaştırıp "Ahmed-i Dâî sanatça Ahmedî'den çok yüksek olduğu gibi, nesir sahasında da münferittir. Şeyhî'den de mukaddem olmak itibarı ile kendi devrinin en ileri gelen, hatta Şeyhî üzerinde de tesiri olan bir üstattır" diyerek Dâî'nin nazım sahasında Ahmedî'den üstün bir seviyede ve nesir alanında da zamanında tek olduğu iddiasında bulunmaktadır.192

Bu ifadeler hayli mübalağalı bulunsa bile, Dâî'nin edebiyat ve dil tarihimizdeki yerine işaret etmeleri bakımından önem taşımaktadırlar. Zira onun hakkında hüküm verenler, eserlerini görmeden, onları incelemeden, yalnızca elde bulunan üç beş gazeline bakarak Dâî'nin edebî değeri hakkında fikir yürütmüşlerdir. Ayrıca "Dinî ve sûfiyâne bir ideal takip eden şairleri bırakarak hükümdarlara ve büyük ricale kasideler, aşk u şarap şiirleri, sevda maceralarını musavvir manzum, lâdinî hikâyeler yazan sanatkârlara gözümüzü çevirecek olursak, bunların en eskisi olan Dâî'yi görürüz. Germiyan ve Osmanlı saraylarına mensup olan bu şair Selmân-ı Sâvecî, Kemal Hucendî gibi Acem şairlerini oldukça muvaffakiyetle taklit etmiştir. Mamafaih onu büyük bir şair saymak ve Osmanlı şiirinin tekâmülü üzerinde mühim bir tesiri olduğunu iddia etmek tamamıyla yanlış ve esassızdır"193 gibi indî yargılarda bulunularak onun büyük bir şair olmadığı ileri sürülmüştür. Oysa ki eski kaynaklarda bile Dâî'nin edebiyatımızdaki yerinden sitayişle bahsedip onu üstatlık mevkiinde gösterenler vardır.194 Ayrıca Dâî'nin şiirleri gözden geçirilince zamanına göre aruzu hayli başarıyla kullandığı, kafiye ve edebî sanatlarda maharetli olduğu, güzel bir nazım ve nesir diline sahip bulunduğu anlaşılmaktadır.

Değişik konularda birçok eser vererek ustalığını ortaya koyan Dâî'nin eserleri gün ışığına çıktıkça, edebî şahsiyeti ve sanatkârlığı konusunda daha objektif değerlendirmeler yapılmaktadır.

Ruhundaki çalkantının türlü görünüşlerini, rikkat ve hüznü, duyarlılığı, özlemi, ümitsizliği "sehl-i mümteni" sayılabilecek çok samimi ve sade bir biçimde anlatan Dâî, zarif, şuh, ince aşk şiirleri yazmıştır. Rind, lâubali, epiküryen bir ruh taşıyan şiirleri olduğu gibi, tasavvufî ve ârifane bir eda ile yazılmış olanları da vardır. Lirik ve didaktik şiirlerinde de aynı başarıyı gösteren Dâî, ince hayalleri, derin duyuşları, içliliğiyle olduğu kadar, tasvir ve tahkiyedeki kudreti ile de büyük değer taşıyan bir sanatçı olarak kabul edilmektedir.195

Dâî Türkçeyi başarı ile kullanmış, Türkçenin kaba ve ifadeye elverişsiz olduğunu söyleyenlere karşılık, meydana getirdiği pek çok eserle, onun Arapça ve Farsça karşısındaki ifade kabiliyetini ispat etmiş ve Türkçenin bir edebiyat ve ilim dili olarak gelişmesinde büyük rol oynamıştır.

XIV. yüzyıl, Anadolu'da gelişen yazı dilinin yeni yeni oluştuğu ve divan şiiri dilinin henüz tam olarak teşekkül etmediği bir dönemdir. Bu bakımdan Ahmedî, Şeyhoğlu, Şeyhî gibi şairlerin eserlerinde olduğu gibi, Ahmed-i Dâî'nin eserlerinde de eski yazı dili geleneğine ait pek çok arkaik unsur bulunmaktadır. O yüzden Dâî'nin eserleri Eski Anadolu Türkçesi dönemi için birer dil anıtı ve hazinesi durumundadırlar.

a) Manzum Eserleri: 1. Türkçe Divan. Burdur Halkevi Kitaplığı'nda bulunan (nr. 735) Dâî külliyatı içinde yer almaktadır. Bu külliyat içinde ayrıca Çengnâme ile Vasiyyet-i Nûşirvân da mevcuttur. Külliyat ilk defa Ahmet Ateş tarafından tespit edilmiştir.196 Karışık durumda olan külliyat daha sonra İsmail Hikmet Ertaylan tarafından sıraya konularak Dâî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bir incelemeyle birlikte tıpkıbasım halinde yayımlanmıştır.197 Külliyat içinde yer alan Divan'da ikisi Çelebi

Mehmed hakkında olmak üzere beş kaside ve 199 gazel bulunmaktadır. Dâî'nin Câmiu'n-nezâir[198] ve Mecmûatü'n-nezâir[199] gibi nazire mecmualarında, başka şiirlerine de rastlanması divanının eksik olduğunu akla getirmektedir. Divanı tıpkıbasım halinde yayımlayan İ. H. Ertaylan, bu divanda yer alan şiirlerinin şairin Osmanlılara intisap ettikten sonra yazdığı şiirler olup Germiyan'da yazdığı şiirleri içine almadığını, çok velût bir şair olan Dâî'nin Germiyan'dayken de ayrıca bir divan tertip etmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Nitekim son zamanlarda Dâî Divanı'nın Mısır Millî Kütüphanesi'nde (Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye, nr. 8658/23) ikinci ve tam bir nüshası bulunmuştur.[200] Ne var ki bu nüshada da şairin Germiyan beyleri için yazılmış herhangi bir şiirine rastlanmamıştır. Dâî Divan'ı üzerinde Mehmet Özmen, Selçuk Üniversitesi'nde bir doktora çalışması yapmıştır.[201]

2. Farsça Divan. Çelebi Mehmed'in tahta çıkması münasebetiyle 816 (1413) yılında tanzim edilmiştir. Dâî'nin kendi el yazısı ile hazırlayıp Hayreddin Hacı Halil Bey'e sunduğu eserin tek nüshası bilinmektedir.[202] Bu nüshadan Ali Nihat Tarlan tarafından istinsah edilmiş yeni bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Tarlan, nr. 187). Eser üzerinde Tulga Ocak bir doktora çalışması yapmıştır.[203]

3. Çengnâme. Emir Süleyman adına kaleme alınan eser aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbıyla yazılmış, 1446 beyitten ve 24 bölümden oluşmaktadır. Emir Süleyman'ın eğlence meclislerinden alınan ilhamla meydana getirildiği anlaşılan eserin Dâî'nin en orijinal ve kuvvetli eseri olduğu söylenebilir. Çeng adı verilen Türklere mahsus bir musiki aletinin yapısını alegorik bir biçimde ele alıp, yer yer tasavvufî motifler ve remizlerle anlatan eser, romantik bir karakter taşımakla birlikte ibret verici yönleriyle didaktik bir görünüm de arz etmektedir.

Çengnâme'de çengin yapılışı ve onu meydana getiren ipek kıl, servi ağacı, ahu derisi, at kuyruğu ile yapılan hasbıhaller, onların menşe ve mahiyetleri ile çeng haline gelinceye kadar başlarından geçenler anlatılır. Hikâye tatlı dilli insanlarla dolu cenneti andıran bir mekânda geçer. Meclis bir aşk ve safa meclisidir. Çeng ve onu meydana getiren dört unsurun hepsi uzaktan gelmiş, öz mekânlarından ayrılmış ve gurbet acısıyla yanmaktadırlar. Bu hasbıhallerden ve dört unsurun maceralarını kendi ağızlarından anlatmalarından sonra "visal"e bu dördünün birleşmesiyle varılabileceği sonucuna ulaşılır.

Ahmed-i Dâî'nin musiki konusundaki derin bilgisini de gösteren ve görünüşte bir saz hikâyesi olan Çengnâme ayrıca dinî ve tasavvufî bir ruh da taşımaktadır.

Çengnâme'nin ismi kaynakların bir kısmında "Cenknâme" şeklinde kaydedilerek204 konusunun savaş olduğu zannedilmiştir. Âlî ise onun Ferahnâme olduğunu kaydetmiştir.205 Bazı araştırıcılar ise Dâî'yi hem Çengnâme hem de Ferahnâme adında iki manzum eser yazmış gibi göstermektedirler.206 Bursalı Mehmet Tahir ise "Çengnâme makamında bir Ferahnâme" yazmıştır diyerek kaynaklarda farklı olan bilgileri birleştirmeye çalışmıştır.207 Sehî (s. 56) ve Latîfî (s. 85) eserin adını doğru olarak kaydetmişler, ancak mahiyeti hakkında geniş bilgi vermemişlerdir. Eser elde olmadığı için onunla ilgili değerlendirmelerin hemen hepsi tahminî yorumlar olarak kalmış, bu da eserin gerçek hüviyetiyle tanınmasına engel olmuştur. Nihayet eserin ele geçmesiyle hakkındaki şüpheler ortadan kalkmış ve onun savaşla ilgili olmayıp, çeng adı verilen musiki aletinin yapılışını anlatan bir eser olduğu anlaşılmıştır.

Çengnâme'nin Burdur, İzzet Koyunoğlu ve Sivas'ta Ziya Karal'da olmak üzere üç nüshası bilinmektedir.208 Burdur nüshası İsmail Hikmet Ertaylan,209 İzzet Koynoğlu nüshası ise İngilizce bir giriş ve indeksle

birlikte Gönül Alpay210 tarafından tıpkıbasım halinde yayımlanmıştır. İsmail Hikmet Ertaylan Çengnâme'yi faksimile ettikten sonra Vasfi Mahir Kocatürk'ten, daha sağlam nüshasını aldığını haber vermekteyse de bu nüshanın İzzet Koyunoğlu nüshası olduğu anlaşılmıştır.

4. Ukudü'l-cevâhir. II. Murad'ın şehzadeliği sırasında yazılmış 650 beyitlik Arapça'dan Farsça'ya manzum bir sözlüktür. 51 kıta üzerine tertip olunan eserde Türkçede kullanılan aruz bahirleri üzerinde de durulmuş ve her bahrin cüzleri kıta sonlarında gösterilmiştir. Ukudü'l-cevâhir, Reşîdüddin Vatvât'ın (ö. 573/1177-78) Nukudü'z-zevâhir ve Cuhûdü'l-cevâhir adlı Arapçadan Farsçaya tercüme ettiği eserin kısa bir çevirisidir. Eserin biri Raif Yelkenci'de olmak üzere beş nüshası bilinmektedir.211 Bazı nüshalarında satır aralarında kelimelerin Türkçe karşılıkları da mevcuttur.

5. Vasiyyet-i Nûşirevân. Aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" kalıbıyla yazılmış 115 beyitten oluşan didaktik bir mesnevidir. Adaletiyle tanınmış bir hükümdar olan Enûşirvân'ın oğlu Hürmüz'e verdiği öğütleri ihtiva eden bu eser, terbiye ve telkin maksadı ile pendnâme türünde kaleme alınmıştır. Eserin amacı nasihat vermek olduğundan atasözlerinden, halk deyimlerinden bolca yararlanıldığı gibi, pek çok âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfe de telmihte bulunulmuştur. Kaynaklarda adı geçmeyen manzume Burdur Halkevi Kitaplığı'ndaki külliyat içerisinde yer almaktadır. İsmail Hikmet Ertaylan tıpkıbasım halinde yayımlamıştır.212

6. Câmasbnâme Tercümesi. Nasîr-i Tûsî'nin (ö. 672/1474) aynı adlı eserinin Türkçeye tercümesidir. 73 beyitlik küçük bir mesnevi olan Câmasbnâme, yıldıznâme, falnâme türünden bir eserdir. Ahmed-i Dâî'nin bu eseri, Timur hadisesi dolayısıyla tercüme ettiği anlaşılmaktadır. Raif Yelkenci yazmaları arasında yer alan Sirâcü'l-kulûb ve Miftâhü'l-cenne içinde bulunan iki nüsha birleştirilerek İsmail Hikmet Ertaylan tarafından

tıpkıbasım halinde yayımlanmıştır.213 Eksik bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı'nda bulunan bir yazma içinde (nr. 4028, s. 292-299 [46 beyit]) mevcuttur.

b) Mensur Eserleri: 1. Tecüme-i Tefsîr-i Ebü'l-Leys es-Semerkandî. Timurtaş Paşa oğlu Umur Bey'in teşvikiyle Emir Süleyman adına kaleme alınan bu büyük eser, Anadolu sahasında Türkçeye tercüme edilen ilk Kur'an tefsiri olarak kabul edilmektedir. Dâî tercümeyi meydana getirirken herkesin okuyup anlayabileceği bir dil kullanmıştır. Ayrıca eseri doğrudan doğruya bir tercüme olarak bırakmamış, başka kaynaklardan da yararlanarak âdeta Türkçe yeni bir tefsir meydana getirmiştir. Esere ilâve ettiği 234 beyitlik manzum mukaddime kısmı ise tamamen telif olup ayrı bir eser niteliği taşımaktadır. Bu manzum mukaddime kısmı Mustafa Özkan tarafından yayımlanmıştır.214 Fakat bu manzum mukaddime kısmı bütün nüshalarda mevcut değildir. Ses, şekil ve kelime kadrosu yönünden Eski Anadolu Türkçesinin örnek metinleri arasında yer alan tercümenin pek çok nüshası bulunmaktadır.

2. Tercüme-i Eşkâl-Nasîr-i Tûsî. Nasîr-i Tûsî'nin Farsça Sî Fasl adlı mensur eserinden tercüme edilmiş otuz bölümlük riyaziye, ilm-i nücûm ve takvim türünden bir eserdir. Birkaç nüshası mevcuttur.215 İsmail Hikmet Ertaylan, Halil Edhem Bey'in kitapları arasında da bir nüshanın bulunduğunu bildirmektedir.

3. Ta'birnâme Tercümesi. Germiyanoğlu II. Yakub Bey adına yazılmış bir rüya yorumu kitabıdır. Ebû Bekir bin Abdullah el-Vâsıtî'nin Arapça eserinin Farsçaya yapılan tercümesinden Türkçeye çevrilmiştir. İki nüshası bilinmektedir.216

4. Tezkiretü'l-evliyâ.'in istek ve teşvikiyle II. Murad adına Attâr'dan Türkçeye tercüme edilmiştir. Bilinen tek nüshası Süleymaniye

Kütüphanesi’ndedir (Serez, nr. 1800). Bu yolda Dâî’den önce de sonra da tercüme veya telif edilmiş bazı eserler meydana getirilmiştir. Ancak Dâî’nin Tezkiretü’l-evliyâ’sı Osmanlı sahasında meydana getirilen Tezkiretü’l-evliyâ’ların ilki olarak kabul edilmektedir.217

5. Teressül. Edebiyatımızda usûl-i inşâ ve mektuplaşma türünün ilk örneklerinden biridir. O zamanki resmî yazışmaların kurallarını, usul ve âdâbını, resmî ve özel yazışmalarda kullanılan başlık, unvan, üslûp ve ifade tarzını örnekleriyle göstermek için yazılmıştır. Eser iki kısımdan oluşmaktadır: Kurallar kısmı, örnekler kısmı. O zamanki nesir edebiyatımızın resmî ve özel örneklerini ihtiva eden eser, kendi türünde yazılmış ilk örnek olarak kabul edilmektedir. Sehî Tezkire’sinde (s. 56) eser hakkında verilen bilgiye bakılacak olursa Teressül’ün uzun süre okullarda usûl-i inşâ kitabı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Eserin tek nüshası bilinmektedir.218

6. Miftâhu’l-cenne. Kimliği hakkında yeterli bilgi bulunmayan Lülü Paşa adında biri için Arapça’dan tercüme edilmiştir. Cennete girmek için gidilmesi gereken yolları ve şer‘î esasları öğreten eser, sekiz cennete benzetilerek sekiz meclis üzerine düzenlenmiştir. Birinci mecliste namazın fazileti; ikinci mecliste tövbe etmenin fazileti; üçüncü mecliste kaza ve kader; dördüncü mecliste receb ayı; beşinci mecliste şaban ayı; altıncı mecliste ramazan ayı; yedinci mecliste kadir gecesinin fazileti; sekizinci mecliste ise sadaka-i fıtır ve bayram namazı konu edilmektedir. Eser üzerinde Gürer Gülsevin doktora çalışması yapmıştır.219

7. Tıbb-ı Nebevî Tecümesi. Ebû Nuaym Hâfız-ı İsfahânî’nin Kitâbü’ş-şifâ fî ehâdîsi’l-Mustafâ adlı eserinin Ahmed b. Yûsuf et-Tifâşî tarafından meydana getirilen muhtasarının, Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey’in isteği üzerine Türkçeye yapılan tercümesidir. Peygamberimizin hadislerine dayanan eser başlıca iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım sağlıkla ilgili

olup iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm yiyecek ve içeceklerin özelliklerini, yemişlerin fayda ve zararlarını bildirir. İkinci bölüm ise hijyenle ilgili olup otların fayda ve zararlarını; hava ve suyun iyi ve kötüsünün niteliklerini bildirir. İkinci kısım ise doğrudan doğruya tıpla ilgili olan kısımdır ki, bu da iki bölümden ibarettir. Birinci bölümde hastalıkların sebep ve belirtileri yani teşhisleri; ikinci bölümde de tedavi usulleri üzerinde durulmaktadır. Eser üzerinde Önder Çağıran doktora çalışması yapmıştır.220

8. Vesîletü'l-mülûk li-ehli's-sülûk. Âyetü'l-kürsî tefsiri olan eserin kime sunulduğu belli değildir. Eserde ayrıca şerh-i esmâ-i hüsnâ da bulunmaktadır. Bilinen tek yazması İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'ndedir.

Son yıllarda Dâî'nin Muhtasar adını taşıyan ve Farsça öğretmek maksadıyla yazılmış bir gramer kitabının bulunduğu haber verilmektedir.221 Ayrıca onun "Mutâyebât" adıyla nitelendirilen, içki ve eğlence üzerine yazılmış 16 kıta ve 62 beyitten meydana gelen şiirlerinin ise ayrı bir eser olmayıp Türkçe Divan'ından alınmış manzumeler olduğu anlaşılmıştır.222

Ayrcıa Dâî'ye atfedilen Cinânü'l-cenân ve Sirâcü'l-kulûb adında iki eser daha vardır. Farzdan, vacipten, sünnetten bahseden ve zaman zaman konuyla ilgili hikâyelere de yer veren, dinî bir vaaz ve nasihat kitabı olan Cinânü'l-cenân'ın Muhammed b. Hacı İvaz el-Müfessir'in eseri olduğu anlaşılmıştır.223 Bazı dinî meseleleri soru-cevap şeklinde açıklayıp, dünyanın yaratılışı, gökler, melekler vb. konular hakkında bilgi veren Sirâcü'l-kulûb'da ise Dâî'nin adı geçmemektedir. Oysa Dâî bütün eserlerinde adını belirten bir sanatkârdır. Bu bakımdan eserin Dâî'ye ait oluşu şüphelidir. Dâî'nin olduğu söylenen Esrarnâme ve Mansurnâme adlarındaki eserler ise henüz ele geçmedikleri için kime ait oldukları konusunda fikir yürütmek mümkün değildir. Yine Ahmed-i Dâî'ye ait

olduğu ifade edilen Yüz Hadis Tercümesi'nin224 de kime ait olduğu belli değildir.

Süle Fakih

XIV. yüzyılın başlarında eser vermiş olan bir mesnevi yazarı da Süle Fakih'tir. Hayatı hakkında bilgi yoktur. Yazdığı Yusuf ve Zeliha mesnevisiyle tanınmaktadır. Daha önce Şeyyad Hamza'nın da bir Yusuf ve Zeliha mesnevisi vardı. Süle Fakih'in eseri Şeyyad Hamza'nınkinden daha hacimli (4800 beyit) olduğu gibi, nazım tekniği, dil ve öz bakımından da daha güçlüdür. Süle Fakih olayları anlatırken daha çok ayrıntıya girmekte, ayrıca öteki Yusuf ve Züleyha'larda bulunmayan bazı olaylar da eserde yer almaktadır. Eserde daha çok halk dili kullanılmıştır. Bu yüzden de Türkçe sözler bakımından bir zenginlik göze çarpar. Süle Fakih, eserini meydana getirirken, Ali'nin ve Şeyyad Hamza'nın eserlerinden de istifade etmiş, fakat kıssalardan ve sözlü destanlardan da yararlanarak şahsî bir eser ortaya koymuştur. Süle Fakih'in Yusuf ve Zeliha'sı üzerinde Kâzım Köktekin doktora çalışması yapmıştır.225

Fahrî

Asıl adı Fahreddin Yakub b. Mehmed olan şair, 718 (1318)' den sonra Ayasulug (bugünkü Selçuk) kasabasında doğmuştur. Aydınoğulları'ndan İsa Bey'in himayesinde yetişmiştir. Hüsrev ü Şirin adlı eserini de 768 (1367) yılında onun adına kaleme almıştır. Ölüm tarihi belli değildir.

Hüsrev ü Şirin, 4683 beyitten oluşmaktadır. Aydınoğlu İsa Bey'in emri ile, Nizamî'nin aynı adlı eserinden Türkçeye çevrilmiştir. Fahrî'nin eseri Anadolu sahasında yazılan ilk Husrev ü Şirin hikâyesi olması bakımından önemlidir. Eser Barbara Flemming tarafından yayımlanmıştır.226

Muhammed

XIV. yüzyılın ikinci yarısında yetişen mesnevi şairlerinden biri de Muhammed'dir. Hayatı hakkında fazla bir bilgi yoktur. Ancak 1397'de yazdığı Işknâme adlı eserinden adının Muhammed olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, devrinin klasik bilgilerine sahip bulunduğu, Senaî, Sa'dî ve Firdevsî gibi İran şairlerini tanıyıp eserlerini okuduğu anlaşılmaktadır.

Şairin tek eseri Işknâme mesnevisidir. 800 (1397) yılında aruzun mefâîlün mefâîlün feûlün kalıbıyla yazılmış olan eser, 8702 beyitten oluşmaktadır. Ayrıca kitapta başka vezinlerde yazılmış 30 gazel de yer almaktadır. Işkname Mısır'da Kıpçak lehçesiyle yazılmış mensur bir eserden Anadolu Türkçesine çevrilmiştir. Muhammed, Mısır'da başladığı bu çeviriyi, Anadolu'ya döndükten sonra tamamlamış ve onu Yıldırım Bayezid'in büyük oğlu Emir Süleyman'a sunmuştur. Eserde Numan Şah'ın oğlu şehzade Ferruh ile Hıtay hükümdarı Hümâyun Şah'ın kızı Hümâ arasındaki aşk konu edilmektedir. Bu yüzden de araştırıcılar, eserin adına "Işknâme" demişlerdir. Işknâme, aynı konulu öteki mesnevilerle karşılaştırıldığında, edebî açıdan orta seviyede bir eser olarak kabul edilmektedir.227 Ancak taşıdığı dil malzemesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Eser Sedit Yüksel tarafından yayımlanmıştır.228

Elvan Çelebi

Tasavvuf edebiyatının önde gelen şairlerinden Âşık Paşa'nın oğludur. Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgiye rastlanmadığı gibi, kendisi de ailesinin tarihi hakkında yazdığı Menâkıbü'l-kudsiyye adlı eserinde kendinden pek bahsetmez. Şakayık Tercümesi'nden, hayatının büyük kısmını, bugün Çorum-Mecidözü arasında bulunan ve kendi adıyla anılan köyde yaptırdığı zaviyesinde geçirdiği anlaşılmaktadır.229

Buraya, babasının Mısır'a gidişinden sonra (727/1326) gelmiş ve bir daha hiç ayrılmamıştır. Ölüm tarihi bilinmemektedir. Elvan Çelebi'nin de babası Âşık Paşa gibi, zamanında tanınmış bir mutasavvıf olduğu

anlaşılmaktadır. Nitekim Menâkıbü'l-kudsiyye'de, tasavvuf terbiyesini babasının yakın halifelerinden Şeyhülislâm Fahreddin'den aldığını, babasının vefatından sonra, halifelerinin yerine kendisini seçtiklerini bildirir.230

Mutasavvıf olarak yaygın bir şöhrete sahip olmasına karşılık, şair olarak pek fazla tanınmamaktadır. Nitekim bugüne kadar, bazı nazire mecmualarında rastlanan üç beş şiirinin dışında herhangi bir divanı ele geçmemiştir. Elde bulunan tek eseri Menâkıbü'l-kudsiyye fî menâsıbi'l-ünsiyye adlı mesnevisidir. Eser 760 (1359) yılında telif olunmuştur. Feilâtün mefâilün feilün vezniyle yazılmış olup 2080 beyitten müteşekkildir, ancak eserin bazı yaprakları kopmuştur. Bu bakımdan asıl beyit sayısı daha fazla olmalıdır. Menâkıbü'l-kudsiyye, Elvan Çelebi'nin kendi ailesi hakkında kaleme aldığı, menkıbevî nitelikte bir eserdir. Daha doğrusu, Dede Garkın ve müridleri hakkında yazılmış bir manakıbnâmedir. Bu bakımdan eserde bir taraftan Dede Garkın ve müridleri hakkında bilgi verilirken, diğer taraftan Elvan Çelebi'nin büyük dedesi Baba İlyas tarafından kurulup oğulları ve torunları tarafından geliştirilen Babaîlik'in tarihçesi verilmektedir. Dolayısıyla Babaîler İsyanı'na dair bilgiler de yer almaktadır. Böylece Selçuklu Devleti'nin sonlarına doğru Anadolu'nun bazı sosyal ve kültürel hadiselerine de ışık tutmaktadır. Eser, İsmail Erünsal ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından yayımlanmıştır.231

Mustafa Darir

XIV. yüzyılın ikinci yarısında yetişen edebiyatçılardan biri de Mustafa Darir'dir. Kendi eserlerinin önsözle

rinde verdiği bilgiler dışında, kaynaklarda hayatı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Doğuştan kör olduğu için şiirlerinde "Darîr", bazen de bunun Türkçe karşılığı olan "Gözsüz" mahlaslarını kullanmıştır. Şairin asıl adı Mustafa, babasının adı Yusuf'tur. Erzurumlu olduğu ve Erzurum'da hüküm

süren Türk emîrlerinden Reşîdüddin zamanında yetiştiği belirtilen şairin,232 Salur Türkmenlerinden olduğu söylenmektedir.233

1377 yılında Mısır'a giden ve Melik Mansur Ali'ye intisap eden Darir, orada beş yıl kalmıştır. Güçlü hafızası, geniş bilgisi, konuşmasının çekiciliği ve tatlılığıyla çevresinin büyük takdirini kazanan Darir, geceleri hükümdarın meclisinde sahabîlerin, melik ve emirlerin hayat ve gazalarını, çeşitli tarihî kıssaları anlatmıştır.234 Melik Mansur'un arzusu ile Siyer-i Nebî'yi yazmaya başlamış, fakat Melik Mansur kısa bir süre sonra vefat edince, onun yerine hükümdar olan Sultan Berkuk'un teşvikiyle eserini 790'da (1388) tamamlayarak Berkuk'a ithaf etmiştir. 1392'de Şam'a, oradan da Halep'e giden Darir, burada Halep naibi Emir Çolpan'ın himayesine girmiş ve 1393'te Emir Çolpan için Fütuhu'ş-Şam'ı tercüme etmiştir. Yüz Hadis ve Yüz Hikâye adlı eserini de Emir Çolpan'a sunmuştur. Kör olması nedeniyle birçok ilimleri hâfıza gücüyle iyice öğrenen ve "kadılık" payesi de elde eden Mustafa Darir'in ne zaman öldüğü belli değildir.

Yusuf ve Zeliha mesnevisi dışındaki eserlerini Memlük sahasında tamamlayan Darir'in dilinde, Azeri Türkçesi özelliklerine de rastlanmakla birlikte, dili esas olarak Anadolu Türkçesi özelliklerini taşır. Eserlerinde gösterişsiz, sade ve akıcı, yani halka hitap eder mahiyette bir dil kullanmıştır. Eserlerinin sohbet meclislerinde ve halk arasında ilgiyle okunması, dilindeki bu sadelik ve tatlılıktandır.

Eserleri: 1.Yusuf ve Zeliha (Kıssa-i Yusuf). Darir, ilk eseri olan Yusuf ve Zeliha'yı Mısır'a gitmeden önce 1367'de yazmıştır. Aruzun fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıyla yazılmış olan eser, 2120 beyitten oluşmaktadır. Hikâye, aynı konuda yazılanlardan dil, söyleyiş ve anlatış bakımlarından oldukça üstündür. Eser Leyla Karahan tarafından yayımlanmıştır.235

2. Sîretü’n-nebî. Darir’in en önemli eseri, 1388 yılında tamamlamış olduğu 6 ciltlik Sîretü’n-nebî’dir. Sultan Berkuk’un huzurunda, beş yıl boyunca, geceleri sözlü olarak anlatıp kâtiplere yazdırmak suretiyle meydana getirmiştir. Darir, eserini hazırlarken İbn Hişâm, Vâkıdî ve Ebü’l-hasen el-Bekrî’nin kitaplarından yararlanmakla birlikte, tamamen telif denilebilecek bir eser ortaya koymuştur. Yer yer manzum parçalarla da süslenen eser, sade dili ve güzel anlatışı ile halkın ilgi ve sevgisini kazanmış; yazarına Anadolu, Suriye ve Mısır Türkleri arasında geniş bir ün kazandırmıştır. Sîretü’n-nebî içerisinde yer alan Mevlid manzumesi, Süleyman Çelebi’ye de kaynaklık etmiştir. Eser üzerinde Mustafa Erkan bir doktora çalışması yapmış,236 M. Faruk Gürtunca da eseri sadeleştirerek yayımlamıştır.237

3. Fütûhu’ş-Şâm. Darir, üç ciltlik bu eserini 1393’te Halep naibi Emir Çolpan adına, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıdî el-Medînî’nin aynı adlı Arapça eserinden tercüme etmiştir. Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer devirlerinde İslâm ordularının Şam ve çevresine yaptıkları seferler anlatılmaktadır. Henüz yayımlanmamış olan eser üzerinde bazı yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmıştır.

4. Yüz Hadis ve Yüz Hikâye. Darir, bu son eserini de Emir Çolpan adına meydana getirmiştir. Eser, Fazlullah b. Nâsırü’l-Gavrî el-İmâdî’nin Tuhfetü’l-Mekkiyye ve ahbâru’n-nebeviyye adlı eserinden tercüme yoluyla meydana getirilmiştir. Eserde yüz hadisin tercümesi ve her tercümeden sonra da konuyla ilgili bir hikâye yer almaktadır. Eser üzerinde yüksek lisans seviyesinde bazı çalışmalar yapılmıştır (bk. Mustafa Erkan, “Darir”, DİA, VIII, 499).

Nesimî

XIV. yüzyılın Azerî Türkçesiyle eser veren coşkun şairlerinden biri de Nesimî’dir. Çağının en coşkun, en vecdli ve lirik şairidir. Buna rağmen

hayatı hakkında bilinenler çok sınırlıdır. Hurufîlik mezhebinin kurucusu Fazlullah-ı Hurufî'nin (ö. 1402) halifesi olduğu ve coşkun şiirleriyle bu mezhebin yayılışında etkin rol oynadığı anlaşılmaktadır. Ne zaman doğduğu, nereli olduğu hakkında kesin bilgiler yoktur. Onun, Diyarbakırlı, Bağdatlı, Tebrizli, Şirazlı olduğu şeklinde değişik rivayetler varsa da, bunlar kanıtlanmaya muhtaç rivayetlerdir. Doğum tarihinin de en iyimser tahminle 1340 civarında olduğu söylenebilir. Kaynaklardan ve bazı şiirlerinden onun, İran, Irak ve Anadolu'da seyahatlerde bulunduğu ve Suriye'de yerleştiği anlaşılmaktadır. Vahdet-i vücûd inanışını ifadedeki taşkın tutumu dolayısıyla 1404 yılında Halep'te derisi yüzülerek idam edilmiştir.

Nesimî, şiirlerinde Hurufîlik'in harf oyunlarına dayanan şarlatanlık yönünü değil, his, heyecan ve fikir yönünü işlemiştir. Vahdet-i vücûd görüşüyle ilâhî aşkı terennüm eden çok güzel şiirler söylemiştir. Heyecanlı ve ateşli edası, sade ve ahenkli dili ile kudretli bir sanatkâr olduğunu göstermiştir. Yer yer halk diline yakın bir söyleyiş güzelliği ve tabiîliği içinde söylediği şiirler, halk arasında bugün bile yaşamaktadır.

Nesimî Türkçeye ve Farsçaya hakkıyla vâkıftır ve her iki dilde şiirler söylemiştir. Bu bakımdan Onun, hem Türkçe hem de Farsça divanı vardır. Edebiyatımızda tuyuğ tarzının da Kadı Burhaneddin ve Nesimî ile başladığı söylenebilir. Türkçe divanı Türkiye'de dört kez basılmıştır. Ayrıca bir kısım şiirleri, Türkçe divanından seçmeler yapılarak da yayımlanmıştır.238 Şairin divanlarının dışında, Mukaddimetü'l-hakayık isminde Hurufîlik'e dair bir eserinin olduğu da belirtilmektedir.239

Kadı Burhaneddin

XIV. yüzyılın ikinci yarısında eser veren, şairlikle sultanlığı şahsında birleştiren önemli bir şahsiyettir. Asıl adı Burhaneddin Ahmed'dir. Babası ise Kayseri kadısı Şemseddin Mehmed'dir. Oğuzların Salur kabilesinden gelen bir aileye mensup olup, dedeleri de kadılık yapmıştır. 1344'te doğan

Kadı Burhaneddin henüz 4 yaşında iken annesi vefat etmiştir. Annesinin ölümü üzerine, babası tarafından yetiştirilmiştir. Küçük yaştan başlayarak iyi bir eğitim görmüş, Arapça ve Farsça öğrenmiştir. 14 yaşında iken babasıyla birlikte Mısır'a gitmiş, öğrenimine Şam, Mısır ve Halep medreselerinde devam ederek özellikle fıkıh konusunda derinleşmiştir. Beş yıl sonra Kayseri'ye dönerken babası Suriye'de ölmüştür. Kayseri'ye geldiği zaman önce medresede ders vermiş, sonra da henüz 22 yaşında iken Eretnaoğlu Mehmed Bey tarafından Kayseri'ye kadı tayin edilmiştir (1366). Görevini başarıyla yürüten Kadı Burhaneddin, halkın büyük sevgi ve teveccühünü kazanmıştır. Bu arada Mehmed Bey ölmüş, yerine Ali Bey geçmişti. Ancak, iç karşıklıklar ve Ali Bey'in yönetimdeki beceriksizliği, güvensiz bir ortam yaratmıştı. İşte bu esnada Kadı Burhaneddin kendisini siyasi hayatın içinde buldu. 1378 yılında Ali Bey tarafından vezir olarak atandı. 4 yıl süren vezirliği süresince hem iç, hem de dış düşmanlarıyla mücadele etti. Ali Bey'in ölümünden sonra ülke iyice karıştı. Bu karışıklıkta rakiplerini mağlup ederek Eretnaoğulları Devleti'nin dağılması üzerine, 1381 yılında Sivas'ta sultanlığını ilân etti. Böylece Sivas ve Kayseri yöresinin hâkimi oldu.

18 yıl süren sultanlığı sürekli bir mücadele ile geçmiştir. Dağılan Eretna Beyliği'ni kendi hâkimiyeti altında tutmak için Mısır, Karaman, hatta Osmanlı Devleti'yle karşı karşıya gelmiştir. Nihayet Akkoyunlu beylerinden Kara Yülük Osman Bey'le yaptığı savaşta yenilmiş ve Sivas'ta idam edilmiştir (1399).

Kadı Burhaneddin yalnızca cesur bir hükümdar değil, âlim ve şair bir kişiliğe de sahiptir. Hatta onun ilmî şöhreti, edebî şöhretinden daha üstündür. Arapça ve Farsça ile de şiirler söylemekle birlikte, esas divanını Türkçe tertip etmiştir. Bu divanında başlıca gazeller, rubailer ve tuyuğlar yer almaktadır. Siyasî hayatının mücadeleci ruhu, şiirlerine de yansımıştır.

Kadı Burhaneddin’in dili, Azeri Türkçesi özelliklerini taşır. Ancak o, çevresine edebî tesirden ziyade, bir İslâm hukukçusu, bir kadı ve hükümdar olarak ilmî ve siyasî bir etki bırakmıştır. Bir ilim adımı, kadı ve devlet adamı olarak şöhret kazanmıştır.

Kadı Burhaneddin divanının tek nüshası mevcuttur. O da Londra’da British Museum’da (Or. 4126) bulunmaktadır. Bu nüsha, Kadı Burhaneddin henüz hayatta iken istinsah edilmiştir (1393). Divanında 1300 gazel, 119 tuyuğ, 20 rubai ve birkaç müfret yer almaktadır. Divan, önce Türk Dil Kurumu tarafından tıpkıbasım halinde (İstanbul 1943), sonra da Muharrem Ergin tarafından özenli bir biçimde yayımlanmıştır.240 Kadı Burhaneddi’in Divan’ından başka, Arapça olarak kaleme aldığı, dinî mahiyette İksîrü’s-saâdât ve Tercîhü’t-tavzîh adlarında iki eseri daha vardır.

Başka Mesneviler

Yukarıda isimlerinden bahsedilenlerden başka, XIV. yüzyılda kaleme alınmış irili ufaklı daha başka mesneviler de vardır. Pîr Mahmud’un Bahtiyarnâme’si, konu bakımından olduğu kadar, dili açısından da önemli bir eserdir. Yazar hakkında hiçbir bilgi bulunmamakla birlikte, Bahtiyarnâme’yi yüzyılın sonlarına doğru kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Eserde İran ülkesinde hükümdar olan Âzad Baht adlı sultanla, onun seraskerinin kızı arasındaki aşk konu edilmektedir. Kitapta başka müstakil hikâyeler de vardır. Mefâîlün mefâîlün feûlün kalıbıyla yazılmış olup 2785 beyittir. Destanî ve eğitici niteliklere sahip aşk ve macera türünden bir eserdir. Eserin tek nüshası bilinmektedir (Afyon İl Halk Ktp., Gedik Ahmed Paşa, nr. 18349/2, vr. 241b-337b).

Kastamonulu Şâzî’nin Dâsitân-ı Maktel-i Hüseyn’i, Anadolu Türk edebiyatının ilk manzum makteli olması bakımından önemlidir. Eser Kastamonu’da 763 (1362) yılında Şâzî tarafından nazmedilmiştir. Fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıyla yazılmış olup 3313

beyitten müteşekkildir. Eserde aynı vezinle yazılmış kaside ve gazel tarzında şiirler de bulunmaktadır. Şâzî'nin kişiliği hakkında fazla bir bilgi yoktur. Ancak eserini Kastamonu beylerinden Celâleddin Şah Bayezid (ö. 1385) devrinde yazdığını söylemektedir. Ayrıca eserde Celâleddin Şah Bayezid adına bir de medhiye bulunmaktadır. Buradan eserin bu hükümdara sunulduğu anlaşılmaktadır. Şâzî'nin, eserin sonunda Mevlânâ'dan bahsetmesi, onun Mevlevî olabileceğini de akla getirmektedir. Şâzî eserini yazarken hangi kaynaklardan yararlandığını belirtmiyor. Yalnız sık sık "İbn Mihnef Lut oğlı söyledi" ibaresini kullanması, eseri yazarken Emevî tarihçisi Ebû Mihnef'ten veya ona dayanılarak yazılmış başka maktellerden yararlandığını göstermektedir. Maktel-i Hüseyn, gece toplantılarında okunmak için on meclis üzerine yazılmıştır. Hz. Hüseyin'in şehadeti ise yedinci mecliste anlatılmaktadır. Eser, nazım tekniği bakımından çok güçlü değildir. Vezin hataları yanında, pek çok imale ve zihaf göze çarptığı gibi, kafiye tekrarlarına da sıkça rastlanmaktadır. Maktel-i Hüseyn üzerinde Nurcan Öznal Güder bir doktora çalışması yapmıştır.241

Tutmacı'nın Gül ü Husrev mesnevisi de bu yüzyılın ikinci yarısında meydana getirilmiştir. Hayatı hakkında hiçbir bilgi bulunmayan Tutmacı, eserinin "sebeb-i telif" kısmında çağdaşlarından Ahmedî ve Şeyhoğlu'nu birer üstat olarak methettiğine göre, XIV. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olabilir. Eserinde Azeri ve Çağatay Türkçesi özelliklerine rastlanması, şairin Azeri sahasında yetiştiğini, sonradan Anadolu'ya geldiğini ve eserini burada yazdığını düşündürmektedir. Yazılış tarihi hakkında bir kayıt yoktur. Tutmacı, Gül ü Husrev'i Attar'ın aynı adı taşıyan eserinden tercüme yoluyla meydana getirmiştir. Ancak bu tercüme Attar'ın eserinin tamamı olmayıp, bir hayli kısaltılmış şeklidir. Attar'ın eseri 7700 beyit, Tutmacı'nınki 5370 beyit. Tutmacı'nın eserini Agah Sırrı Levend bulup

edebiyat âlemine tanıtmış, sonra da eseri Attar'ın eseriyle karşılaştırarak dil özelliklerini işlemiştir.242

Ayrıca, Beypazarlı Maazoğlu Hasan'ın Cenâdil Kalesi menzumesi ile Gazavât-ı Ali'si; Nakiboğlu'nun Dâstân-ı Adn der Hikâyet-i Hasan ve Hüseyn'i; Kirdeci Ali'nin Dâstân-ı Hâmâme, Dâstân-ı Kesikbaş ile Hikâye-i Delletü'l-Muhtel adlı küçük mesnevileri; Kayserili İsâ'nın Vefât-ı İbrâhim'i; Ömeroğlu'nun Şefaatnâme'si; Yıldırım Bayezid devri (1389-1402) şairlerinden Niyâzî-i Kadîm'in Mansurnâme adlı eseri; Ladikli Mehmed b. Âşık Süleyman'ın Keşfü'l-meânî adlı eseri; Kaygusuz Abdal'ın Divan, Gülistan, Gevhernâme, Minbernâme mesnevileri; 243 Sultan Veled'in İbtidânâme adlı eserinin, Muhyî adlı biri tarafından nazmen yapılan İbtidânâme Tercümesi gibi pek çok mesnevi XIV. yüzyılda ortaya konmuştur.

Bunların yanı sıra, XIV. yüzyılda, kimin tarafından ortaya konuldukları bilinmeyen halk hikâyeleri tarzında, destanî unsurlarla bezenmiş mesneviler de vardır. Bunlar arasında Hâzâ Hikâyet-i Kız Ma'a Cühûd (Kız Destanı),244 Mahşernâme, Hatun Destanı, Kıssa-i Kahkaha, Kıssa-i Mukaffa, Gazavât-ı Bahr-i Umman ve Sanduk, Hikâyet-i Temîm-i Dârî, Dâstan-ı İbrahim Edhem,245 Dâstân-ı Hz. İsa, Dâstân-ı Ahmed Harâmî 246 sayılabilir. Aydınoğlu Umur Bey'e ithaf edilen Tabiatnâme247 ve Türkçede manzum ilk tecvid kitabı olarak kabul edilen Kitâb-ı Tecvîd248 de müellifi bilinmeyen mesnevilerdendir.249

Mensur Eserler

XIV. yüzyılın mensur eserleri arasında, daha önce zikri geçenlerden başka, Kul Mesud'un Kelile ve Dimne'si önemli bir yer tutmaktadır. Kul Mesud'un hayatı hakkında bilgi yoktur. Farsçadan çevirdiği Kelile ve Dimne adlı eseriyle tanınmıştır. Aydınoğlu Umur Bey'in emriyle tercüme edilen eserin çok sade bir dili vardır. Bu eser, Kelile ve Dimne'nin

Anadolu Türkçesine yapılan ilk tercümesidir. Eser çeşitli hayvanların ağzından anlatılmış hikâyelerden meydana gelmektedir. Kitap iki önsöz, bir zeyil ve 16 bölüme ayrılmış olup 100 kadar hikâyeyi ihtiva etmektedir.

XIV. yüzyılın önemli bir nesir yazarı da Hamzavî'dir. Ahmedî'nin kardeşi olduğu bilinen Hamzavî hakkında da hiçbir bilgi yoktur. Hamzavî adı da kendisine, yazdığı Hamzanâme adlı eserinden dolayı verilmiştir. Hamzanâme, Hz. Peygamberin amcası Hz. Hamza'nın menkıbevî hayatı etrafında oluşan halk hikâyelerinin genel adıdır. Araplar ve İranlılar arasında da yaygın olan bu hikâyeler, XIV. yüzyıldan itibaren Türkler arasında da ilgi görmeye başlamış ve önce sözlü olarak halk arasında anlatılmıştır. Türkçe Hamzanâmeler ilk defa, Hamzavî tarafından yazıya geçirilmiştir. Sade ve güzel bir dille yazılan Hamzanâme, bir kahramanlık destanı olarak, halk arasında geniş rağbet görmüş, Yeniçeri ocaklarında, sınır kalelerinde, hatta kahvehanelerde okunmuştur. Hamzanâme'nin 360 cilt olduğu söyleniyorsa da bunlardan, Türkiye kütüphanelerinde yalnızca 69 cildi görülebilmiştir.250 Hamzavî'nin, Büyük İskender'in maceralarını anlatan mensur İskendernâme'si de halk arasında geniş şöhret kazanmıştır.

Menkıbeleri Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ile ilgili rivayetlere karışan ve Bektaşî geleneğinde önemli bir yere sahip bulunan Abdal Musa'nın Nasihatnâme'si de, bir ahlâk ve siyaset kitabı olarak anılmaya değer. Abdal Musa, XIV. yüzyılda Orta Asya'dan Anadolu'ya gelmiş ve Hacı Bektaş'a intisap etmiştir. Hayatı hakkındaki bilgiler menkıbelerle karışıktır. Bazı Bektaşî kaynaklarında ve Finike yakınlarındaki Kâfî Baba Tekkesi kitâbesinde Abdal Musâ, "pîr-i sânî" lakabı ile anlatılmakta ve kurduğu tekke, Bektaşîliğin dört dergâhından biri sayılmaktadır. Bektaşî âyini icra edilirken, çevreye serilen on iki posttan on birincisinin Ayakçı Şah Abdal

Musa postu biçiminde adlandırılması, onun Bektaşîler arasındaki yerinin önemini göstermektedir.251

Tasavvufî halk şiirinin önde gelen şairlerinden Kaygusuz Abdal'ın, yukarıda adı geçen manzum eserlerinin yanında, halk edebiyatı geleneğini devam ettiren mensur eserleri de bulunmaktadır. Kaygusuz Abdal, Anadolu'daki Bektaşîliğin ileri gelenlerinden olup Bektaşî edebiyatının kurucularındandır. Tarihî hayatı ile menkıbevî hayatı birbirine karışmıştır. Kendi eserlerinden edinilen bilgilere göre, asıl adının Alaeddin Gaybî olduğu ve 1341 civarında Alâiye'de doğduğu anlaşılmaktadır. Babası Alâiye beylerinden Hüsameddin Mahmud, dedesi ise Alâeddin b. Yusuf'tur. Asil bir aileye mensup olan Kaygusuz, ilk gençlik yıllarını Alâiye beylerinin sarayında geçirmiş, saraya mensup bir bey çocuğu olarak, zamanın bütün ilimlerini öğrenmiş, din ve tasavvuf konularına da vâkıf olarak mükemmel bir şekilde yetişmiştir. Kaygusuz, Abdal Musa'ya intisap etmiş ve uzun yıllar onun dergâhında kalmıştır. Bir nefesinde şeyhinden heyecanla bahsetmektedir. 1398 yılında Mısır'a gitmiş ve orada tarikatını yaymıştır. Mısır dönüşünde Rumeli'ye de geçen Kaygusuz 1444 yılında ölmüştür.

Kaygusuz'un mensur eserleri daha çok didaktik nitelik taşırlar. Bunlardan Budalanâme'de akıl, nefis, gönül, derviş gibi tasavvufî konular anlatılmaktadır. Kitâb-ı Miğlâte'de bir dervişin şeytanla mücadelesi konu edilmektedir. Vücudnâme ise, insan vücudunun çeşitli organlarıyla bazı tasavvufî ve kozmik kavramlar arasında teşbihler yapan sembolik bir eserdir. Eserde ayrıca mürşidin gerekliliği üzerinde de durulmuştur. Dilgüşâ ise nazım-nesir karışık tamamen tasavvufî bir eserdir.

Eski Türk destanlarından izler taşıyan ve bir çeşit Oğuzname niteliğinde olan Dede Korkut hikâyeleri de, daha önceki yüzyıllarda teşekkül etmiş olmakla birlikte, XIV. yüzyılda tespit edilip yazıya geçirilmiştir. Bu

bakımdan Dede Korkut Kitabı, Anadolu'daki destanî Türk edebiyatının en zengin ve en değerli mirasıdır.

Beylikler döneminde bazı kısas-ı enbiya ve tezkiretü'l-evliya tercümeleri de yapılmıştır. Anadolu sahasındaki kısas-ı enbiya tercümeleri Sa'lebî ve Kisâî'nin bu konudaki eserleri esas alınarak meydana getirilmiştir. Sa'lebî'nin, esas adı Arâyisü'l-mecâlis olan eserinden, Aydınoğlu Mehmet B adına yapılmış Kısas-ı Enbiya tercümesi, bu konudaki en eski tercümedir. Eser üzerinde Meriç Ökten bir doktora çalşması yapmıştır.252 Ayrıca müellifi ve mütercimi belli olmayan Kısas-ı Enbiya'lar da vardır.253 Yine bu dönemde Feridüddin-i Attar'ın Tezkiretü'l-evliyası esas alınarak yapılmış bazı tezkiretü'l-evliya tercümeleri de görülmektedir. Bunların da bazılarının mütercimi belli, bazılarının ise kimin tarafından yapıldığı belli değildir. Kimin tarafından tercüme edildiği belli olmayan bu eserler, anonim bir nitelik taşırlar. Beylikler döneminden kalma anonim, en eski tezkiretü'l-evliya tercümesi üzerinde Orhan Yavuz doktora çalışması yapmıştır.254

Beylikler dönemi Türk dili ve edebiyatında Kur'an tefsirlerinin de önemli bir yeri vardır. Selçuklular devrinde Türkçe Kur'an tercümelerine rastlanmamasına karşılık, Beylikler döneminde Kur'an'ın Anadolu Türkçesine tercümeleri de yapılmıştır.

Bu ilk çeviriler genellikle kısa bazı surelerin tefsirleridir. Fatiha tefsiri, İhlas tefsiri, Yâsin tefsiri, Amme ve Tebareke cüzlerinin tefsiri gibi. Kur'an'ın bir bütün halinde tefsir ve tercümesinin yapılması, XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Bunların arasında İsfendiyar b. Bayezid Han'ın emriyle oğlu İbrahim Bey Çelebi için yapılan Kur'an tercümesi Cevâhirü'l-asdâf önemli bir yer tutar.255

Beylikler dönemindeki sure tefsirleri arasında, İnançoğullarından İshak Bey b. Murad Arslan için Ankaralı Mustafa b. Muhammed tarafından

meydana getirilen İhlas Tefsiri, Fatiha Tefsiri, Yasin Tefsiri, Amme ve Tebareke cüzlerinin tefsirleri önemlidir. 256

Bu tefsirlerin birer nüshası İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Kitaplığı'nda bulunmaktadır (nr. 3779). Bunlardan başka, yine Çobanoğullarından İsfendiyar Bey adına yazılan Aynü'l-hayât fî tefsîri kelâmı hâlikı'l-beriyyât ile, Hızır b. Göl Bey adına yazılan Sûre-i Mülk Tefsiri de bulunmaktadır.

Beylikler dönemi dil yadigârları arasında, tıp konusunda yazılan eserlerin ayrı bir yeri vardır. Bunlar arasında Hacı Paşa'nın Müntehâb-ı Şifa ve Teshîl adlı eserleri;257 Geredeli İshak b. Murad'ın, 1390'da telif olarak, Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey adına yazdığı Edviye-i Müfrede adlı tıp kitabı;258 yine Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey adına yazılan Yâdigâr-ı İbn Şerîf;259 Aydınoğlu Umur Bey'in emriyle yazılan Müfredât-ı İbn Baytâr Tercümesi; Hekim Bereket'in kaleme aldığı Tuhfe-i Mübârizî ile Hülâsa adlı tıp kitapları Beylikler döneminde yazılan tıp eserlerinin en tanınmış olanlarıdır.

DİPNOTLAR

1 Dîvânü Lugati't-Türk Tercümesi (trc. Besim Atalay), Ankara 1939, I, 30.

2 Fuat Köprülü, "Gazneliler Devrinde Türk Şiiri", Edebiyat Fakültesi Mecmuası, VII/2 (1929), s. 81-83.

3 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbu1980, s. 333.

4 Fuat Köprülü, Edebiyat Tarihi, s. 334.

5 Kerimüddin Mahmud, Müsâmeretü'l-ahbâr (nşr. Osman Turan), Ankara 1944, s. 64.

6 Aziz b. Erdeşîr-i Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 491.

7 Tercüme-i Medh-i Fakr u Zemm-i Dünyâ, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 5426, vr. 229a.

8 Ahmet Ateş, "Hicrî VI-VIII. (XII-XIV) Yüzyıllarda Anadolu'da Farsça Eserler"., Türkiyat Mecmuası, VII-VIII/2 (1945), s. 125.

9 Feridun Nafiz Uzluk, "Karamanoğulları Hakkında İki Ağıt", TDAY-Belleten, 1962, s. 68.

10 Faruk Kadri Timurtaş, "Türkçenin Yenilenmesi ve Yunus", Tercüman 16 Haziran 1972.

11 Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, I, İstanbul 1971, s, 299.

12 Zeki Velidi Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, I, İstanbul 1970, s. 271.

13 Gülşehrî, Mantıkuttayr, (nşr. Agah Sırrı Levend), Tıpkıbasım, Ankara 1957, s. 22-51.

14 Ahmet Yaşar Ocak, "Battalnâme", DİA, V, 206.

15 Ahmet Yaşar Ocak, a. g. m., s. 207.

16 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 258.

17 Ahmet Yaşar Ocak "Dânişmendnâme", DİA, VIII, 478.

18 Danişmend Gazi Destanı (hazırlayan: Necati Demir), Ankara 1999, s. 13.

19 Mustafa Erkan, "Behcetü'l-hadâik", DİA, V, 347.

20 Mustafa Erkan, a. g. m., s. 347.

21 Kur'an-ı Kerîm, Yusuf Suresi, ayet 3.

22 Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, I, 284.

23 C. Brockelmann, “Ali’s Qıssa-iJusuf der alteste Vonlaufer der Osmanischen Literatur”, Abhandlange der Bayerischen Akademia der Wissenschaften, Berlin 1916, s. 5-8.

24 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 236.

25 Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi, İstanbul 1974, II, 141.

26 İsmail Hikmet Ertaylan, “Türk Dilinde Yazılan İlk Yusuf u Züleyha”, TDED, III/1-2 (1948), s. 211.

27 Zeynep Korkmaz, Türk Dili Üzerine Araştırmalar, I, Ankara 1995, 359.

28 E. Blochet, Catalogue des Manuscripts Turcs, Tome I, Paris 1932, suppl. Turc. 62.

29 Şinasi Tekin, “ 1343 Tarihli Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde’olga-bolga’ Sorunu”, TDAY-Belleten 1973-1974, s. 58-133.

30 Faruk Kadri Timurtaş, Tarih İçinde Türk Edebiyatı, İstanbul 1981, s. 158.

31 Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, I, 312.

32 M. Şerefeddin, “Mevlânâ’da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler”, TM, IV (1934), s. 111-168; Mecdut Mansuroğlu, Mevlânâ Celâleddin Rûmî’de Türkçe Beyit ve İbareler”, TDAY-Belleten 1954, s. 207-220.

33 Fuat Köprülü, “AnatolischeDichter in Der Seldschukenzeit II, Ahmed Faqîh”, Körösi Csoma Archivum, II/1-2 (1926), s. 20-38 (Türkçesi: Selçukîler devrinde Anadolu Şairleri II, Ahmed Fakih, Türk Yurdu, IV [1926], s. 286-295).

34 Ahmed Eflâkî, Menâkıbü’l-ârifîn (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1986, s. 452-453.

35 Osman F. Sertkaya, “Ahmed Fakih”, DİA, II, 65-67.

36 Şahabettin Tekindağ, Yunus Emre Hakkında Araştırmalar”, TTK-Belleten, XXX/117 (1966), s. 76, 77.

37 Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5782, vr. 289a-291b

38 Ahmed Fakih, Çarhnâme (haz. Mecdut Mansuroğlu), İstanbul 1965.

39 Ahmed Fakih, Kitâbu Evsâfı Mesâcidi’ş-şerîfe (haz. Hasibe Mazıoğlu), Ankara 1974.

40 Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 108.

41 Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, I, 344.

42 Hikmet İlaydın, “Dehhânî’nin Şiirleri”, Ömer Asım Aksoy Armağanı, Ankara 1978, s. 137-165.

43 Hikmet İlaydın, a. g. m.; Mecdut Mansuroğlu, ”Anadolu Metinleri (XIII. Asır: 1. Şeyyad Hamza, 2. Dehhânî, 3. İbtidanâme) ”, Türkiyat Mecmuası, VII-VIII (1942), s. 95-104; a. mlf., Dehhânî ve Manzumeleri, İstanbul 1947.

44 Rıfkı Melul Meriç, “Akşehir Türbe ve Mezarları Kitabeleri”, TM, V (1935), s. 179.

45 Fuat Köprülü, “Anatolische Dichter in der Seldschukenzeit, I, Şeyyad Hamza”, Körösi Csoma Archivum, I/3 (Budapest 1922), s. 183.

46 Rıfkı Melul Meriç, “Şeyyad Hamza’nın Kızına Ait Mezar Taşı”, Taşpınar Mecmuası, sy. 28 (Afyon 1935), s. 63.

47 Metin Akar, “Şeyyad Hamza Hakkında Yeni Bilgiler”, Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 2 (İstanbul 1987), s. 8.

48 Mecdut Mansuroğlu, “Şeyyad Hamza’ya Ait Üç Manzume”, TDED, I/3-4 (1946), s. 180; a. mlf., “Şeyyad Hamza’nın Doğu Türkçesine Yaklaşan Manzumesi”, TDAY-Belleten, Ankara 1956, s. 125-144; Necmeddin Halil Onan, “Şeyyad Hamza’nın İki Yeni Gazeli Dolayısıyla”, DTCFD, VII/4 (1949), s. 529-534; Sadettin Buluç, “Şeyyad Hamza’nın Beş Manzumesi”, TDED, VII/1-2 (İstanbul 1956), s. 5-12; a. mlf, “Şeyyad Hamza’nın Bir

Lirik Şiiri", TDED, XIII (İstanbul 1963), s. 139-142; Metin Akar, a. g. m., s. 1-15 [1983, 1984 yıllarında İstanbul'da yapılan V ve VI. Millî Türkoloji Kongrelerinde sunulan iki tebliğin geliştirilmiş şekli olan bu makale iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda (s. 1-12) 50 beyitlik veba salgını ile ilgili manzume; ikinci kısımda ise (s. 13-15) biri 4, diğeri 15 beyitlik iki şiir yayımlanmıştır].

49 Sadettin Buluç, "Şeyyad Hamza'nın Bilinmeyen Bir Mesnevisi", TM, XV (1968), 247257.

50 Şeyyad Hamza, Yûsuf ve Zeliha (nakleden: Dehri Dilçin), İstanbul 1946.

51 Türk edebiyatındaki öteki Yûsuf u Züleyhalar ve yazarları için bk. Agâh Sırrı Levend, "Divan Edebiyatında Hikâyeler", TDAY-Belleten, 1967, Ankara 1968, s. 98-102; a. mlf, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 128-130.

52 Firdevsî-i Rûmî, Vilâyetnâme, Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî (nşr. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 48-49.

53 Faruk K. Timurtaş, Yunus Emre Divanı, İstanbul 1972, s. 22-23.

54 Aziz Mahmud Hüdayi, Vâkıât-ı Üftâde, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 574, s. 91.

55 Vâkıât-ı Üftâde, s. 374.

56 Yazıya geçirilmemiş halk rivayeti, bk. A. Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, s. 54, 55.

57 Timurtaş, Yunus Emre Divanı, s. 24.

58 Yunus Emre Divanı, Tıpkı basım, vr. 53b.

59 Bu görüşler için bk. Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı, I, s. 12-15.

60 Mecdî, Şakayık Tercümesi, İstanbul 1269, s. 78.

61 Âşık Paşazâde, Tarih (haz. Atsız), Ankara 1985, s 193.

62 Adnan Erzi, “Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar I, Yunus Emren’nin Hayatı Hakkında Bir Vesika”, TTK-Belleten, XIV/53 (1950), s. 85-89.

63 Vilâyetname, s. 48, 49.

64 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, s. 262.

65 Bk. Başbakanlık Arşivi, Konya Defteri, nr. 63, s. 238, 455.

66 Meselâ bk. Lâmiî, Nefehat Tercümesi, İstanbul 1270, s. 691; Şakayık Tercümesi, s. 78.

67 Timurtaş, Yunus Emre Divanı, s. 18; Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 278.

68 Esat Coşan, Hacı Bektaş-ı Veli, Makalât, Ankara 1971, s. XXXVI.

69 Timurtaş, Yunus Emre Divanı, s. 28.

70 Timurtaş, a.g.e., s. 29.

71 Tatçı, Yunus Emre Divanı, I, s. 33.

72 Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre, Risâletü’n-nushiyye ve Divan, İstanbul 1965.

73 Risâletü’n-nushiyye, Tenkitli Metin, Ankara 1991.

74 Dîv_n-ı Âşık Yûnus, İstanbul 1302, 1320, 1327, 1340. Son olarak Kültür Bakanlığı, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümündeki (nr. 3889) nüshayı tıpkı basım halinde yayımlamıştır (Ankara 1991).

75 Burhan Toprak, Yunus Emre Divanı, I-III, İstanbul 1933-1934 (Daha sonra iki cilt [İstanbul 1945] ve tek cilt olarak da [İstanbul 1953] neşirleri yapılmıştır).

76 Yunus Emre Divanı, İstanbul 1943.

77 Yunus Emre, Risâletü’n-nushiyye ve Divan, İstanbul 1965.

78 Yunus Emre Divanı, İstanbul 1972.

79 Yunus Emre Divanı, İnceleme, Tenkitli Metin, I-II, Ankara 1990.

80 Ahmet Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, İstanbul 1980.

81 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, Ankara 1988, s. XII; Erdoğan Merçil, “Anadolu Beylikleri”, DİA, III, 138-139.

82 Gülşehrî, Mantıkuttayr (nşr. Agâh Sırrı Levend), Tıpkıbasım, Ankara 1957, s. 172, 173.

83 Walther Björkman, “Die Altosmanische Literature”, Philologiae Turcicae Fundamenta, Wiesbaden 1965, II, 414.

84 Sadettin Kocatürk, Gülşehrî ve Feleknâme, Ankara 1982, s. 32.

85 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 214; Aydın Sayılı, “ Gülşehrî’nin Leylek ile Bülbülün Hikâyesi Adlı Manzumesi”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 541.

86 Müjgan Cunbur, Gülşehrî ve Matıkuttayr’ı (doktora tezi), Ankara1952.

87 Franz Taeschner, Ein Mesnevi Gülschehris auf Achi Evran (Kerâmât-ı Ahi Evran, tâbe serâhu), Hamburg 1930; a. mlf., Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran den Heiligen von Kırschehir und Patron der Türkischen Zünfte, Wiesbaden 1955.

88 Franz Taeschner, “Zwei Gazels von Gülşehri”, Fuat Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 479-486.

89 Müjgan Cunbur, “Gülşehrî ve Kaygusuz Abdal’ın Şiirlerini Kapsayan XV. Yüzyıldan Kalan Bir Mecmua”, X. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler-1963, Ankara 1964, s. 23-30.

90 Mustafa Özkan, Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul 2000, s. 201.

91 Cevat Hakkı Tarım, Kırşehir Tarih ve Coğrafya Lugatı, Kırşehir 1940, s. 18.

92 Fuat Köprülü, “Türk Edebiyatının Ermeni Edebiyatı Üzerine Tesiri”, Edebiyat Fakültesi Mecmuası, II/2 (1922), s. 1-30.

93 Kemal Yavuz, Âşık Paşa, Garibnâme, I/1-2-II/1-2, Ankara2000.

94 E. Jemma, “Il Fakrnâme Libro Della Poverta di Âşıq Paşa”, Estatto Dalla Rivista Deglui Studi Orientali, XXIX (Roma 1954), s. 219-245; Agâh Sırrı Levend, “Âşık Paşanın Bilinmeyen İki Mesnevisi: Fakrnâme ve Vasf-ı Hâl”, TDAY-Belleten 1953, s. 205-253.

95 Agâh Sırır Levend, “Âşık Paşa’nın Bilinmeyen İki Risalesi Daha: Hikâye ve Kimya Risalesi”, TDAY-Belleten 1954, s. 265-276.

96 Abdulbaki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, s. 295-346.

97 Hasan Aksoy, “Dursun Fakih”, DİA, X, 7.

98 Sadettin Buluç, “Dursun Fakih’in Gazavât-nâmesi”, X. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler, 1963, Ankara 1964, s. 11-22.

99 Amil Çelebioğlu, Türk Edebiyatında Mesnevi, İstanbul 1999, s. 72, 73.

100 Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ (nşr. Meredith-Owens), London 1971, vr. 19b.

101 Şeyhoğlu Mustafa, Kenzü’l-küberâ ve Mehekkü’l-ulemâ (haz. Kemal Yavuz), Ankara 1991, vr. 12b, 19b, 39b, 45b, 54 a-b, 63b, 80a.

102 J. H. Mordtmann, Suheil und Nevbehâr, Hannover 1925, “Mukaddime”, s. 12b

103 Tahsin Banguoğlu, Altosmanische Sprachstudien zu Süheyl ü Nevbahar, Breslau 1938, s. 11.

104 Cem Dilçin, Mesud b. Ahmed, Süheyl ü Nevbahar, İncelem-Metin-Sözlük, Ankara 1991.

105 Kilisli Muallim Rifat, Ferhengnâme-i Sadî Tercümesi, İstanbul 1340-1342, “Tekmile”, s. 16.

106 Fuat Köprülü, Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1934, s. 174-191.

107 Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 127.

108 Kenan Özbostancı, Kemaloğlu Ferahnâme, İnceleme-Metin-Tıpkıbasım, İstanbul 1991.

109 Îsmail Hikmet Ertaylan, Türk Edebiyatı Örnekleri I: Varaka ve Gülşah, İstanbul 1945.

110 Grace Martin Smith, Yûsuf-ı Meddâh, Varqa ve Gülşâh, A Fourteenth Century Anatolian Turkish Mesnevi, Leiden 1976.

111 Kemal Yavuz, Şeyhoğlu, Kenzü'l-küberâ ve Mehekkü'l-ulemâ, İnceleme-Metin-İndeks, Ankara 1991.

112 Hüseyin Ayan, Şeyhoğlu Mustafa Hurşidnâme (Hurşid ü Ferahşâd), İnceleme, Metin, Sözlük, Konu Dizini, Erzurum 1979.

113 Zeynep Korkmaz, Sadrüddin Şeyhoğlu, Marzubannâme Tercümesi, İnceleme, Metin, Sözlük, Tıpkıbasım Ankara 1973.

114 Zeynep Korkmaz, "Kabusnâme ve Marzubannâme Çevirileri Kimindir? ", TDAY-Belleten 1966, 267-275.

115 Kemal Yavuz, Şeyhoğlu, Kenzü'l-küberâ ve Mehekkü'l-ulemâ, İnceleme-Metin-İndeks, Ankara 1991

116 Kayıtların tenkit ve değerlendirmesi için bk. Nihat Sami Banarlı, Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân ve Cemşîd ve Hurşîd Mesnevisi, İstanbul 1939, s. 52.

117 İA, I, s. 216.

118 Yaşar Akdoğan, Ahmedî Divanı, Tenkitli Metin ve Dil Hususiyetleri, (doktora tezi), İstanbul 1979, II, s. 735.

119 Mecdî, Şakayık Tercümesi, İstanbul 1269, s. 71.

120 Şakayık Tercümesi, s. 70.

121 Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ (nşr. Meredith-Owens), London 1971, vr. 40a; Kınalızâde Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-şuarâ (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1978, I, 146.

122 Nihat Çetin, "Ahmedî'nin Mirkâtü'l-edeb'i Hakkında", TM (1965), XIV, s. 220.

123 Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, I, s. 369; Thury Jozsef, "On Dördüncü Asır Sonlarına Kadar Türk Dili Yadigârları", MTM, II/4 (1331), s. 113, 114.

124 Düsturnâme-i Enverî (nşr. Mükrimin Halil), İstanbul 1928, s. 91.

125 Şakayık Tercümesi, s. 71.

126 İA, I, 220.

127 Yaşar Akdoğan, Divan, Tenkitli Metin, s. 165, 190, 417, 534; İskendernâme, İÜ Ktp. TY, nr. 921, vr. 3a-b.

128 Divan, Tenkitli Metin, s. 771.

129 Hatiboğlu, Bahrül'l-hakayık (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1960, vr. 56a

130 Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, I, 390, 391.

131 Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1082, Düğümlü Baba, nr. 401; Türk-İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 2010; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Koğuşlar, nr. 1015; British Museum, Or. Nr. 4127 [Süleymaniye Ktp. Mikrofilm Arşivi, nr. 1944]; Vaticana Turco, nr. 196 [Süleymaniye Ktp. Mikrofilm Arşivi, nr. 2122]; Manchester J. Ryland Library, nr. 19.

132 Tunca Kortantamer, Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Ahmedî unter Besonderer Berücksichtigung seines Diwans, Freiburg 1973.

133 Yaşar Akdoğan, Ahmedî Divanı, Tenkitli Metin ve Dil Hususiyetleri, İstanbul 1979 (iki ciltten oluşan bu çalışmanın I. cildi gramer, sentaks ve sözlükten, II. cildi ise tenkitli metinden oluşmaktadır).

134 Yaşar Akdoğan, Ahmedî Divanından Seçmeler, Ankara 1988.

135 Melike Erdem Gündüz, Ahmedî Divanının Tahlili, (doktora tezi. İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2001.

136 Bu görüş ve değerlendirmeler için bk. İsmail Ünver, İskendernâme, İnceleme, Tıpkıbasım, Ankara 1983, s. 15, 16.

137 İsmail Ünver, İskendernâme, s. 24-27.

138 İ. Ünver, a.g.e.

139 Necib Asım, “Osmanlı Tarihnüvisleri ve Müverrihleri”, TOEM, I (1910), s. 41-52.

140 Nihat Sami Banarlı, On Dördüncü Asır Anadolu Şairlerinden Ahmedî’nin Osmanlı Tarihi: Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân ve Cemşîd ve Hurşîd Mesnevisi, İstanbul 1939.

141 İ. Ünver, “Ahmedî’nin İskendernâmesi’ndeki Mevlid Bölümü”, TDAY-Belleten, 1977, s. 355-411.

142 Şazelî Tekkesi, nr. 110, vr. 16b-28b.

143 Yaşar Akdoğan, “Mi‘rac, Mi‘racnâme ve Ahmedî’nin Bilinmeyen Mi‘racnâmesi”, Osmanlı Araştırmaları, IX (İstanbul 1989), s. 263-310.

144 Nihat Sami Banarlı, Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân ve Cemşîd ve Hurşîd Mesnevisi, İstanbul 1939, s. 141.

145 Künhü’l-ahbâr, İstanbul 1277, V, s. 128.

146 Nihat Sami Banarlı, Dâsitân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân ve Cemşîd ve Hurşîd Mesnevisi, İstanbul 1939.

147 Mehmet Akalın, Ahmedî Cemşîd ü Hurşîd, Ankara 1975.

148 Adnan İnce, Sultan Cem, Cemşîd ü Hurşîd (doktora tezi), Erzurum 1981.

149 Tervîhü’l-ervâh, TSMK, Revan, nr. 1681, vr. 374a.

150 Bedi Şehsüvaroğlu, Şair ve Hekim Ahmedî, İstanbul 1954, s. 35.

151 İA, I, s. 217.

152 Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1970, s. 21.

153 Şair ve Hekim Ahmedî, s. 46.

154 Osmanlı Müellifleri, II, s. 74.

155 Türk Şairleri, I, s. 374, 375.

156 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 216.

157 Şair ve Hekim Ahmedî, s. 49-76.

158 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3595; Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revan, nr. 1681.

159 Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2540, vr. 1b-71a.

160 Nihat Çetin, “Ahmedî’nin Bilinmeyen Birkaç Eseri”, Tarih Dergisi, II/3-4 (1952), s 103.

161 İA, I, 220.

162 Keşfü’z-zunûn, II, 1656.

163 “Ahmedî’nin Bilinmeyen Birkaç Eseri”, s. 103-108.

164 Ahmet Ateş, “Konya Kütüphanelerinde Bulunan Bazı Mühim Yazmalar”, Belleten, c. XVI, sy. 61 (Ankara 1952), s. 116 vd.

165 Ali Alparslan, “Ahmedî’nin Yeni Bulunan Bir Eseri, Mirkât-ı Edeb”, TDED, X (1960), s. 35-40.

166 Nihat Çetin, “Ahmedî’nin Mirk_tü’l-edeb’i Hakkında”, TM, XIV (1964), s. 21-27.

167 “Ahmedî’nin Bilinmeyen Birkaç Eseri”, s. 103.

168 Nihat Azamat, “Yeni Bir Ahmedî ve İki Eseri: Yusuf u Zeliha, Esrarnâme Tercümesi”, Osmanlı Araştırmaları, VII-VII (1988), s. 347-364.

169 DİA, II, s. 168.

170 Ayhan Gültaş, Abdülvâsi Çelebi ve Halilnâmesi, İstanbul 1985.

171 Tıp Tarihi Enstitüsü Ktp., nr. 90, vr. 1b; ayrıca bk. İ. H. Ertaylan, Ahmed-i Dâî’nin Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1952, Faksimile, s. 388.

172 Bu konuda kaynaklardaki bilgilerin tenkit ve değerlendirmesi için bk. Ertaylan, Ahmed-i Dâî, s. 2.

173 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, Ankara 1937, s. 12, 88.

174 Tunca Kortantamer, "Ahmed-i Dâî ile İlgili Yeni Bilgiler", Türkoloji Dergisi, VII (1977), s. 103-108.

175 Sehî, Tezkire-i Sehî, İstanbul, 1325, s. 56.

176 Latîfî, Tezkire, İstanbul1314, s. 85.

177 Tezkiretü'ş-şuarâ, I, 139.

178 Sicill-i Osmanî, I, 190.

179 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 213.

180 E. J. W. Gibb, A History of Ottoman Poetry, London 1900, I, 256-259.

181 İsmail Hikmet Ertaylan, Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1952, s. 108.

182 J. von Hammer, Geschichte Der Osmanischen Dichtkunst, Pesth 1836, I, 72.

183 A History of Ottoman Poetry, I, 256.

184 Keşfü'z-zunûn, I, 789.

185 Kortantamer, "Ahmed-i Dâî ile İlgili Yeni Bilgiler", s. 104.

186 Faruk K. Timurtaş, "Ahmed-i Dâî ve Eserlerinin Türk Dili ve Edebiyatındaki Yeri", TD, III/31 (1954), s. 427.

187 A. Memduh Turgut, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 201.

188 Ertaylan, Ahmed-i Dâî, s. 28.

189 Ertaylan, Ahmed-i Dâî, s. 3, 4, 5.

190 Timurtaş, a. g. m., s. 427.

191 Ertaylan, a.g.e., s. 12, 13.

192 Ertaylan, a.g.e., s 30, 33.

193 F. Köprülü, Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1931, s. 68.

194 Sehî, Tezkire, s. 56.

195 Timurtaş, a. g. m., s. 430.

196 Ahmet Ateş, “Burdur-Antalya ve Havalisi Kütüphanelerinde Bulunan Türkçe, Arapça ve Farsça Bazı Mühim Eserler”, TDED, II/3-4 (1948), s. 171-191.

197 İsmail Hikmet Ertaylan, Türk Edebiyatı Örnekleri VII: Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1952.

198 Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5782, vr. 13a-b, 37a, 129b, 133b, 140a.

199 Ömer b. Mezîd, Mecmûatü’n-nezâir (haz. Mustafa Canpolat), Ankara 1982, vr. 19a-b, 28a-b, 78a, 115b, 132a, 145a, 150a-b, 156b, 226b.

200 Tunca Kortantamer, “Ahmed-i Dâî ile İlgili Yeni Bilgiler”, s. 104.

201 Mehmet Özmen, Ahmed-i Dâî Divanı (doktora tezi), Konya 1984.

202 Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi, Orhan Gazi, nr. 1196.

203 Tulga Ocak, Ahvâl ve Âsâr ve Tahlîl Eş‘âr-ı Dîvân-ı Fârisî-yi Ahmed-i Dâî, Dânişgâh-ı Tahrân 1352.

204 Meselâ bk. Kefü’z-zunûn, I, 607; Kınalızâde, I, 139; Gibb, HOP, I, 256.

205 Künhü’l-ahbâr, V, 130.

206 İ. H. Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 213.

207 Osmanlı Müellifleri, II, 171, 172.

208 DİA, II, 58.

209 Ahmed-i Dâî Hayatı ve Eserleri, Faksimile, s. 157-262.

210 Gönül Alpay, Ahmed-i Dâî and His Çengnâme (An old Ottoman Mesnevi), Cambridge 1975.

211 Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1449; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1102/3; Murad Buhârî, nr. 321/6; Muğla Kitapları, nr. 624.

212 Ahmed-i Dâî, Faksimile, s. 299-308.

213 Ahmed-i Dâî, Faksimile, s. 147-154.

214 Mustafa Özkan, "Ahmed-i Dâî'nin Tercüme-i Tefsîr-i Ebü'l-Leys es-Semerkandî Mukaddimesi", TDED, XXIX (2000), s. 117-188.

215 Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2735; Hacı Mahmud, nr. 5715; Esad Efendi, nr. 3569, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1604.

216 Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 588; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0. 26.

217 Ertaylan, Ahmed-i Dâî, s. 156.

218 Manisa İl Halk Ktp., Muradiye, nr. 1856/3, vr. 113-121.

219 Gürür Gülsevin, Ahmed-i Dâî Miftâhu'l-cenne, Metin, Dil Özellikleri, Söz Dizini, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1989.

220 Önder Çağıran, Ahmed-i Dâî, Tıbb-ı Nebevî, Metin, Dil Özellikleri, Söz Dizini, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1992.

221 Kenan Akyüz, "Ahmed-i Dâî'nin Bilinmeyen Bir Eseri", TD, III/33 (1954), s. 525-528.

222 Tunca Kortantamer, "Ahmed-i Dâî'nin Mutâyebât Adıyla Tanınan Eseri Üzerine", Türkoloji Dergisi, VII (1977), s. 137-147.

223 DİA, II, 58.

224 Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, nr. 438, vr. 122b-235a.

225 Kâzım Köktekin, Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası, İnceleme-Metin-Dizin, Erzurum1994.

226 Barbara Flemming, Fahris Husrev u Şirin Eine türkische Dichtung von 1367, Wiesbaden 1974.

227 Faruk K. Timurtaş, Tarih İçinde Türk Edebiyatı, s. 169.

228 Sedit Yüksel, Mehmed, Işknâme, İnceleme-Metin, Ankara 1965.

229 Mecdî, Tercüme-i Şakayık, İstanbul 1269, s. 22-3.

230 Ahmet Yaşar Ocak, “Elvan Çelebi”, DİA, XI, 64.

231 Elvan Çelebi, Menâkıbü’l-kudsiyye fî menâsıbi’l-ünsiyye (nşr. İsmail Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak), İstanbul 1984.

232 Abdurrahim Şerif Baygu, Erzurum Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1970, s. 167.

233 Zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, s. “f. 272”.

234 Mustafa Erkan, “Darir”, DİA, VIII, 498.

235 Mustafa Darir, Kıssa-i Yusuf (haz. Leyla Karahan), Ankara 1994.

236 Sîretü’n-nebî, Tercümetü’t-Darîr, (haz. Mustafa Erkan, doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986).

237 M. Faruk Gürtunca, Kitâb-ı Siyer-i Nebî: Peygamber Efendimizin Hayatı (Mustafa Darir), I-III, İstanbul 1977.

238 Kemal Edip Kürkçüoğlu, Seyyid Nesîmî Divanından Seçmeler, İstanbul1973.

239 Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türk Klasikleri, İstanbul1985, I, 335.

240 Muharrem Ergin, Kadı Burhaneddin Divanı, İstanbul 1980.

241 Nurcan Öznal Güder, Kastamonulu Şâzî Dâsitân-ı Maktel-i Hüseyn, İnceleme, Metin, Sözlük (doktora tezi, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul1997.

242 Agâh Sırrı Levend, “Tutmacı’nın Gül ü Husrev Mesnevisi”, VIII. Türk Dil Kurultayı Bildirileri, Ankara 1959; a. mlf., “Attar ile Tutmacı’nın Gül ü Husrev Mesnevileri”, TDAY-Belleten, 1959, Ankara 1959, s. 161-203; a. mlf., “Tutmacının Gül ü Husrev Mesnevisinde Dil Özellikleri”; TDAY-Belleten 1960, Ankara 1960, s. 49-77.

243 Abdurrahman Güzel, Kaygusuz Abdal, Ankara 1981.

244 Halil Ersoylu, Kız Destanı, Ankara 1996.

245 İbrahim Edhem Destanı üzerinde Nurcan Öznal Güder yüksek lisans tezi hazırlamıştır: Dâstân-ı İbrâhim Edhem, Metin, Sözlük, Ekler Dizini, İstanbul 1992.

246 Ahmed Harami Destanı (haz. Halis Akaydın), İstanbul 1972.

247 İsmail Hikmet Ertaylan, Tabiatnâme, İstanbul 1960.

248 Kitâb-ı Tecvîd üzerinde Zehra Bayramçavuş yüksek lisans tezi hazırlamıştır: Kitâb-ı Teysîr-i Kur'ân [Kitâb-ı Tecvîd], Giriş-Metin-Tercüme-Sözlük-Ekler Dizini, İstanbul1994.

249 Mesnevilerle ilgili olarak bk. Amil Çelebioğlu, Türk Edebiyatında Mesnevi, İstanbul 1999.

250 Lütfi Sezen, Halk Edebiyatında Hamzanâmeler, Ankara 1991, s. 27-33.

251 Orhan F. Köprülü, "Abdal Musa", DİA, I, 64.

252 Meriç Ökten, Sa'lebî'nin Kısasü'l-enbiyasının Türkçe Tercümesi, Metin-Sözlük, İstanbul 2000.

253 İsmet Cemiloğlu, 14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiya Nüshası Üzerinde Sentaks İncelemesi, Ankara 1994.

254 Orhan Yavuz, Anadolu Türkçesi ile Yapılan En Eski Tezkiretü'l-evliya Tercümesi ve Dil Özellikleri, Erzurum 1986.

255 Ahmed Topaloğlu, "Kura'n-ı Kerimin İlk Türkçe Tercümeleri ve Cevahirü'l-asdâf", Türk Dünyası Araştırmaları, sy. 27 (Aralık 1983), s. 58-66.

256 Amme Cüzü Tefsiri üzerinde Özcan Tabaklar yüksek lisans çalışması yapmıştır: Mustafa b. Muhammed, Amme Cüzü Tefsiri, İstanbul 1987.

257 Zafer Önler, Müntehâb-ı Şifa, Ankara 1990.

258 Mustafa Canpolat, “XIV. Yüzyılda Yazılmış Değerli Bir Tıp Eseri: Edviye-i Müfrede”, Türkoloji Dergisi, V (1973), s. 21-49.

259 M. Feridun Nafiz, “Şerifoğlu Yadigarı”, Türk Tıp Tarihi Arşivi, I/2 (1935).

Yûnus'un Dîvanı / Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tatçı [s.671-681]

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi / Türkiye

Yûnus'un asıl san'atını, düşünce dünyasını ve estetik temayüllerini öğrendiğimiz eseri Divân'ıdır:

Yûnus olduysa adım pes ne aceb

Okuyalar defter ü dîvânımı

beytinden anladığımız kadarıyla, Onun bu eseri daha hayattayken tanınmıştır. Fakat ne yazık ki, elimizde, Yûnus'un yaşadığı zamandan kalma bir yazma mevcut değildir. Yûnus, bazı beyitlerinde kendi divânından söz eder:

Yûnus miskîn anı görmiş eline hem dîvân almış

Âlimler okuyamamış bu ma'nîden duyan gelsün

*

Yûnus Emrem sebakı senden okur

Elinde defteri divânı sensin

*

Yûnus olduysa adım pes ne aceb

Okuyalar defter ü dîvânımı

Bu beyitlerden anlaşılan odur ki, Yûnus, divânını hayatta iken tanzim etmiştir. Diğer taraftan Şinasi Tekin tarafından hazırlanan "İkinci Bâyezıt Devrine Ait bir Mecmuâ"1 adlı tanıtma yazısında verilen bilgiye göre "Yûnus Emre Fermâyed" lâfzı, şairin divânı tarihidir, (= H. 707/M. 1307) denmektedir. Söz konusu mecmua, 1505-1520'li yıllarda yazılmıştır. Buna göre, eğer iktibas ettiğimiz kayıt sadece Risaletü'n-Nushiyye için söz konusu değilse, Dîvân da, aynı tarihte (1307) bitmiş kabûl edilebilir. Aşağıda künyelerini vereceğimiz eski yazma divânlar tek tek esas alınırsa,

bu yazmalarda Yûnus’a ait 200 ile 300 arasında ilâhînin var olduğu görülecektir. Biz, bu yazmaların mukayesesi sonucunda hazırladığımız divânda 417 şiir elde etmiş bulunmaktayız. Bu şiirlerden bazıları tartışmalı olduğu için yeni incelemeler sonucunda şiir sayısının her an değişebileceğini ayrıca belirtmekte yarar vardır. Divâna aldığımız Yûnus mahlaslı şiirlerin dışında daha onlarca şiir mevcuttur. Fakat kanaatimizce bahis konusu şiirler, daha sonra yaşayan Yûnus veya Yûnuslara, Âşık Paşa ve Saîd Emre gibi sûfî şairlere aittir.2 Esasen, “Bizim Yûnus”un olmayan “Yûnus” mahlaslı şiirler, dil; üslup ve edâ bakımından bazı farklar taşıdığından bunları ayırd etmek kolay olmaktadır.

Yûnus Emre Divânı’nın Şekil Yapısı

Yûnus Emre Divânı, mevcut hâliyle şifahî kaynaklardan derlenmiş intibaını vermektedir. Zira yazmalar arasında fevkalâde farklar bulunmaktadır. En eski yazmalardan örneğin Fatih ve DTCF Kütüphaneleri nüshaları müstensihler tarafından mürettep hâle getirilmiş yazmalardır. Muahhar bazı yazmalar da mürettteptir.

Vezin ve Kafiye

Yûnus, ilâhîlerini aruz ve hece vezni ile yazmıştır. Divânda aruzlu şiirler az, heceliler ise daha çoktur.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Risâletü’n-Nushiyye, girişteki 13 beyitlik “Fâilâtün Fâilâtün Fâ’ilün” vezinli kısımdan sonra asıl mesnevî “Mefâ’îlün Mefâ’îlün Fe’ûlün” vezniyle yazılmıştır. Yûnus’un yaşadığı devirde aruz, Türkçe’ye yavaş yavaş tatbik edilmektedir. Bu bakımdan Yûnus’un şiirlerinde aruz noksanlıkları vardır.

Yûnus Emre’nin hem aruzlu, hem de heceli şiirlerinden pek çoğu musammat tarzındadır. Bütün şiirler, beyit esasıyla kaleme alınmıştır. Yazmalarda kıt’a birimiyle yazılan bir şiir yoktur. Bu özellik, o devrin genel bir özelliğidir. Fakat musammatlar ikiye bölündüğünde her beyit kıt’a

şekline girer. Aynı hususiyet Mevlânâ'nın Farsça gazellerinde de görülmektedir. Musammat şiirlerden aruzlu olanlar genel olarak "Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün" vezniyle yazılanlardır. Bu vezinle yazılan şiirler, heceyle yazılmış intibaını verir. Söz konusu vezinle kaleme alınan pek çok şiirde aruz hataları hayli fazladır. Bu durumdaki şiirler, kanaatimizce, ağızdan ağıza intikâl ederken tahrif edilmiştir. Şu da var ki, Yûnus'un musammat ilâhîlerinde her beyit, musammat değildir. Arada bir-birkaç beyit kafiyesiz devam edebilmektedir. Bu özellik de, musammat şiirlerin aruzla yazılmaya çalışılan birer şiir olabileceği izlenimi vermektir. Bütün buraya kadar sıraladığımız şekille ilgili mes'eleler Yûnus'un tam bir istihale devrinin şairi olduğunu göstermektedir.

Yûnus Emre'nin şiirlerindeki hece-aruz ikiliği, dilinde de vardır. Onun aruza meyletmesi İlk İslâmî ve tasavvufî eserlerin Arapça ve Farsça yazılması; manzumelerin de, aruzla kaleme alınmasından olabilir. Kısacası Yûnus ve devrinin diğer şairleri, ilk İslâmî kaynaklardan faydalanmışlardır. Tekke mensupları her devirde şer'î ve tasavvufî ilk kaynaklardan istifade etmişlerdir.

Mutasavvıf şairimizin İlahîlerindeki hece yapısını inceleyen Fuat Köprülü, bu şiirlerin bir san'at endişesiyle değil, ilâhî bir hamle ile inşad edildiği söyler:

"Manzumelerini san'at kaygısı ile değil, hattâ san'at endişesinden bile uzak olarak, sırf ilâhî bir hamle ile inşad eden Yûnus Emre, pek tabiî, vicdanında gizli olan tabiî ve millî ahenge uymuştur. Yûnus Divânı'nda hece vezninin hemen her şekline, 6; 7; 8; 5+5 = 10; 6+5 = 11; 6+6+ = 12; 7+7 = 14; 8+8 = 16; hecelilere rastlanır ki, bunlardan bilhassa 10 ve 12 heceliler edebiyatımızda pek azdır. Bunlarda da bazan duraklara bağlı kalınmadığı yahut bir takım maksatlara ehemmiyet verilmediği görülürse

de, ekseriyet bakımından Yûnus, bu vezni büyük bir başarı ile kullanmıştır.”3

Bütün buraya kadar anlatılagelen şekil mevzularından sonra diyebiliriz ki, Yûnus, dil yönüyle millî; konu yönüyle de, İslâmî bir şairdir. Şekil mevzuu açısından ise, bir yanıyla millî, diğer yanıyla Arap ve Fars şiirinin şekline bağlı kalmıştır.

Yûnus’un kafiye anlayışı hakkında şunları söyleyebiliriz:

Yûnus, kâfiye konusunda, devrinin diğer şâirleri gibi oldukça serbest hareket eder. Kafiyeyi bir ses estetiği olarak değerlendirir. O, kulağa gelen her türlü benzer ve müzikal sesle kafiye yapar. Dolayısıyla, Yûnus’a göre kulak kafiyesi esastır. Bu sebeple mutasavvıfımız, Farsça veya Arapça bir kelimeyi benzer sesli olmak kaydıyla kafiyeli kullanabilmiştir. Hatta O, Arap ve Acem menşeli bir kelime ile, Türkçe ekli bir kelimeyi kafiye yapabilir.

Yûnus Emre, yazılışları birbirlerine benzemeyen d-t, c-ç gibi sesdeşleri kafiye olarak kabul eder ve hatta bu kafiyeleri ustalıkla kullanır. Şu örneklerde kulağı tırmalayan herhangi bir kafiye sesine rastlamak mümkün değildir.

Su getüreler yumağa kefen saralar komağa
Ağaç ata bindireler teneşire düşdi gönül
Eğer varısa amelin gen olısar sinin senin
Eğer yoğısa amelin oddan şarâb içdi gönül
*
Kıyl u kâle mecâl yok ol hâldür ana kâl yok
Hergiz ana ecel yok ezel-ebed içinde
İşdir bunca âvâzlar dediğim manâ sözler
Tapduk Yûnus’ı gözler bu vilâyet içinde

Şairimizin şiirlerinde genellikle yarım ve tam kafiyeler kullanılmıştır. Bunlara mukabil zengin kafiye daha az görülmektedir. Yarım kafiyeye örnek olarak şu beyitler verilebilir:

Miskîn âdemoğlanı nefse zebûn olmuşdur

Hayvân canâvâr gibi otlamağa kalmışdır

Oğlanlar öğüt almaz yiğitler tevbe kılmaz

Kocalar tâ‘at kılmaz sarp rûzigâr olmuşdur

*

Sensiz yola girerisem çârem yok adım atmağa

Gövdemde kuvvetim sensin başım götürüp gitmeğe

Yûnus Emre, pekçok şiirinde yarım ve tam kafiyeleri beraber kullanmıştır. Böyle bir şiirde, meselâ şu kelimelerle kafiye yapılabilmektedir: Düz-gündüz sâz-kaz-tiz-âvâz-vaz-az

Dün gider gündüz gelür gör niçesi uz gelir

Emr-i Hakk’ın ser-be-ser cihâna düp-düz gelir

Karanulık sürilir’âlem münevver olur

Karanulık yirine nûr ile gündüz gelir

İbrete kalmaz mısın ya hod anlamaz mısın

Dinle kuşlar ünini niçe dürlü sâz gelir

Kuş hod yumurta idi yuva hod perde idi

Ün hod kudret ünüdür bilmeyene kaz gelir

Dinle sözüm ma’nâsın anlayayım dirisen

Ârifin kulağına kudret ünü tîz gelir

Bir bakgıl sağa sola dağılma değme yola

Kudret bâğından sana gör niçe âvâz gelir

Söz issi sözin alır sûret toprakda kalır

Her kim bu hâli bilir kendözinden vaz gelir

Aklım bu yola gitdi beni benden iletdi

Yûnus’un yükü yitdi bilmeyene az gelir

Yarım kafiyelerin kullanıldığı şiirlerde redife daha sıkça rastlanılmaktadır. Bu redifler, şiirin sesini daha da güzelleştirir.

Yûnus Divânı’nda zengin kafiyelere de rastlanır; fakat bu çeşit müstakil bir şiirde bu kafiyeyi baştan sona, tam olarak bulmak her zaman mümkün değildir. Şu ke

limeler, bir şiirin kafiyelerini oluştururken, tam kafiyelerle zengin kafiyeler, iç içe bulunmaktadır; “kudret, heybet, ad, melekût, münâcât, rahmet.”

Senündir pâdişâhlık kudretin var

Yaratdın yeri göği heybetin var

Niçe eyde bile dil niteliğin

Dile getirmeğe bin-bir adun var

Ne dünyâ âhiret ne Kâf u ne Kâf

Bular katre deryâ melekûtun var

Bu yüz yiğirmi dört bin nebîlerle

Bile Mi’râc u Tûr münâcâtın var

Değül Yûnus’a bes ya Rahmeti çok

Kamu günâhlulara rahmetin var

Görüldüğü gibi, Yûnus Emre, kafiye konusunda fazla özenli değildir. O, bu konuda tabiî davranır. Esasen Yûnus Emre’de, bahsedilen millî zevki bu noktalarda aramak gerekir. Onun dili, şiir telakkisi hâl ve zevkine uygundur.

Divân’ın sonundaki;

Yâ ilâhî ger su’âl itsen bana

Bu durur anda cevâbım uş sana4

matlalı mesnevî hariç bütün ilahîler “gazel” şeklinde yazılmıştır. Bu şiirlerin kafiye şeması (aa-ba-ca-da vs.) tarzındadır. Fakat musammat şiirler,

iç kafiyelerden müteşekkildir. Bunlar hece ile yazılmış şiirler gibi değerlendirilip kıt’alar hâlinde de, yazılabilir.

Netice olarak kafiye hususunda şunlar söylenebilir: Yûnus, şiirinde kafiyeye fazla özen göstermez. Onda, tasannu yoktur. Arapça bir kelimeyle Farsça bir kelimeyi, yahut Farsça bir kelimeyle Türkçe bir kelimeyi kafiyeli bir şekilde görmek hemen her şiirde mümkündür. Meselâ, “Cihân, lisân, dinden, gümân, seven, bundan,” (bkz. Şiir nu: 126) kelimeleri, kafiyeleri oluşturabilir. Bu arada, kafiyesi bozulan şiirler de az değildir. Sadece rediflerle kaleme alınmış şiirler de mevcuttur.

Nazım Şekilleri

Yûnus Emre’nin “Risaletü’n-Nushiyye”si, mesnevî şekliyle yazılmıştır. Onun bu tarzda yazdığı diğer bir şiir de yazma Divânın sonuna kaydedilen “Şathiyye/Münacat” türündeki;

Yâ İlâhî ger su’âl itsen bana

Bu durur anda cevâbım uş sana

matlalı şiirdir (Bkz. 417. şiir). Yûnus’un Divânı’ndaki diğer şiirlerin şekliyle ilgili birkaç görüş vardır:

Gölpınarlı, divân neşirlerinde Yûnus’un daha çok gazel şairi olduğuna inanır.

Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı eserinde, Yûnus Divânı’nda, Acemlerin mesnevî ve gazel tarzına tesadüf edildiğini, fakat daha çok “murabba ve musammat diyebileceğimiz eski koşma şekline rast gelindiğini” söyler. Ona göre, mutasavvıfımızın en güzel şiirleri, koşma şekliyle tanzim edilmiştir. Yûnus’un kullandığı koşma-murabba şekli, Acemlerin murabba veya musammatını taklitle değil, halk edebiyatının kuvvetli tesiriyle tercih edilmiştir.5

Nihat S. Banarlı’ya göre, Yûnus, daha çok “dörtlük” millî nazım şeklini kullanmış, bu arada, gazel şeklinde manzumeler de yazmıştır.6

Faruk K. Timurtaş, bu şiirlerin “umumiyetle gazel-kaside” şeklinde ve çoğu defa musammat tarzında, mısra ortaları kafiyeli yazıldığını söyler.7

Cahit Öztelli’ye göre şâirimiz, “Millî nazım hecenin her türlüsünü kullanmış, o kadar ki, gazel biçiminde yazdığı şiirlerde bile heceyi üstün tutmuştur. O, gazel biçiminde yani, çift mısralı şiirlerinde 7+7=14 ve 8+8=16 ölçülerini kullanmıştır. Bu tutum, Onun şekil olarak aldığı divân gazelini bile millî ölçü olan heceye uygulamasıdır. Bu, yeni bir çığırdır.”8

Kemal Eraslan, Ahmet Yesevî ve Eseri Divân-ı Hikmet hakkındaki incelemesinde, Yesevî’nin bazı hikmetlerini gazel tarzında yazdığını ve aruz veznini kullandığını belirterek, Yûnus ilâhîlerinin, bu tarzın bir devamı olduğunu söyler.9 Şu da bir gerçek ki, hikmetlerin pek çoğunda koşmaya benzer bir şekil kullanılmaktadır. Divân-ı Hikmet’in bu koşma-gazel ikiliği, Yûnus Emre’de devam etmektedir.

Yukarıda iktibas ettiğimiz çeşitli görüşlerden anlaşılacağı üzere, ilâhîlerin şekli tam olarak çözülmüş değildir. Bunun bir sebebi divânın bir bütün olarak ele alınmaması, buradaki şiirlerin Türkçe’nin hangi medeniyet dairesinde ve hangi devrinde yazıldığının gözardı edilmesidir. Görüldüğü gibi, şiirlerin şekil özelliği yanlış değerlendirilegelmiştir. Bunun bir sebebi ise, millî şâirlerin sadece heceyle ve koşma şeklinde yazabileceği inancıdır. Bu yüzden ilâhîlerin musammat gazel değil de, musammat koşma şeklinde yazıldığı söylenegelmiştir. Bu doğru değildir. Yukarıda bir vesileyle belirttiğimiz gibi, Yûnus ilâhîlerinin bir kısmını gazel veya musammat gazel ile, bir kısmını da koşma şekliyle yazmıştır. Onun aynı zamanda gazel şairi olması, millîliğine engel teşkil etmez. Bilakis, Yûnus, yazmış olduğu diliyle ve zihniyetiyle millîdir.

Eski kaynaklarda mutasavvıfımızın şiirlerinden ilâhî veya nefes diye bahsederler. Lâmiî, şekil konusunda herhangi birşey söylemez. Fakat O, ilâhîlerin “tevhid esaslarını açıklayan rumûz ve işaretler”10 olduğunu

belirtir. Molla-zâde Şeyhî Süleymân Efendi'nin telakkisini şu cümlelerinden anlıyoruz: "Eş'ârı meşhûr-ı'âlemiyândır. Kabaca Türkî ibaretlerle gazeliyât u ilâhîyât ve rumûz u esrâr u nükâtlar söylemişdir."11 Mollazâde Süleyman, bu cümlesinde ilâhîlerin "gazel" tarzında yazıldığını vurgulamaktadır. Bu ibare, Yûnus Emre'nin şiirlerinin nasıl anlaşıldığını göstermesi bakımından pek mühimdir. Şu da var ki, Yûnus'un ilâhîlerini şerheden Niyazî-i Mısrî ve İsmail Hakkı Bursavî gibi mutasavvıfların risâlelerinde, "Şerh-i Beyt-i Yûnus Emre," "Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre," "Şerh-i kelimât-ı Yûnus Emre," "Şerh-i Gazel-i Yûnus Emre," Şerh-i Güfte-i Yûnus Emre," "Şerh-i Kaside-i Yûnus Emre," "Şerh-i Nutk-ı Yûnus Emre" gibi başlıklar bulunmaktadır.12 Bu risale başlıklarındaki "Beyt, Ebyât, Kelimât, Gazel, Güfte, Kaside, Nutk" kelimeleri, Yûnus'un şiirlerinin şekil ve mahiyetiyle ilgili anlayışı ortaya koymaktadır. Bütün bunlar ve divân'daki şiirler göz önünde bulundurularak denebilir ki, Yûnus Emre, edebiyat tarihimizde, gazel, kaside, koşma, nutuk, ilâhî veya nefes şâiri olarak tanınmıştır. Bu cihetle, yukarıdaki iktibaslarımız arasından Faruk K. Timurtaş, Yûnus Emre'nin şiirlerinin şekli konusunda en isabetli kararı veren kişidir. Dolayısıyla ilâhîlerin sadece koşma tarzında yazılmış olduğunu söyleyenlere katılmak mümkün değildir. Böyle olmakla birlikte, Yûnus, dil ve üslup anlayışıyla millî hüviyetinden hiçbir şey kaybetmez. O, Türk dilini aruza ciddî bir şekilde adapte eden ve ilk defa millî şiir şeklini gazel ve mesnevîye yaklaştıran, hususiyetle, Yûnusça bir edâ yaratan ilk büyük şairimizdir.

Nazım Türleri

Yûnus Emre'nin şiirleri çoğunluğun kanaatine göre, ilahî ve nutuk türünde yazılmıştır. Cönk ve mecmualara kaydedilen pek çok şiirin başında "ilâhî" başlığı bulunmaktadır.

Yûnus, kendi şiiri için, bir beytinde "nefes" tabirini kullanmaktadır:

Dedim iş bu nefesi âşıklar hükmiyile

Bahıllıksız er gerek bir karara durası

Burada hemen işaret edelim ki, "nefes" kavramı, sadece Bektaşîler tarafından değil Anadolu erenlerinin pek çoğu tarafından "ilâhî" manâsına kullanılmıştır. Bu konuda, meselâ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin, eserlerinde erenlerin sözleri için "nefes" tabirini kullandığını görürüz. Mevlânâ bir yerde şöyle diyor: "Benim nefesim, âlemde ne âteşler yakmıştır…"13 Görüldüğü gibi, bu cümledeki nefes unsuruyla Yûnus'un beytinde geçen unsur aynıdır.

Yûnus Emre Divânı'ndaki şiirler umumiyetle ilâhî, nutuk veya nefes türlerinde değerlendirilmekle birlikte, şiirler arasında birer ikişer tane de olsa, Münâcât (Şiir, 15, 16), Na't-istişfâ (Şiir, 34, 145), Mi'râc-nâme (Şiir, 134), Vücûd-nâme (Şiir, 133), Salât-nâme (Şiir, 315, 349), Nasîhat-nâme (Şiir, 22, 109), Yaş-nâme (Şiir, 152), Bahâr-nâme (Şiir, 312), Şathiyye (Şiir, 106, 407, 415), Mahşer-nâme (Şiir, 275, 385), Lûgâz (Şiir, 94), Fütüvvet-nâme (Şiir, 370, 399), gibi türler de bulunmaktadır.

Yûnus Emre'nin Türkçesi

Yûnus Emre, XIII. yüzyılda Anadolu sahasında Oğuz Türklerinin konuşup-yazdığı yazı dilinin en mühim temsilcisidir. Türkiye Türkçesi'nin tarihî devresinin ilk safhasını teşkil eden ve "Eski Anadolu Türkçesi" adı verilen bu şivenin oluşumunda Yûnus Emre önemli bir rol oynamıştır. Yûnus'un kullandığı kelime ve ifade kalıpları, mecaz ve ıstılahlar, Türkçe'nin edebîleşmesi yolunda hakîkî bir dönüm noktasıdır. Esasen Yûnus'un eserlerinde görülen gramer kuralları, Sultan Veled'in, Gülşehrî'nin, Ahmed Fakih ve Âşık Paşa gibi, o devir şairlerinin eserlerinde de bulunmaktadır. Fakat Yûnus'un üslûbu, kendine has bir estetik ve edâ taşımaktadır.

Anadolu Selçuklu devleti zamanında din ve ilim dili olarak Arapça; edebiyat dili olarak da Farsça kullanılıyordu. Hatta bu devirde Farsça, saray dili hâline gelmişti. İşte Yûnus Emre ve devrinin diğer Türkçe yazan şairleri, sessiz sedasız önemli bir inkılâp gerçekleştirmişler; Türkçe'ye dönüş yapmışlardı.

Günümüze intikal etmemekle beraber, Yûnus'un yaşadığı çağda zengin bir sözlü edebiyatın var olduğu söylenebilir. Daha XII. yüzyılın başından itibaren yazılı bir edebiyatın doğmaya başladığı da bilinmektedir. Yûnus Emre ve çağdaşları, Anadolu'da yeni bir edebî dil meydana getirirken halk diline, sözlü ve yazılı edebiyata dayanmışlardır.

Yûnus Emre'den az önce yaşayan bir kaç şair Anadolu Türkçesiyle şiir yazmıştı. Bunların içinde Mevlânâ Celaleddin-i Rumî'nin bilinen birkaç şiiri ve mülemması dikkat çekicidir. Mevlânâ'dan sonra, oğlu Sultan Veled, babasından daha fazla Türkçe şiir yazmıştır. Diğer taraftan Yûnus Emre'den biraz önce veya sonra yaşayan Ahmed Fakih, Şeyyad Hamza ve Dehhanî gibi şairlerin Anadolu Türkçesiyle az-çok eserler kaleme aldıklarını biliyoruz. Bütün bunların içinde Yûnus'un Türkçesi, fikirleri gibi müstesna bir yere sahiptir.

Yûnus'un asıl dehâsı, Türkçe'yi san'atkârâne bir üslûpla kullanmasında aranmalıdır. O, âdeta Türkçe tasavvuf ve ıstılah dilinin kurucusudur. Türkçe, Yûnus'un kalemiyle estetikleşmiş, edebîleşmiş ve canlanıp yayılmıştır. Bu dil, İslâmî Türk medeniyetinin o devirde taşıdığı bütün zenginliği içine alan ve aksettiren bir özellik arzeder.

Yûnus'un kullandığı dil, sadedir. Bununla birlikte O, devrinin Türkçe'sinde var olan ve halk tarafından da anlaşılan Arapça ve Farsça kelimeleri de kullanmıştır.

Zira bu devirde Türkler, İslâm medeniyeti dairesine girmiş; Kur'ân, sünnet ve bunlara bağlı olarak gelişen İslâm tasavvufuna uygun olarak

yaşamaya ve düşünmeye başlamışlardı. Dolayısıyla halk, bu kültürün dilini de hazmetmiştir. Bu sebeple Yûnus'un dili, halkın yabancı olduğu bir dil değil, bilâkis âşinâsı olduğu bir dildir. Bu yüzden şöhreti geniş bir muhite yayılmıştı. Onun şiirlerinde; halk söyleyiş ve deyimleri, Türkçe'ye adapte edilen Farsça ve Arapça kelimeler, devrin kültürünü yansıtan, bilhassa, din-tasavvuf, toplum, insan, maddî kültür, kozmik âlem ve devrin tipleriyle, ictimaî ve siyasî düzenini dile getiren ifade ve unsurlar çok miktarda bulunmaktadır.

Yûnus Emre Divânı incelendiğinde, pek çok Arapça ve Farsça kelimenin Türkçe fonetiğe uyarlandığı görülecektir. Şiirlerde, meselâ; Farsça olan bicid, becid'e; çerâğ, çırak'a; âşikâre, eşkere'ye; mismil, mısmıl şekline dönüşmüştür. Yine, Arapça olan vasıyyet vasyet'e; hecâ, hece'ye; berk urmak, balkurmak veya balkımak şekline dönüşmüştür. Yûnus Emre Divânı'nda manâları aynı olan Arapça-Farsça kelimelerle Türkçe kelimeler, aynı veya ayrı şiirlerde birlikte kullanılabilmektedir:

Evliyâ (a)-Eren (t); Allah (a)-Çalap, Tanrı (t); Cennet (a)-Uçmak (t); Cehennem (a)-Tamu (t); Aşk (a)-Sevü (t); Günâh (a)-Yazuk (t); Şarâb (a)-Süçi (t); Mest (f)-Esrük (t); Münkir-Nekir (a)-Sorucu (t).

Bu örneklerde görülen kelime ve kavram ikiliği, Yûnus Emre'nin yaşadığı zamanın dil yönüyle de bir istihale devri olduğunu gösterir.

Şiirlerde dikkat çeken bir başka özellik de, artık bugün unutulmuş pek çok arkaik kelimenin kullanılmış olmasıdır."Arkuru, ög, ötmek, üzmek, ayruk, bezek, kezek, dikçi, ton, genez, karımak, uçmak, pusarık, tanmak, şeşmek, sağınmak, sınuk, kiçi, esenlemek, tükeli, bayık, iye, sünük, sösmek, utlu, yazu, yazuk" gibi kelimeler, Yûnus'taki arkaizmi göstermektedir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden sonra, Yûnus'un şöhretinin sebebini ve asıl dehâsını, şiirinin dilinde aramak gerektiğini belirtmek

gerekir. Yûnus, hangi tefekkür ürününü nasıl bir dil ile anlatmıştır da, bu kadar sevilmiştir? Bunu Nihat Sami Banarlı şöyle tesbit ediyor:

"Yûnus Emre'ye kadar, üç milletin üzerinde asırlarca işlediği Acem lisânı bile vahdet-i vücûd inanışını Yûnus kadar kolay söyleyememiştir. Hiçbir yapmacığı olmayan, adeta san'at kaygısı ile söylenmiyormuş gibi sade ve külfetsiz bir lisanla söylenen Yûnus'un şiirlerine hemen bütün tasavvuf edebiyatında benzer şiirler bulmak kolay değildir. Bu şiirlerin benzerleri, ancak Onun yolunda yürüyen ve Onun gibi söylemek azmiyle coşkun, Yûnus Emre mektebi talebesinin bazı şiirleridir.

Yûnus'ta, tasavvufun söylenmesi güç heyecanları berrak bir su içindeymiş gibi zevkle görülür. Bu su, denilebilir ki, Yûnus'un güzel, mûsikî dolu, saf ve temiz Türkçesidir. Bu öyle bir sudur ki, bulunduğu kap sarsılıp Onu çağıldatan şairin ruhundaki fırtınalar arttıkça daha çok berraklaşır.

Allah sevgisini, insandaki Allah'ı; her varlıkta Allah diyen bir ifade bulunduğunu söyler ve Tanrısına varamamak endişesiyle yandığı zamanlardaki acısını haykırırken Yûnus, âdeta eskiden söylenmiş şiirleri hatırlıyor ve onları tekrarlıyormuşçasına şiiri kolay söylemiştir.

Böylelikle, Anadolu'da XIII. asırda başlayan ve bir daha yerini hiç bir yabancı dile bırakmayan Türkçenin bu kat'i zaferinde Yûnus Emre'nin aziz hizmeti vardır. Ancak, Yûnus Emre Türkçesi, bazılarının yanlış söyledikleri gibi bir Öztürkçe değildir. Bu dil, ortak İslâm medeniyeti içinde öteden beri gelişmeye başlamış ve bu ortak medeniyet dillerinden Türkçeleştirilmiş kelimelerle zengin bir İslâmî Türk dilidir. Türk Milleti, bilhassa Anadolu ve Balkanlar Türkiye'sinde her türlü yabancı menşe'li kelimeleri Yûnus Emre asrından bu yana, büyük bir temsil kudretiyle Türkçeleştirmiş; bunların pekçoğunu kendi dilinin söyleyiş inceliklerine uydurarak Türkçe sözler hâline getirmiştir.

İmanı ve ideali gereğince, geniş halk topluluklarına ses duyurmaya çalışan Yûnus Emre'nin Türkçesi, işte bu şartlar içinde sade ve çok güzel bir halk lisânıdır."14

Onun asıl farkı, Türkçe'ye getirdiği değişik ses ve kelimelere yüklediği orijinal manâlardadır. O, sade bir dile derin manâlar yüklemesini bilmiştir. Şiirlerinde hâkim olan üslûp, konuşma üslûbudur. Bu hususiyet ilâhîlerin asırlarca dilden dile yaşayarak günümüze gelmesinin gerçek sebebidir.

Şairimizin dili konusunda söylenebilecek önemli hususlardan birisi de, divânı incelendiğinde görüleceği üzere, Onun az da olsa âyet veya hadîslerden iktibâslarda bulunmasıdır. Fakat asıl önemlisi divânın hemen her şiirinde O, bu âyetlerin adeta Türkçe meâlini verir gibidir.

Yûnus Emre, ayrıca, kullandığı dil, üslup ve mücerred unsurlarıyla kendinden sonra gelişen halk ve divân şiirini hazırlayan kişi olmuştur.

Nihayet, Türkçe, Yûnus Emre'nin kalemiyle zafere ulaşmış, en güzel şeklini almıştır. Yunus, bütün edebiyat tarihimiz içinde Türkçe'nin edebî bir dil hâline gelmesinde en büyük, en mühim merhalelerden birisi ve belki de birincisidir. Onun dili, kısaca, İslâmî Türk medeniyetini ve inanç değerlerini bütün derinlikleriyle aksettirmektedir.

Yûnus Emre'nin Edebiyatımızdaki Yeri,

Düşüncesi ve San'atı

Bu bizden önden gelenler ma'nâyı pinhân dediler

Ben anadan doğmuş gibi geldim ki uryân eyleyem

Yûnus Emre, bir Türk-İslâm mutasavvıfıdır. Onu bir ozan, yahut bir sâz şairi saymak doğru değildir. Yûnus, dinî-tasavvufî Türk edebiyatı sahasında, ayrı bir üslûbun, kendine has bir tarzın temsilcisi ve mektep şairidir. Onda irticâlî (tuluat, doğaçlama) söyleyiş olmakla birlikte saz unsuru yoktur. Daha XII. asırda Türkistan'da Ahmed Yesevî ile başlayan ve adına "Hikmet" denilen tasavvufî şiir geleneğimiz, Yûnus'ta, "ilâhî" adıyla

ve daha âşikâne bir edâ, üstün bir şekil ve muhteva ile tecellî etmiştir. Fakat bu devam, taklidî değildir. Yûnus hikmet geleneğini kendi kabiliyetiyle yoğurmuş olması sebebiyle, orijinal ve mektep bir şair olarak tanınmıştır.

Kendisinden sonra izlenip taklit edilen, ancak, hiç bir zaman aşılamayan, bunun için de, klâsik ve halk şairlerimizce üstad kabul edilen bu zirve şair, ilâhîlerinde bütün samimiyet, heyecan ve aşkıyla, sâde, fakat derin bir üslûba ulaşmıştır. Bu özelliklerinden dolayıdır ki, O, görünüşte kolay, ancak, söyleyişte hiç de kolay olmayan sehl-i mümteni şiirler ortaya koymuştur.

Gönlünde dalgalanan Allah sevgisini sadrından satırlara geçiren Yûnus Emre, şiirine, ilâhî bir rûh ve ahenk vermiş, onları adeta söylerken bestelemiştir. Bu sebeple ilâhîler birer lirizm şaheseridir.

İslâm'ın ve ledünnî sırların prensiplerini derinden kavrayan, benimseyen ve yaşayan mutasavvıfımız, eserinde Kur'ân ve sünnet esaslarından hareketle, bütün insanlığı, aşka, kardeşliğe, merhamet ve şefkate davet etmektedir. Bütün bunlar evrensel birer mesaj olup Tanrı'ya ulaşmanın şartlarındandır. Yûnus'un sisteminde eğer bir insan sevgisinden bahsediliyor ve Yûnus hümanisttir, deniliyorsa bunun ancak Türk-İslâm hümanizması şeklinde adlandırılabileceği ortadadır. Gerçekte Yûnus'un insan sevgisi, "insanı sevme" noktasında kalmayıp, insandan Allah sevgisine uzanmaktadır. Dolayısıyla, Yûnus Emre'nin hümanizm anlayışında, felsefî manâda, insanı putlaştıran bir sevgi değil, beşerî benliği ilâhî benlikte yok eden bir anlayış hâkimdir. İnsan-ı kamil, gerçeğin fatihasıdır. Yûnus'un ifadesiyle, "mutlak didâr kapısı"dır. O kapıdan içeri girilir, Tanrı'nın cemâli tecellî eder. Yûnus'un hümanizması, "İnsan sevgisi Allah sevgisi içindir" cümlesiyle de özetlenebilir. Zira, Yûnus'a göre varlık bir bütündür olup Hak'tan ibarettir. Şu mısra bu görüşü ne güzel anlatır:

"Hakk'ı gerçek sevenlere cümle âlem kardaş gelir"

Yûnus'un, Allah sevgisinden, ilâhî birlikten, varlıkların bir tek nurdan yaratılması fikrinden hareketle ileri sürdüğü kardeşlik anlayışı, esasen gönül kabı genişleyenlerce idrâk edilebilecek yüksek bir tefekkür ürünüdür. Onun hümanizması, sadece Allah'tan insana kadar uzanıp, bu noktada kalmaz; kademe kademe bütün varlıkları kaplayan bir sevgi fikrine dönüşür:

"Benim bir karıncaya ulu nazarım vardır"

diyerek, hacmi küçük ve fakat manâsı büyük bir varlığın ruhuna iner. Buradan toprağa uzanır;

"Hor bakma toprağa toprakda neler yatar"

deyip, bakışlarını, Allah'ın kereminden tezâhür eden toprağa, daha derin bir ifadeyle, aslına çevirir.

Görüldüğü gibi, Yûnus'un sevgi dünyası insana münhasır değil, zerreden toprağa, topraktan hayvana, insandan Allah'a uzanan bir seyir takip etmektedir. Gerçek sevgi, Allah sevgisidir. Gerçek âşık da, Allah âşıkıdır. Bunu, Yûnus'un yukarıdaki mısraına dönünce çok daha iyi anlıyoruz:

"Hakk'ı gerçek sevenlere cümle âlem kardaş gelir"

Yûnus, çevresinden, tabiattan, insanî değerlerden küçük misaller getirmekle beraber, maddî unsurları gaye olarak ele almamıştır. O'nun gayesi ilâhîdir. Varlığın özü mühimdir. Her şeyin özünde var olan mutlak varlık olunca, varlıklara ve insana verilen değer de Allah'a münhasır olmaktadır. Sevginin temelinde mutlak yaratıcı -yani bütünlük- vardır. Bu yüzden, her türlü sevgi insan içindir, diyerek eşyayı ve insanı tanrı vücudundan ayrı gören felsefî düşünceye sahip kişiler, Yûnus'tan farklı düşünürler. Dolayısıyla, burada açıkça diyebiliriz ki, Yûnus'un manevî dünyasına felsefî kavramlarla girilemez! O'nun dünyasına, yine kabul ettiği dünya görüşünün, aşk, irfân ve vahdet-i vücud düşüncesinin kavramlarıyla girmek gerekir.

Yûnus'u felsefî manâda hümanist, panteist veya mistik kabul etmek doğru değildir. Her şeyden evvel, Yûnus'un tasavvuf anlayışı Kur'ân'a ve sünnete dayanır. Yûnus'un tasavvufî düşüncesi dinamiktir. O, manevî hayatı toplumla iç içe yaşar. İdealize ettiği insan tipini anlatırken, hayattan, tabiattan ve çevresinden ayrılmaz.

Yûnus Emre'nin idealize ettiği insan tipi, "insan-ı kâmil"dir. Bu insan, yaradılış gayesi olan ilâhî ahlâka ulaşmış, üstün vasıflarla donanmıştır. Yûnus'a göre ahlâk, insanî olmayan davranışları terk edip ilâhî yaradılışa yönelmektir. Ahlâkî olmayan davranışlar, Yûnus'un sözlüğüne "yaramaz" kelimesiyle girer. Yaramaz davranışların "yarar" davranışlara dönüştürülmesi, insân-ı kâmil olmanın esasıdır. Kâmil insân, aşk ile Allah'a ulaşmış, ilâhî ahlâk ile ahlâklanmıştır. Yûnus'un tarif ve tavsifini yaptığı ikinci bir tip de, iyi ile kötü, güzel ile çirkin, acı ile tatlı gibi ikilikler içinde bocalayan zâhid veya mübtedî âşık tipidir. Bu insan tipinin davranışları dramatiktir. Yûnus Emre'nin hedefinde, bu insanın eğitimi vardır. İnsan-ı kâmilin üstün vasıflarını sayarak bu

insanın yetişmesini arzulayan Yûnus, dramatik davranışlar sergileyen insâna:

"Pervâneleyin oda yanmayan âşık mıdır"

diyerek, vücûd birliğine davet eder. Prensip bellidir; benlikten geçerek tek olan mutlak vücûdun varlığıyla var olmak. Yani, fenafillaha ulaşmak!

Şairin eserinde özelliklerini sıraladığı üçüncü bir tip daha vardır. "Hayvan insan" şeklinde adlandırılabilecek olan bu insanın bütün davranışları dünyevî ve nefsîdir;

"Bir zerre aşkı olmayan belli bilin yabandadır"

"Aşkı olmayan gönül misâl-i taşa benzer"

"Bu hayâle aldanan otlar davara benzer"

gibi çarpıcı mısralar, hayvan insanın özelliklerini gözler önüne sermektedir.

Yûnus, vücud birliğine inanan bir mutasavvıftır. Ona göre, varlık tektir. O da, mutlak varlık olan Allah’tır. Eşya, yaratıcı olan Hak kavramından zuhur etmiş olup yine Hakk’a doğru sefer eden birer tecellî’den (hayâl, gölge) ibarettir. Gölge ve hayâlin aslı yoktur. Neticede, hayâl gidecek, hakikat kalacaktır. Eşyanın kendisine ait müstakil bir vücudu yoktur. Varlıklara müstakil vücûd izafe etmek şirktir. Bunu yaşayan ve bilen Yûnus;

“Benden benliğim gitti hep mülkümü dost tuttu”

der. İnsanı insan yapan öz, yaratılışındaki aşk nüvesidir. Aşk, var olmanın sebebidir. Yaratılmışların kolu ve kanadı, vasıtasıdır. Oldurucu, erdirici bir güçtür. Kulun eksiklerini tamamlayan, kulu Hakk’a lâyık kılan bir cevherdir. Hulâsa, Yûnus’a göre;

“Aşk gelince, cümle eksikler biter”

Yûnus Emre, şiirlerinde işlediği sosyal hayat ve çevre unsurlarından, maddî değerlerden açıkça anlaşıldığı üzere, tasavvufu yaşarken iç dinamizmini kaybetmemiş. “bir lokma bir hırka” kuralına dayanan statik bir mistisizm eğitiminden ziyade, “el kârda dil yârda” vecizesiyle izah edilebilecek bir eğitimden geçmiştir. Bir başka söyleyişle, Yûnus, toplum içinde halvet çıkarmış, “kesrette vahdet” bilinciyle yaşamış bir sûfîdir. “Düriş, kazan, ye, yedir; bir gönül ele getir” diyen bir sûfî için, başka bir görüş ileri sürmek mümkün değildir.

Müslüman Türklüğün dili, fikri ve vicdânı olan Yûnus Emre’nin san’atını değerlendirirken, her şeyden evvel bir İslâm mutasavvıfı olduğunu bilmek gerekir. O’nun şahsiyetini yoğuran en önemli unsur, ledün bilgisidir. O, eserinin bir yerinde “ledün ilmi”ni üstadı kabul ederek, “İlm-i ledündür üstâdım bu hikmeti duyan benim” der. Bu özelliği esas olmak kaydıyla,

Yûnus, dili, düşünüş sistemi, çevresi, değer verdiği unsurlar, toplum anlayışı itibariyle Türk'tür ve millîdir.

Yûnus Emre'de san'at, düşünce sistemiyle pareleldir. O, fikirlerini işlerken kuru bir dil kullanmaz. Dinamik, akıcı, ahenkli bir üslup ile yüksek bir estetik seviyeye ulaşır. Aynı zamanda bu fikirlerin şiirin estetik yapısı içinde kaybolup gitmediği de bir gerçektir.

Yukarıda söylediğimiz gibi, Yûnus'un san'atından bahsederken O'nun san'atından ziyade tasavvufî şahsiyetinin düşünülmesi gerektiğini belirtmekte yarar vardır. Esasen ilk edebiyat tarihçi ve tenkitçileri diyebileceğimiz tezkireciler de bizim gibi düşünmektedirler. Bu konuda Lâmiî, şâirin şiirini anlatırken "ser-â-ser esrâr-ı tevhid ve etvâr-ı tefrîd ve rumûz u işârettir."15 demektedir. Âşık Çelebi'ye göre Yûnus, Tanrı mektebinde okuyan bir âriftir, Şöyle diyor: "Lisân-ı kâli, lisân-ı hâle tercemân etmiş abdâl u ebrârdandır. Ve lisanı aynıyla izhâr-ı mafi'z-zamîr eden eshâb-ı esrârdandır."16 Bahrü'l-Velâye adlı sûfî tabakatının yazarı Şeyhî Süleymân Köstendili'nin kanaati de, bunlardan farklı değildir. Yûnus, Şeyhî'ye göre, Türkçe ibarelerle gazel ve ilâhî tarzında pek çok tasavvufî sırrı izhâr etmiştir.17 Bursalı Mehmet Tahir'in şu cümleleri, Yûnus'un san'atkâr şahsiyetinin çerçevesini çizer: "İlâhiyat-ı ârifâneleri sâde ve âmiyâne olmakla beraber, gavâmız-ı ilm-i tasavvuf cihetiyle pek çok mezâmin-i hakîkayı câmi olduğu kendisinden sonra gelen bi'l-cümle urefâ ve kümmelînin teslim-gerdesidir."18

Fuat Köprülü, Yûnus'un san'atının "millî olduğunu söyler. Bu Türk san'atının başlıca iki hususiyeti vardır. Birincisi O'na ahlâkî, sofiyâne esaslarını veren İslâmî-Nev-eflatunî unsur; ikincisi, lisânın esası, diğeri şekli teşkil eden bu iki unsur Yûnus'un şahsiyetinde birbiriyle o sûretle mecz olmuştur ki, O'ndan vücûda gelen o yeni san'at şekli zevk itibariyle tamamen Türk'tür."

Yûnus'un kültürü sadece kendisine has "Türkçe" bir sûfî terminoloji kurmasıyla sınırlı değildir. O'nun Dîvânı'nda âyet ve hadislerden, Hint-İran ve Yunan mitolojisinden; efsanevî unsurlardan, klâsik dönem mutasavvıflarından, halk kahramanlarından pek çok iktibaslar vardır. Bu arada, sosyal olayların ve mahallî hayatın izlerini O'nda çok canlı olarak görmekteyiz. Türklerin İslâm medeniyeti dairesine girmesiyle birlikte yaşamaya başladığı kültür değişmelerinin de canlı bir şâhidi olan Yûnus, şiirlerinde bilhassa mecâz ve metafora başvurduğu yerlerde bu değişmelerle ilgili önemli ip uçları vermektedir. Kısaca ifade edecek olursak, mutasavvıfızın eserindeki Türk toplumu, akıncı bir medeniyetten ekinci bir medeniyete geçişin özelliklerini yaşayan bir toplumdur.

Mutasavvıfımızın şiirinde dikkatimizi çeken bir başka özellik de, didaktizm ile lirizm paralelliğidir. Bu yönüyle O'nun şiiri Mevlânâ'nın şiirine benzemektedir. Şiirlerde görülen didaktizm, insana bıkkınlık verecek derecede değildir. Çünkü, bin bir aşk haliyle hallenen

Yûnus, şiirinde tabiî ve âşıkâne bir edâ içindedir. Bu sebeple, denilebilir ki, ilâhîlerde, fikir duygunun potasında erimiştir. Yûnus, eserinde insandaki değişmeyen özellik ve güzellikleri yakaladığı; aşk, ahlâk, sevgi, mutlak hakikat, bilgi ve ilim, varlık, varoluş, insan gibi bütün zaman ve mekânlarda tartışılan evrensel kavramlarla ilgili orijinal görüşler geliştirdiği için de ölümsüz bir klâsik kabul edilmelidir.

Buraya kadar sıraladığımız özelliklerini dikkate alacak olursak, Yûnus'un san'atını şu birkaç cümleyle özetleyebiliriz:

Yûnus Emre'nin işlediği tasavvuf, İslâmî ve insanî (moral) bir tasavvuftur. O, gayesi olan aslını ve Allah'ı ararken, İlâhî değerlere sadık kaldığı gibi, toplumdan ve toplumsal değerlerden de kopmuş değildir. Yûnus, tasavvufî görüşlerini dile getirirken kendi dilini ve terminolojisini kullanır. O, bu dili en sade bir biçimde işlediği hâlde yüksek bir tefekküre

ulaşmıştır. Şiirlerindeki şekil ve muhteva, kendine has, millî ve İslâmî bir yapı arzeder. O, insandaki özü bilir. İnsandaki değişmeyeni yakalar. Bunları anlatırken de seçmeye tâbi tutar. San'atı, ilâhî bir ilhâma ve ahenge dayanmaktadır. Eserlerindeki ses ve ahenk, yüksek bir seviyededir. Söyleyişi orijinaldir.

İşte, bu ve benzeri sebeplerle Yûnus, yüz yıllardan beri yaşayan bir ilâhî sesin sahibi olmuştur.

Yûnus'u okurken, karşımıza sâde, masum ve ruhu şefkat dolu bir dervişin ilâhî bir lisanla konuştuğunu hissederiz; zaten bu sebepledir ki, Yûnus'un şöhreti, daha yaşadığı çağda yayılmıştır.

Bu mektep şâir, klâsik sûfî terminolojisinin Türkçe karşılıklarını ilk defa ve bilinçli olarak kullanan; kendisine has soyut bir sûfî dili geliştiren kişidir. Anadolu'da Yûnus'tan sonra yaşayan pek çok şair mutasavvıf artık Yûnus'un geliştirdiği bu dili kullanıp işlemiştir. Şairleri "Yûnus dilinden konuşturan" sebep nedir? şeklinde sorulacak bir sorunun cevabı yine Yûnus'un menkabevî hayatıyla ve şiirlerinde gizlidir.

Yûnus Emre'nin destanî hayatı kendi çağından günümüze kadar özellikle sûfî çevrelerde "bir sâlik modeli" olarak sürekli anlatılmıştır. Bu özellik, şiirleri için de geçerlidir. O'nun şiirleri, sâliklere gerek usûl (erkân) öğretiminde ve gerekse aşk ve irfân telkin eden özellikleri yönüyle asırlardan beri okunagelmiştir.

"Yûnus Mektebi"ni daha iyi anlamak ve şairimizin asırlardan beri süregelen etkisini göstermek bakımından burada değişiz zamanlarda ve farklı mekanlarda yaşayan "Yûnus dilinden konuşan" bazı mutasavvıf şairlerden de bahsetmek yerinde olacaktır. Bütün bu şairler bir Yûnus ekolünün ve dilinin varlığını açıkça ortaya koyacak niteliktedir.

Divânı bir tasavvuf ilmihali olarak kullanılan ve hemen hemen bütün şiirleri Yûnus'a nazire olan XVII. asırda yaşayan Halvetî şairi Niyâzî-i

Mısrî'nin;

Niyâzî'nin ağzından Yûnus durur söyleyen

Herkese çün cân gerek Yûnus durur cân bana19

veya;

Bu sözün Yûnus'u Mısrî değildir

Lügaz bunda mu'ammasın ol eyler20

dediğine bakılacak olursa, Anadolu ve Rumeli coğrafyasında oluşan Türk tasavvuf edebiyatı, esasen Yûnus Emre'den ibarettir. Yûnus'un anlaşılması demek, gerçekte Türkçenin, Türk tasavvuf dilinin ve topyekun tasavvufî düşüncenin anlaşılması demek olacaktır. Bütün bu ifadelerin kanıtı Yûnus muakkiplerinin divanlarında açıkça kaydedilmiştir.

XV. asrın ilk yarısında sivrihisar'da yaşadığı anlaşılan "Mevhûb-ı Mahbûb" adlı mesnevînin şairi Şeyh Baba Yûsuf, Yûnus Emre'nin Sivrihisarlı bir aziz olduğunu belirterek şöyle der:

Azîzlermiş hususâ Yûnus Emre

Edermiş zühd ü uzlet uyup emre

Bu yerdedir bu zümrenin mezârı

müşerref eylemişlerdir diyârı21

XVI. asır Halvetîlerinden Elmalılı Vâhib Ümmî'nin;

Biz Yûnus'un sebakın evliyâdan okuduk

Gizli değil belliyiz şimdi zamân içinde22

beytinde bahsettiği "Yûnus'un sebakı", mutasavvıf şairin divânındaki nutkettiği düşüncelerinden başka bir şey değildir. Vâhib Ümmî'nin bu dersi, yani Yûnus'un fikirlerini "Evliyâ" diye bahsettiği üstadı Yiğitbaşı Ahmed Efendi'den talim ettiği anlaşılmaktadır. Bunun doğruluğu bizzat Yiğitbaşı'nın eserleriyle de ortaya çıkmaktadır. İncelendiğinde görüleceği üzere Yiğitbaşı Ahmed Marmaravî de, hemen her manzûmesinde Yûnus'un etkisinde kalmıştır. Mensûr eserlerinde de zaman zaman ondan alıntılar

yapar. Bunlardan Risâletü'l-Hüdâ adlı eserinde Müridlerin uymaları gereken tarîkat âdâbını anlatırken bu edeplere riâyetin öneminden dem vurarak Şunları söyler:

"An-kasdin birini kasd-ı terk, nice zamân kalbe perde olur. Lezzet-i ibâdet ve safâ-i sülûk bulunmaz. Bunlara riâyet olunsa hâtırlarımıza gelmez hikmetler münkeşif olur. Hazret-i Yûnus buyurur ki:

En sanmadığın yerde

Şâyet açıla perde

Dermân erişir derde

Allâh görelim neyler

Neylerse güzel eyler"23

Yine, XVII. asır mutasavvıflarından Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Kaside-i Mimiyye'sinde şöyle der:

Hayyâm dilinde söyleyen dinen tenâsuh eyleyen

Tabduk'da Yûnus Emre denen ma'nî-i irfân olmışam

Yûnus dilinle ma'nîler te'lîf ü tasnîf eyledim

Adım Nesîmî eyledim hem fazl-ı Yezdân olmuşam24

Diğer taraftan İbrahim Efendi, öğrencisi Sun'ullah Gaybînin derlediği sohbetlerinin bir yerinde, Yûnus Emre'yle ilgili şunları söyler: "Lisân-ı kadîm üzre manâ icrâ eylemiş er Yûnus Hazretleridir."25

Yûnus okuluna mensup şairlerimizden birisi de Üsküdarlı Hâşim Baba'dır. XVIII. asır mutasavvıflarından olan Hâşim Baba, divânının bir beytinde;

Yûnus Dedem'dir söyleyen Seyyid Haşim'dir dinleyen

Bu esrârı fehm eyleyen ağyâra açma râzımı26

diyerek, ağzından söyleyenin Yûnus olduğunu belirtip, aynen Niyâzî-i Mısrî gibi, kendisini Yûnus geleneğine bağlamaktadır.

Hâşim Baba'nın yetiştirdiği Giritli Salacıoğlu Mustafa Celvetî (XIX. asır) de, aynı görüştedir:

Yûnus durur söyliyen Salacıoğlu elbet

Bu sözü söylemeğe himmet erdi dedemden27

XIX. asır Halvetî şairlerinden Mustafa Sabrî, bir beytinde vahdet-i vücûdcu bir yaklaşımla Yûnus'un kendisi olduğunu söyler:

Menem Sabrî menem Şükrî menem Yûnus ile Mısrî

Menem İlyâs ile Hızrî Menem nazır ile manzûr28

Yûnus'u takip eden mutasavvıf şairlerden aldığımız bu manzum örnekler, bu Türkmen Kocası erenin sonraki asırlarda devam eden şöhret ve tesirini açıkça göstermektedir.

Netice itibariyle,Vahdet-i vücûd inanışının coşkun bir temsilcisi olan Türkmen dehası Yûnus, cân evimizde imân ışığı yakan; gönlümüzde Allah sevgisi uyandıran şiirleriyle adını ebediyyete mühürlemiş bir gönül âbidesidir. Şiirleriyle, varlık ve eşyanın mahiyetini derin bir kavrayışla izah eden Yûnus Emre; vücûd birliği, ilim, aşk, ahlâk, nefis terbiyesi gibi konularda İslam tasavvufundan hareketle mükemmel bir düşünce sistemi ortaya koymaktadır.

Dünün, bugünün ve yarının dünyevî sıkıntılarla gönlü daralan dramatik insanı, Yûnus'un zamân ve mekân aşan evrensel mesajlarından çok şeyler alacak, bitmeyen arzularını tüketip gönül darlığından kurtulacaktır.

Yûnus'un terbiye metodunda teferruat yoktur. İnsanın nefsinden Allah'a yolculuk yapabilmesi için tek bir şeye ihtiyacı vardır: Aşk! Şu hâlde sevmek her şeyin başıdır.

Kendini gerçekleştirmek, noksanlıklarından kurtulup tamamlanmış bir varlık hâline gelmek isteyen herkes, aşktan başlamalıdır. Bir aşk ahlâkçısı-kendi tabiriyle-bir aşk bezirgânıdır. dünyaya, davâ için değil manâ için;

kavga için değil, sevgi için gelmenin bilinciyle yaşayan mutasavvıf şairin gerçek gerçek muhatapları Tanrı âşıklarıdır:

Aşksızlara benim sözüm
Benzer kaya yankısına
Bir zerre aşkı olmayan
Belli bilin yabandadır.

diyen Türkmen kocası, okunan ilâhîleriyle "gönüller yapmağa" devam etmektedir.

DİPNOTLAR

1 Şinasi Tekin, "İkinci Bâyezıt Devrine Ait bir Mecmuâ" Türklük Araştırmaları Dergisi, -Journal of Turkish Studıes-Ali Nihat Tarlan Hatırası, Cambridge. 1979, s. 354.

2 Bkz. Cihan Okuyucu, "Âşık Paşa'nın Yûnus Emre ve Başkaları ile Karışan Şiirleri", Yayımlanmamış Bildiri Metni.

3 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, s. 300.

4 Mustafa Tatcı, Yûnus Emre Divânı, Ankara 1998, s. 357.

5 Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, s. 300.

6 Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C. I, İstanbul 1983, s. 334.

7 Faruk K. Timurtaş, Yûnus Emre Divânı, İstanbul 1972, s. 38.

8 Cahit Öztelli, Yûnus Emre, İstanbul 1986, s. 64.

9 Kemal Eraslan, Divân-ı Hikmetten Seçmeler, Ankara 1983, s. 38.

10 Lamiî, Nefahat Tercemesi, s. 691.

11 Mollazade Süleyman Şeyhî, Bahrül-Velâye, vr. 143b.

12 Bu başlıklardan bazı örnekler için bkz. Mustafa Tatçı, Yûnus Emre Bibliyografyası, Ankara 1988, s. 9-12.

13 Ali Nihad Tarlan, Mevlânâ, İstanbul 1974, s. 55.

14 Nihat Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C. I, İstanbul 1983, s. 335.

15 Lâmiî, Nefahat tercemesi, s. 691.

16 Âşık Çelebî, Meşairü'ş-Şuarâ, vr. 98b.

17 Şeyhî Süleyman Efendi, Bahrül-Velâye, vr. 143b.

18 Bursalı Mehmed Tahir, Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyıh, Ulemâ, Şuara, Müverrîhin ve Etibba'nın Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324, s. 193.

19 Muhammed Nûr, Mısrî Niyâzî Divânı Şerhi, İstanbul 1976, s. 36.

20 Muhammed Nûr, a.g.e., s. 228.

21 Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisârî : Mevhûb-ı Mahbûb, Haz. Ahmet Kartal, Eskişehir 2000, s. 529.

22 Abdülvehhâb Ümmî, Divân-ı İlâhiyât, Şahsi Ktp. nüshadan.

23 Ahmed Ögke, Ahmed Şemseddin-i Marmaravî, İstanbul 2001, s. 102.

24 Bilal Kemikli, Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Müfid ü Muhtasar, Ankara 2002, s. 40.

25 Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme, İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp. Nu: K. 292. 33b.

26 Hâşim Baba, Divân-ı Hâşim Efendi, İstanbul Tarihsiz, s. 98.

27 Giritli Salacıoğlu Mustafa Celvetî, Divân, Mustafa Tatcı ve Diğerleri, Ankara 2000, s. 189.

28 Sabrî, Divân, Milli Ktp. Yz. Nu: A. 4346, vr. 25a.

Abdüllatif Gazzî (Şeyh): Hulâsatü'l-Vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Bl., Yz. Nu: 2257.

Ahmed Eflakî: Menâkıbü'l-Ârifîn, (Haz. Tahsin Yazıcı), C. I-II, Ankara 1961.

Ahmed Yesevî: Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler, (Haz. Kemal Eraslan), Ankara 1983.

Akşemseddin, (M. b. Hamza): Risâletü'n-Nûr, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl. Nu: 2408.

Âli, (Gelibolulu): Künhü'l-Ahbar, C. 5, İstanbul 1277.

Âli, (Yazıcıoğlu): Selçuk-nâme, Topkapı Sarayı Ktp., Revan Köşkü bölümü, Nu: 1391.

Alptekin, Turan: Yûnus Emre Olayı, Gösteri Dergisi, S. 120, İstanbul 1990, s. 62-65.

Alptekin, Turan: Yûnus Emre'yi Yeniden Değerlendirme, Gösteri, S. 124, İstanbul 1991, s. 29.

Arslanoğlu, İbrahim: Yûnusları Ayırmak, II. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri, Ankara 1987.

Âşık Çelebî: Meşairü'ş-Şuarâ, (Neşr. Meredith Owens), London 1971.

Âşıkpaşaoğlu: Âşıkpaşaoğlu Tarîhî, (Haz. Nihal Atsız), Ankara 1985.

Atilla, Osman: Büyük Mutasavvıf Yûnus Emre'nin Mezarı Sandıklı'dadır. Kocatepe Gazetesi, yıl 2, s. 616, Afyon 1967, s. 3.

Atilla, Osman: Yûnus Emre ve Tapduk Emre'nin Afyon'daki Mezarı ve Kaybolan Cönkler, Uluslararası Yûnus Emre, Nasreddin Hoca, Karamanoğlu Mehmet Bey ve Türk Dili Bildirileri, Konya 1977, s. 109-121.

Attar, (Feridüddîn): Tezkiretü'l-Evliyâ, (Terc. Süleyman Uludağ) İstanbul 1985.

Ayvansarayî, Hüseyin: Vefayât-ı Meşâyıh, İstanbul Üniv. Ktp. Nu: 2414.

Bali, Muhan: Yûnus Emre ve Erzurum, Çağrı Dergisi, s. 235, s. 22-26, Konya 1977.

Banarlı, Nihad Sami: Resimli Türk Edebiyatı Târîhi, C. I-II, İstanbul 1983.

Banarlı, Nihat Sâmi: Millî Tekevvünümüzde Yûnus Emre’nin Yeri, Kubbealtı Akademi Mecmuası, C. 3, s. 7, İstanbul 1974.

Barkan, ömer Lütfi: Kolonizatör Türk Dervişleri, Vakıflar Dergisi, C. II., İstanbul 1942, s. 279-384.

Başgöz, ilhan: Yûnus Şiirinde Toplum Hikâyesi, Milliyet San’at. Şubat 1991, s. 1991, s. 18-20.

Baykara, Tuncer: Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985.

Bayram, Mikail: Yûnus Emre Eskişehirli olabilir mi. 25. Türk Dili Bayramı ve Yûnus Emre Anma Törenleri 6-7, Temmuz 1985, s. 4, Karaman 1985.

Beygu, A. Şerif: Erzurum Târîhi, İstanbul 1936.

Bilginer, M. Sadeddin: Allah ve İnsan, İstanbul 1977.

Cemil Rif’at: Yûnus Emre (Âşık Yûnus), Mihrab, 1340, s. 13-14.

Coşan, Esat: Hacı Bektaş-i Velî Le Bektaşî Arta de Coppodore, Geneve 1971.

Cumbur, Müjgan: Risâletü’n-Nushiyye’de Destân Unsurları, IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü K. Bildirileri (Yûnus Emre Seksiyonu), Ankara 1991, s. 11-21.

Ebu Nasr Serrac: El-Luma-İslâm Tasavvufu, Haz. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.

Ebul-Hayr Rumî: Saltuk-nâme, (Haz. Şükrü Haluk Akalın), C. I-II, Ankara 1987, 1988.

Elvân Çelebî: Menâkıbü’l-Kudsiyye Fi Menâsibi’l-Ünsiye, (Neşr. İsmail Erünsal, Ahmet Y. Ocak) İstanbul 1984.

Eraslan, Kemal: Yesevî’nin Fakr-nâmesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C. X, İstanbul 1977.

Eraydın, Selçuk: Tasavvuf ve Tarikatler, İstanbul 1994.

Erden, Fethi: Yûnus Emre Mezarları, Makamları veya Başka Yûnuslar, Türk Yurdu, s. 319, İstanbul 1966.

Ergin, Osman: Yûnus’un Asıl Adı Sait Hatta Sadettin’dir, Millî Mecmua, C. 12, Nu: 129, 1931, s. 214-220.

Ertuğrul, İ. Fennî: Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî, İst, 1928.

Erzi, Adnan Sadık: Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar, I, Yûnus Emre’nin Hayatı Hakkında Bir Vesika, I. Belleten, TTK, C. XIV. s. 53, s. 85-89, Ankara 1950.

Evliya Çelebi: Sehayatnâme, C. I-9, İstanbul 1314.

Fındıkoğlu, Z. Fahri: Erzurum’daki Yûnus Emre’ye Dâir, Türk Yurdu, s. 319 s. 54-58, İstanb 1966.

Firdevs-i Rûmî: Vilayet-nâme, Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî, (Neşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958; Aynı eser, Diyanet İşleri Bşk. Ktp. (Ankara) Yz. Nu: 714.

Flemming, Barbara: Yûnus Emre’nin Eserlerinin Metinsel Tarihinin Bazı Yönleri, Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1995, s. 355-362.

Flügel: Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschiriften der Kaiserlich Konilichen, Hofbibliothek, Zu Wien, 1865, Nu: 677.

Foy, Karl: Die Altesten Osmanischen Transcriptions Texte in gothischen Lettern, II, Mitthelungen Seminars Für Orientolishe Sprachen, C. 5, s. 233-293, Berlin 1902.

Gibb, Wilkinson: History Of Ottoman Poetr, C. I, London 1900.

Gıbb, Wilkinson: Osmanlı Şiir Tarihi (History Of Ottoman Poetry), I-II, (Haz. Ali Çavuşoğlu), Ankara 1999,.

Giritli Salacıoğlu Mustafa: Divân, (Haz. Mustafa Tatcı ve Diğerleri), Ankara 2000.

Göçgün, Önder: Dünden Bugüne Yûnus Emre, (Y. E. ve Risaletün-Nushiyye) Ankara 1995. s. 51-66.

Gökyay, Orhan Şaik: Yûnus Emre’yi ve Halk Şairlerini Anlamak, Tarih ve Toplum Dergisi, s. 40, s. 202-208, İstanbul 1987.

Gölpınarlı, Abdülbâki: Yûnus Emre Dîvânı, İstanbul 1943.

Gölpınarlı, Abdülbâki: Yûnus Emre Risalata’l-Nushiyya ve Dîvân, İstanbul 1965.

Gölpınarlı, Abdülbâki: Yûnus Emre ve Tasavvuf, İstanb 1961.

Güngör, İ. Hulusî: Yûnus Emre’nin Mezarı Hakkında Yeni bir Yorum, Karaman 25. Türk Dili Bayramı ve Yûnus Emre’yi Anma Törenleri, Karaman 1985.

Hacı Bektaş-ı Velî: Kitâbü’l-Fevâid, (Tertipleyen İ. ÖL.) İstanbul 1959.

Hacı Bektaş-ı Velî: Makâlât, (Haz. Esad Coşan), İstanbul (tarihsiz.).

Hacı Reşit Paşa: Tasavvuf, Tarikatlar Silsilesi ve İslâm Ahlâkı, İstanbul 1966.

Hallac-ı Mansur: Kitabü’t-Tavâsîn, (Haz. Yaşar Nuri Öztürk), İstanbul 1996.

Hammer, Purgstall, J. H.: Geschichte der Osmanischen Dichtkunts bis auf unsere Zeit Bd., 3, C. II., Besth 1837.

Harirî-zâde M. Kemaleddin: Tıbyanü Vesâili‘l-Hakâik fî Beyânî Selâsili’t-Tarâik, Süleymaniye Ktp. İbrahim Efendi Bl., C. I, Nu: 430.

Hâşim Baba: Divan-ı Hâşim Efendi, Şahsi Ktp. Yazma.

Himmet Efendi (Bolulu): Adâb-ı Hurde-i Tarikat, Süleymaniye Ktp. İzmir Bl. Nu: 60365.

Hökelekli, Hayatî: Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürid İlişkileri ve Yûnus Emre-Tapduk Emre, Fikir ve Sanatta Hareket, s. 23, İstanbul 1981.

Hüdayî, Aziz Mahmud: Vakıat-ı Üftâde, Üsküdar, Selimağa Ktp. Yz. Nu: 574.

Hüseyin Vassâf: Sefîne-i Evliyâ, (Çev. M. Akkuş-Ali Yılmaz), C. I, İstanbul 1990.

İlaydın, Hikmet: Yûnus Emre, Türk Dili, s. 384, Ankara 1983.

İsmail Hakkı Bursavî: Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi Bl. Nu: 1521/2.

Jan Cıopınskı: Le Traıte De Bons Conseıls De Yûnus Emre, Folia Orientalia, Tome XVII, 1976, s. 117-140, Tome XVIII, 1977, s. 65-85; Tome XV, 1979, s. 77-96.

Kaplan, Mehmet: Ebedî Yûnus, Kaynaklar Dergisi, s. 5, İstanbul 1985.

Kaplan, Mehmet: Yûnus Emre'nin İnsan ve Ahlâk Görüşü-Risalat-al-Nushiyya'nın Tahlili, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C. XXI, İstanbul 1973, s. 65-82.

Kaya, Doğan: Yûnus Emre Ortaköy'de Yatıyor, Halk Kültürü, İstanbul 1984/2.

Kemikli, Bilal: Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi ve Müfid ü Muhtasar, Ankara 2002.

Kepecioğlu, Kâmil: Yûnus Emre Nerede Yatıyor, Nilüfer Mecmuası, S. 4, Bursa 1945.

Kırımlı Selim Divâne: Ariflerin Delili, (Haz. Halil Çeltik, Mümine Çakır), Ankara 1998.

Kisling, H. J.: Yûnus Emre Divânı'nın Mukaddime Beyitleri Üzerine Düşünceler, Bildiriler, İstanbul 1971, s. 160.

Konyalı, İ. Hakkı: Aksaray Târîhi, C. II, İstanbul 1974.

Konyalı, İ. Hakkı: Karaman'daki Yûnus Emre, Türk Yurdu, S. 319, C. 5, İstanbul 1966.

Konyalı, İ. Hakkı: Yûnus Emre Nerelidir, Yedigün Mecmuası, Nu: 626, İstanbul 1945.

Köprülü, Fuat: Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, (3. bsk.) Ankara 1976.

Köprülü, Fuat: Yûnus Emre’nin Mezarı, Meydan Mecmuası, s. 20, 1 Haziran 1965.

Kunter, H. Baki: Yûnus Emre-Bilgiler-Belgeler, Eskişehir 1966.

Kurnaz, Cemâl: Divân Edebiyatı Yazıları, Ankara 1997.

Kuşeyrî: Kuşeyrî Risâlesi, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981.

Mansuroğlu, Mecdud: Anadolu’da Türk Dili ve Edebiyatı’nın İlk Mahsulleri, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C. I, s. 1, İstanbul 1946.

Mansuroğlu, Mecdud: Anadolu’da Türk Yazı Dilinin Başlama ve Gelişmesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C. 4, s. 4, İstanbul 1951.

Mazıoğlu, Hasibe: Eski Türk Edebiyatı, Türk Ansiklopedisi, C. XXXII, s. 80-134.

Mazıoğlu, Hasibe: Yûnus Emre Dîvânı’nın Yeni Bir Yazma Nüshası, Uluslararası Yûnus Emre Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1995, s. 345-353.

Mehmet Süreyyâ: Sicill-i Osmânî, C. I-IV, İstanbul 1311.

Mehmet Tahir (Bursalı): Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyıh, Ulemâ, Şuara, Müverrîhin ve Etibba’nın Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324.

Mehmet Tahir (Bursalı): Osmanlı Müellifleri, C. I, İstanbul 1333.

Mustafa Lutfi (Şeyh): Tuhfetül-Asri Fî Menâkıb-ı Mısrî, Bursa 1309.

Niyâzî: Mansûr-nâme, (Haz. M. Tatcı), İstanbul 1994.

Noyan, Bedri: Bektaşîlik ve Alevîlik Nedir, (2. bsk.) Ankara 1987.

Okuyucu, Cihan: “Âşık Paşa’nın Yûnus Emre ve Başkaları ile Karışan Şiirleri”, Yayımlanmamış Bildiri Metni.

Olgun, Tahir: Mazmunlar, (Haz. Cemal Kurnaz), İstanbul 1996.

Öğke, Ahmed: Ahmed Şemseddin-i Marmaravî, İstanbul 2001.

Öztelli, Cahit: Belgelerle Yûnus Emre, Ankara 1977.

Öztelli, Cahit: Yûnus Emre, İstanbul 1986.

Öztürk, Mürsel: Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yûnus Emre, Erdem Dergisi, C. 3/3, s. 9 Ankara 1987.

Öztürk, Y. Nuri: Tarihi Boyunca Bektaşilik, İstanbul 1989.

Öztürk, Y. Nuri: Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar, İstanbul1988.

Rıza Tevfik: Yûnus Emre Hakında Biraz daha Tafsilat, Büyük Duygu Mecmuası, Nu: 10, 1329 (1913), s. 177-183.

Rıza Tevfik: Yûnus Emre'yi Ziyaret, Peyam (Edebî İlave), 1330 (1914), Nu: 43.

Sabrî: Divân, Milli Ktp. Yz. Nu: A. 4346.

Sadık Vicdanî: Tomar-ı Turûk-ı Aliyye, İstanbul 1338-1341; yeni bsk. Haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1995.

Schimmel, Annemarie: Tasavvufun Boyutları, (Çev. Ender Gürol), İstanbul 1982.

Sertkaya, O. Fikri: Ahmet Fakih, İlmî Araştırmalar, S. 2, İstanbul 1996, s. 119-130.

Sun'ullah Gaybî: Sohbetname, İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp. Nu: K. 292.

Şahabeddin Sühreverdi: Avarifül-Maarif-Tasavvufun Esasları, Haz. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990.

Şemseddin Sami: Kâmûsu'l-Âlâm, İstanbul 1311.

Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisârî: Mevhûb-ı Mahbûb, Haz. Ahmet Kartal, Eskişehir 2000.

Şeyhî Süleyman Köstendili: Bahrü'l-Velâye, Berlin Ktp. Yz. Nu: 1683.

Tahralı, Mustafa: Yûnus Emre'nin Şiirlerinde Tasavvufî Mefhumların Akisleri, Uluslararası Yûnus Emre Semineri Bildirileri, Ankara 1995, s.

179-188.

Tarama Sözlüğü: TDK. Yayını, Ankara 1969.

Tarlan, A. Nihad: Mevlânâ, İstanbul 1974.

Tatcı, Mustafa: Edebiyattan İçeri, Ankara 1997.

Tatcı, Mustafa: Hayretî'nin Dinî Tasavvufî Dünyası, Ankara 1998.

Tatcı, Mustafa: Yûnus Emre Bibliyografyası, Ankara 1988.

Tatcı, Mustafa: Yûnus Emre Divânı-Âşık Yûnus, C. IV, Ankara 1991; (2. bsk. İstanbul 1997).

Tatcı, Mustafa: Yûnus Emre Divânı-İnceleme, C. I, Ankara 1990; (2. bsk. İstanbul 1997).

Tatcı, Mustafa ve diğerleri: Yesevilik Bilgisi, Ankara 1998.

Tatcı, Mustafa: Yûnus Emre-Makalelerden Seçmeler, İstanbul 1994.

Tatcı, M. -Kurnaz, C.;: İstanbul'da Buharalı Bir Mutasavvıf: Emir Buharî, Ankara 1998.

Tekin, Talat: Yûnus Emre'nin Gotik Harfleriyle İki Manzumesi, Erdem, C. 3, s. 8, Ankara 1987.

Tekindağ, Şahabettin: Büyük Türk Mutasavvıfı Yûnus Emre Hakkında Araştırmalar, Türk Yurdu, s. 319, C. V, İstanbul 1966.

Tekindağ, Şahabettin: Kahramanlılar, İslâm Ansiklopedisi, Cüz 58-59, s. 316-321.

Tezel, Naki: Nallıhan ve Yûnus Emre, Ülkü, s. 63, Ankara 1944.

Timurtaş, F. Kadri: Yûnus Emre Divânı, İstanbul 1972.

Timurtaş, F. Kadri: Yûnus Emre'nin Dili Ve Edebiyatındaki Yeri, Bilgi, C. 25, s. 291-292, 1972.

Timurtaş, F. Kadri: Yûnus Emre'yi Anarken, Babıalide Sabah, s. 2, 1/6/1972.

Timurtaş, F. Kadri: Yûnus'un Dili Üzerine Notlar, II. Milletlerarası Türk Folklor Kongesi Bildirileri, C. II, Ankara 1982.

Topçu, Nurettin: Yûnus, Emre’de Vahdet-i Vücud, Türk Yurdu, s. 319, C. 5, s. 84/87, İstanbul 1966.

Toprak, B. Ümit: Yûnus Emre Divânı, İstanbul 1933.

Toprak, B. Ümit: Yûnus Emre Divânı, İstanbul 1982.

Tosun, ismail: Yûnus, Emre ve Hocası Tapduk Emre’nin Yaşam Öyküsü, İzmir 1981.

Tosun, İsmail; Dinçkök, M.: Kula’daki Yûnus Emre, Türk Yurdu, C. 5, s. 319, İstanbul1966.

Tschudi, R.: Das Vilayet-Nâme des Hacim Sultan, Berlin 1914.

Tuman, Nail: Tuhfe-i Nailî, Haz. M. Tatcı-C. Kurnaz, C. I-II, Ankara 2001.

Uçman, Abdullah: Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı İle ilgili Makaleleri, Ankara 1983.

Uluçay, M. Çağatay: Yûnus Emre’nin Kabri Meselesi, Gediz, C. VI, s. 68, 1943.

Ulusoy, M. Şemseddin: Gülzâr-ı Mısrî, Yz. (Müellif hattı fotokopisi elimizde).

Ünal, Tahsin: Yûnus Emre ve Ahi Babalığı, Türk Dili Ve Yûnus Emre-Kültür ve Sanat Dergisi, s. 5, Karaman 1988.

Ünal, Tahsin: Yûnus Emre’nin Sosyal ve Kültürel Çevresi, Türk Kültürü, s. 296, Ankara 1987.

Yelkenci, Raif: Bir Etüd-Bir İddia, Ün Dergisi, C. 6, s. 71-72 Isparta 1940.

Yıldırım, Dursun: Dede Korkut Ve Yûnus Emre’de Hayat, Tabiat, Tanrı ve Ölüm, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C. 20. İstanbul 1972.

Yûnus Emre: Divân-ı Âşık Yûnus, İstanbul 1340.

Anadolu'da Farsça Şiir Söyleyen Türk Şairleri (Xı-XVI. Yüzyıllar) / Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kartal [s.682-695]

Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Selçuklu hükümdarı Alp Arslan'ın (1063-1072) Malazgirt'te 1071 yılında Bizanslıları bozguna uğratması neticesinde Anadolu baştan başa fethe ve sürekli yerleşime açılmış, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasının uzun süreci başlamış,1 bütün Ön Asya'nın, Selçuklular tasarrufuna geçmesi sağlanmıştır.2 1071 Malazgirt zaferini müteakip Anadolu'ya Orta Asya ve İran'dan sel gibi Oğuz kitleleri akın etmeye başlamış,3 Anadolu'nun derinliklerine kadar ilerleyerek, kendileri ile beraber, Türk dilini, kültürünü, örf ve idaresini de götürmüşlerdir. Bütün Anadolu Türklerin eline geçtikten sonra, Türk boy ve halkları, eski Orta Asya bozkır geleneklerinden ayrılarak yeni yerleşik hayat prensiplerine yaklaşmak durumunda kalmışlardır.4

Anadolu'nun, Türkler tarafından fethedilmesinden sonra, iktisadî refahın, düşünce özgürlüğünün ve düzenli devlet idaresinin hâkim olduğu, güzel sanatların geliştiği bir saha5 olması ve Anadolu Selçuklu sultanlarının şairlere ihsanda bulunmaları, ilim adamlarına lâyık oldukları ikram ve himayeyi göstermelerinden dolayı6 Anadolu'ya Orta-Asya, Suriye, Irak, İran taraflarından birçok âlim, mütefekkir ve sanatkâr gelmiştir.7 Necm-i Râzî'nin, Mirsâdü'l-ibâd isimli eserinin mukaddimesinde yer alan şu cümleler bunu açık bir şekilde göstermektedir:

"Vatanımdan, meskenimden umudumu yitirince, din ve dünya salahını, ehli sünnet ve cemaatın yaşadığı diyarda buldum. Orada emniyet ve adalet varmış, dirlik düzenlik varmış. O diyarda dindar, âlim, âdil ve insaflı bir padişah varmış. Memleketler hakkında bilgi sahibi olan tüccarlara ve görüş

sahiplerine sordum soruşturdum. Dediler ki: Bu özellikte bir yer bu zamanda ancak Anadolu şehirlerinde olabilir. Hem ehli sünnet ve cemaattirler, hem adalet, insaf ve emniyetle donanmışlardır. Allâh'a şükürler olsun, o diyarda Selçukluların devamı olan bir padişah var. Müslümanlar rahat, huzur ve emniyeti o hanedanın gölgesinde bulmuştur".8

Anadolu'da gerek Dânişmendliler gerekse Selçuklular döneminde ilmî ve edebî faaliyet önce saray muhitinde başlamış, müteakiben bu faaliyet II. Kılıç Arslan'ın oğullarının valilikleri zamanında şehirlerdeki şehzade muhitlerine de sirayet etmiştir. Özellikle sükun ve asayişin iyice sağlanmasıyla Anadolu'da hummalı bir içtimaî ve fikrî hareket kendini göstermiştir.9

Anadolu Selçuklu sultanları, Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklularda olduğu gibi şairleri ve âlimleri koruyup onlara çeşitli ihsanlarda bulunmuşlardır. İbn Bîbî, Sultan Rükneddîn Kılıç Arslan'ın zâhidleri, âbidleri, âlimleri ve fazılları yüceltiğini, düşkünlerin ve gariplerin tarafını tuttuğunu, halka ve gariplere iyi davrandığını söyler.10

Sultan Rükneddîn Süleymanşah'ın cömertliği ve iyiliği yüzünden devrin ileri gelen âlimleri, fazılları, şairleri ve sanatkârlarının çoğu onun sarayına koşup, sanatlarının inceliklerini onun yüce görüşüne arz etmişler ve ondan bol miktarda bahşiş almışlardır.11

Anadolu Selçuklu sultanları arasında şiir söyleyenler de vardı. Şiirleri olduğu kaynaklarda geçen sultanlar ise, Alâeddîn Keykubâd I,12 Gıyâseddîn Keyhusrev I,13 İzzeddîn Keykavus14 ve Rükneddîn Süleyman II'dır.15

Bu sultanlar, şiir yazmalarının yanında yazılan şiirleri eleştirip Arapça ve Farsça yazılan eserlerin üslubu hakkında da düşüncelerini ifade etme bilgi ve yeteneğine sahiptiler. Nitekim İbn Bîbî, Sultan Rükneddîn Süleymanşah'ın, şairlerin şiirlerini, nâsirlerin ise nesrini, engin bilgisinin ve

parlak zekasının terazisinde ölçüp tarttığını, mükemmeli eksikten, doğruyu yanlıştan, sağlamı çürükten, kabayı inceden, iyiyi kötüden ayırt ettikten sonra şiirleri aruz ve kafiye açısından ustalıkla değerlendirdiğini belirtir.16

Anadolu Selçuklu sultanlarından II. Kılıç Arslan'ın oğlu Nasîrüddîn Berkyaruk'un Hür-zâd ile Peri-nejâd hikâyesini son derece güzel, akıcı, sanatlı ve mükemmel bir şekilde Farsça olarak nazmettiğini İbn Bîbî, büyük övgülerle anlatır ve mesneviden örnek beyitler nakleder.17

Kaynaklarda, Anadolu Selçuklu sultanlarının şairlere verdiği bol ödül ve bahşişlere ait çeşitli bilgilere de tesadüf edilmektedir. İbn Bîbî, İzzeddîn Keykavus her zaman bağışta bulunup armağanlar vermeyi yapılması gerekli şeylerden saydığını, şairleri ödüllendirmede aşırıya kaçtığı zaman bile yine kendisini kusurlu saydığını söyledikten sonra, Hüsameddîn Sâlâr'ın kızı tarafından sultan için yazılarak Musul'dan ona gönderdiği kasideyi aktardıktan sonra şunları söyler:

"Bu şiiri alan Sultan, onun her beyti için 100 kırmızı dinar vermelerini buyurdu. Toplamı 72 beyit olduğu için hazineciler, Musul'dan gelmiş olan kasideyi getirene 7200 dinar teslim ettiler. Ayrıca kasideyi getiren postacıya (kâsıd) da o devrin fazıl ve seçkin kadınına ödendiğinden başka hil'at, binek hayvanı ve iki bin de dinar verdiler".18

Sultanlar, bazen güzel bir şiirinden dolayı bazı şairlere sarayda çeşitli görevler vermişler veya derecelerini yükseltmişlerdir. Sultân I. Keykavus, Sâhib Şemsüddîn Muhammed-i İsfahânî'nin söylediği bir rubai hoşuna gidince, onun mutfak sorumluluğu görevine (eşrâf-ı matbah), has kâtiplik (inşâ-yı hâs) görevini de eklemiştir.19 Şemseddîn Tabas, Nizâmeddîn Ahmed-i Erzincânî'nin yazdığı bir kasideye, İzzeddîn Keykavus övgüsünde bir cevap yazar. Bunun üzerine Sultan, ona Rum memleketlerinin emîr-i arizlik ve inşa makamını (mertebe-i mansıb-ı inşâ-yi emîr-i arizi-yi memâlik-i Rûm) verir.20

Anadolu Selçuklu devlet adamları arasında da şiir söyleyenler bulunmaktaydı. Kemâl-i Kâmyâr,21 Mecduddîn Ebîbekr,22 Nizâmeddîn Ahmed-i Erzincânî,23 Şemseddîn Hamza-i Tugrâî24 ve Şemseddîn Muhammed-i Isfahânî25 bu özellikteki kişilerdendir.

Gazneliler döneminde başlayan ve Selçuklular döneminde artan Acem meliklerinin şâhnâmelerine ve rivayetlerine; İran âdetlerine saldırı ve tarizin,26 Anadolu Selçuklu Devleti döneminde yazılan şiirlerde de olduğu görülmektedir. Nitekim Zahîreddîn Fâryâbî, Rükneddîn Süleymanşâh hakkında şöyle der:

Büyük Sultan Süleymanşah Rükneddîn'in doğruluk gölgesine sığınırım. Çünkü felek ona "İkinci İskender" adını takmış. Çünkü onun divanında Kayser güzel sözler söyler, çünkü onun sarayında Fagfur kapıcılık eder…. Ülke tahtında dinin direği Rükneddînşah, Süleymanlık bulunca cinler ve periler her an önünde saf dururlar… Onun kadehi Kevser suyuna ve nesim rüzgârına ah çektirir. Onun adı saygınlık kitabına başlık olur. Eğer biri Rüstem'in mızrağından veya Neriman'ın gürzünden bahsederse, onun mızrağına ve gürzüne örnek bulmuş olur…Ey Şah, eğer kinin gökte mekan tutarsa, Müşterî Behram olur ve Zöhre Keyvanlık yapar.27

Bu tarz değerlendirme daha sonra Osmanlı Devleti döneminde yazılan şiirlerde de görülmektedir. Ahmed Paşa Sultan Mehmed için:

Husrevâ sen şol Ferîdunsın ki ednâ bendenün

Hâk-i pâyi cevher-i tâc-ı ser-i Hâkândur28

Necâtî Bey Sultân Mehmed için:

Hân Muhammed ki o gerdûn-'azamet dergehinün

Bendesi olmaga Keyhüsrev ü Dârâ kâyil29

Sultân Cem ise, Yavuz Sultân Selim için şöyle der:

Hükmi efgendesidür Rüstem-i destân-ı cihân

İşigi bendesidür Hüsrev-i hâkân-ı kerem30

Bâkî, Kânûnî Sultân Süleyman hakkında şunları söyler:

Hüsrev-i Cem-‘azamet dâver-i Hâkân-satvet

Belki en kem kulı Cem’abd-i hakîri Hâkân

………………………………….

‘Adl ü dâd-ı ‘Ömer ü sıdk u safâ-yı Sıddîk

‘İlm ü ‘irfân-ı ‘Alî hilm ü hayâ-yı ‘Osmân

Sana Kisrîyi ‘adâletde mu’âdil tutsam

Fazladur sende olan devlet-i dîn ü îmân

Ravza-i dîn ü çemen-zâr-ı şerî’at olalı

Matar-ı lutfun ile milket-i Rûm âbâdân

Menzil-i zendeka vü mecma’-ı ilhâd olalı

Sarsar-ı kahrun ile hıtta-i Îrân vîrân31

Bu durum, Gazneli ve Selçuklu döneminde oluşan ve gelişen Farsça şiirin muhteva olarak Anadolu’da da devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Anadolu Selçuklu Devleti’nde Farsça şiir söyleyenler Türk asıllı Anadolu Selçuklu Devleti hanedanına mensup sultanlar, şehzadeler, devlet adamları ile Orta Asya ile İran’dan gelen Türk asıllı şairler ve şeyhler; İran’dan gelen İranlılar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Selçuklu Devleti’nin Moğol baskısı ile zayıflaması üzerine, bulundukları bölgelerde kendi adlarına hüküm sürmeye başlayan Türkmen beylerinin32 Arap ve Acem kültürüne fazla itibar etmemeleri, millî geleneklerine ve kendi bölge ağızlarına verdikleri değer, ilim adamlarını, şair ve edipleri korumaları, Türk dili ve edebiyatı için verimli bir dönemin başlamasına sebep olmuştur.

Bu beylerin, memleket kazanmak için yaptıkları savaşlar ve siyasî mücadeleler sırasında bile ilim ve edebiyat hareketlerini teşvik etmeleri, bazılarının Arapça ve Farsçayı iyi bilmelerine rağmen Türkçe yazmayı

tercih etmeleri dikkate değerdir.33 Nitekim İlyâs Bey zamanında Menteşe sarayında yazılan, bu beye ithaf edilen ve ona nispetle İlyâsiyye tesmiye edilen tıp kitabı, İlyas Bey'in arzusu üzerine Türkçeye tercüme edilmiştir. Yine Peçinli Mahmûd'un içinde "melce-i ulemâ-i ızâm" diye övülen Menteşeoğlu Mahmûd adına yazdığı Bâz-nâme'de Mahmûd'un müelliften, mukaddimesinde bize naklettiği "bu kitâb benim içün Türkîye döndürüverirsen azîm minnet ola" sözleriyle istemiş olduğu Farsçadan Türkçeye yapılmış bir tercümedir. Ayrıca İbn Batuta'da, Aydınoğlu Mehmed Bey adına Birgi'de yazmış olduğu hadislerin, bu bey tarafından maiyetinde bulunan âlimlerden birine Türk dilinde şerh edilmesinin emredildiği anlatılmaktadır.34

Özellikle bu dönemde, beylerin tutumları sayesinde, çeşitli konularda telif ve tercüme yüzlerce eser meydana getirilmiştir.35 Daha sonraları Beylikler dönemi Türk kültürü üzerinde kurulan Osmanlı Devleti'nin yükselişi ile Osmanlı Türk dili ve kültürü, saray ve ordunun yanı sıra yüksek memurların da dili olmuştur.36

Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemine rastlayan XIV. asırda, Türk dili bir önceki asra göre daha çok işlenip gelişmiş, yazar ve şair sayısı artmış, mensur ve manzum pek çok eser yazılmıştır.37 Bu dönemde Türkçe artık Anadolu'da tamamıyla yerleşmiş ve bir edebiyat dili hâline gelerek, dinî-tasavvufî, tarihî, hamâsî (epik) ve ahlâkî mahiyette eserler verilmiştir.38 Özellikle Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra ortaya çıkan Anadolu Beyliklerinde, Türkçeye çok büyük itibar gösterilip ehemmiyet verildiği için pek çok eser telif ve tercüme edilmiştir.39 Beylikler döneminde yazılan bu Türkçe eserler, ya bir ithaf olarak müellifin kendi arzusuyla veya beylerin etraflarındaki ulema ve sanatkârlara bizzat emirle meydana geldiği görülmektedir.40 XIV. asırda Anadolu'da Türkçe edebî eserlerin yanında Farsça edebî ürünler de verilmeye devam edilmiştir. Bu

asırda Ârif Çelebi ve Nesîmî gibi Farsça divan tertip eden şairlerin yanında Gülşehrî ve Yârcânî gibi Farsça mesnevi yazan şairler de olmuştur. Bir kısım şairler ise, Farsça bazı şiirler söylemişlerdir. Ancak bu asırda, Türkçe eser vermeği şuurlu şekilde isteyen ve bunu gerçekleştirmeğe çalışan şairler de görülmektedir. Bu şairler, Anadolu'da bir millî edebiyat çağının açılmasını sağlamışlardır. Bunların başında Gülşehrî ve Âşık Paşa gelmektedir.41

XV. asır ortalarına kadar Emîr Süleyman,42 Çelebi Mehmed, II. Murad, Tokatlı Hacı Ivaz Paşa ve Timurtaş Paşazade Umur Bey gibi hükümdar ve devlet adamlarının gösterdikleri himaye ve teşvik sayesinde Osmanlılarda siyasî ve askerî başarılar yanında ilmî ve fikrî hareketler de hızla genişlemiştir.43 Özellikle II. Murâd döneminde çeşitli konularda yazılmış birçok Arapça ve Farsça eser Türkçeye tercüme edilmiştir.44 Osmanlı Devleti'nin kültür ve medeniyet alanında ilerleme devri olan bu asırda, bilhassa Fâtih Sultân Mehmed'in 1453 yılında İstanbul'u fethi, daha önce başlayan edebî kıpırdanmaları daha da güçlendirmiştir.45 İstanbul'u her yönden bayındır bir şehir hâline getirmeye kararlı olan Fâtih Sultân Mehmed, bu şehrin her bakımdan İslâm Dünyasının merkezi olmasına büyük önem vermiştir. Bu genç padişah, gelenleri büyük bağış ve iltifatlarla karşılayarak, kurulduğundan beri hep birinci derecedeki kültür merkezlerinden biri olagelmiş olan İstanbul'a belki kültürel açıdan tarihinin en hareketli dönemini yaşatmıştır.46 Böylece bu asırda, İstanbul'un fethinin de getirdiği cazibe ve istikrar sonucu Osmanlı Devleti, İran Meveraünnehir, Şam ve Mısır gibi İslâm aleminin önemli ilim merkezleri seviyesine yükselmiştir. Fatih devrinde tahsil için Osmanlı Devleti dışına giden talebelerin sayısında çok büyük azalma görülürken, dışarıdan gelen alimlerin sayısında artış olmuştur.47 Bu dönemde özellikle Fâtih'in İstanbul'u dünyanın önemli kültür merkezlerinden biri hâline getirmek için

sanatkârları, bilginleri ve şairleri burada toplamaya başlaması, şehzadeler Korkud, Cem ve Ahmed'in etrafında edebî çevrelerin teşekkül etmiş olması[48] ve başta Mahmûd Paşa olmak üzere Fâtih'in vezirlerinin de ilim ve sanat adamlarını korumaları[49] bu yüzyılda edebiyatın hızlı gelişimine katkılar sağlamıştır.

Arapça ve Farsçanın yanı sıra Slavca, Rumca dahil altı dil bildiği söylenen Fâtih Sultan Mehmed, yalnız İslâm dünyasının kültürüne ilgi duymamış, özellikle İstanbul'u fethettikten sonra Bizans kültürüne, batı dünyasının tarihine, sanatına da büyük bir ilgi göstermiştir.[50] Fâtih, kültürlü ve serbest fikirli olup tutucu değildi. Bilginleri sarayına davet ederek[51] bilimsel konuşma ve tartışmalar yaptırırdı. Onlara bazen güç konular vererek makaleler yazdırır ve bunları incelerdi. Farsça ve Arapçaya çevrilmiş olan felsefî eserleri okur ve yanına çağırttığı bilginlerle fikir alışverişinde bulunurdu.

Bilimselproblemlerde, hangi ırk, din ve mezhebe mensup olursa olsun bilginleri himaye eder ve onlara eserler yazdırırdı.[52] Hatta Trabzon imparatoru David'in maiyetinde bulunan ve sadrazam Mahmut Paşa'nın akrabası olduğu rivayet edilen filozof Georgios Amirokis'i kendisine musahip yaparak sık sık huzuruna çağırtıp fikir ve görüşlerinden istifade etmiştir. Herhangi bir ülkede büyük bir bilgin bulunduğunu haber aldığı zaman derhal onu İstanbul'a getirttirmiş. Nitekim Astronomi bilgini Ali Kuşçu, kendi döneminde İstanbul'a gelmiş, Molla Câmî'yi de davet etmişti.[53] Ünlü ressam Bellini'yi İstanbul'a davet ederek kendi resmini yaptırmış ve onu iyi bir şekilde himaye etmiştir.[54] Nitekim Fâtih Sultân Mehmed'in bu hususiyetini latife şeklinde ihtiva eden çeşitli hikâyelere rastlanmaktadır.

Aynı zamanda şair olan Fâtih Sultân Mehmed, döneminin bilginlerini ve sanatkârlarını himâye ettiği gibi, ırkına, dinine ve mezhebine bakmaksızın

söylediği şiirlerle kudretini ispat etmiş şairleri de himayesine almış ve onlara ihsanlarda bulunmuştur. Bu uygulamadan dolayı Orta Asya, İran ve Arap coğrafyasından birçok şair İstanbul'a gelerek Fâtih'in teveccühünü kazanmış ve onun himayesine girmiştir. Bunlardan bir kısmı Türk asıllı kişilerdir. Özellikle Fâtih'in bu tutumundan dolayı çevresinde 185 şairin55 toplandığı bilinmektedir.56 Fâtih'in özellikle Acem diyarından gelen ve söylediği şiirlerle şairlik kudretini ispat eden kişileri sarayına alıp onları himaye etmesi bazen eleştiri konusu edilmiştir.57 Oysa Fâtih'in bu tavrı herhangi bir millî fikre hizmet etmek için ya da onu korumak için değil, sadece devlet yönetimi adabından ve hükümdarlık icaplarından olmasından kaynaklanmaktadır.

Geçmiş zamanlardan beri şair, sultan için önemli hatta zaruri olarak telakki edilmekteydi. Çünkü sultanların isimlerinin baki kalmasında en önemli vasıtalardan birinin şairler tarafından söylenilen şiirler olduğuna inanılıyordu. Nitekim Balasagunlu Yûsuf tarafından 1069/1070 yılında yazılan ve Türkçenin en muazzam eserlerinden biri olan Kutadgu Bilig'in başlarında yer alan Buğra Han övgüsündeki bölümde, Buğra Han'a çeşitli armağanların sunulduğunu, ancak bu armağanların unutulduğunu; kendisinin ise sultanın isminin yazıldığı bu eserini armağan ettiğini, bundan dolayı sultanın adının ebedî kaldığını ifade eden şu beyitler:

Olarnıng tangrukı kelir hem barır
Mening bu tangruk boldı mengü kalır
Neçe tirse dünya tüker alkınur
Bitise kalır söz ajun tezginür
Kitabka bitindi bu hakan atı
Bu at mengü kaldı ay terken kutı58

Ayrıca önemli kaynak eserlerden olan Çehâr Makâle (tlf. 550-551/1155-1157) müellifi bunu izah ederken “Sultanın adının bekasını sağlayacak,

divanlara ve kitaplara yerleştirecek iyi bir şaire mutlak ihtiyacı vardır, kaçınılmaz ölüm gelince sultanın ordusundan ve hazinesinden eser kalmaz. Adı ise şairlerin şiirleriyle ebedileşir"59 demesi bu düşünceleri destekler ve doğrular mahiyettedir.60

Yine Kutadgu Bilig'de, Öğdülmiş'in, Odgurmış'a alimler ile münasebet hakkında söylediği şu düşünceler dikkat çekicidir:

… Onları pek çok sev ve onlardan hürmetle bahset; çok veya az, onların bilgilerini öğren. Faydalı ve zararlı şeyleri birbirinden ayırt ederek, doğru ve temiz yol tutan kimseler bunlardır. Mümkünse ilimlerini öğren ve bilgilerini bil; onlara iyilik yap ve yardımda bulun; onlara dil uzatma….Onlara malından hisse ayır, onları yedir, içir; güler yüz ve tatlı sözle hizmetlerinde bulun…. Onlara karşı sert ve kaba dil kullanma; tuz-ekmek yedir, saygı göster ve hürmet et. Onları dinle, bilgilerine göre hareket et; tavır ve hareketleri hakkında arkalarından dedi-kodu yapma. Senin için lâzım olan onların ilmidir. Onlar insanlara yol göstererek doğruluğa sevk ederler….Bunlar ile münasebet kur ve iyi geçin; böylece saadete kavuşarak, her iki dünyada mesut olursun.61

Bütün bunlar gerek Fâtih Sultân Mehmed'in gerek ondan evvelki ve sonraki Osmanlı sultanlarının şairlere, alimlere… gösterdikleri teveccühün sebebini açıklar mahiyettedir.

XV. asırda yurt dışından gelmiş olanlar arasında Hâmidî, Kâşifî, Kabûlî, Meâlî, Riyâzî, Ali bin Mülûk, Sâhilî, Vâhidî, Fakîhî Çelebi gibi şairlerle münşiler, Alî Kuşçu gibi alimler, Ahmed Kutbuddîn-i Acemî, Hoca Ataullah-ı Acemî, Lârî-i Acemî, Muhammed Şükrullah-ı Şirvânî gibi tabipler bulunmaktaydı. Mezkur şairlerden Hâmidî ile Kabûlî'nin Farsça divanları, Fâtih dönemini canlandıran ve Padişahın kazandığı zaferlerin yankılarını taşıyan belgelerdir. Ayrıca Kâşifî'nin Farsça Gazânâme-i Rûm adlı eseriyle, Alî bin Mülûk'un Fâtih'in Uzun Hasan ile

yaptığı savaşı ve kazandığı zaferi tasvir eden Zafernâme'si yabancı diyarlardan gelip de Fâtih'in sarayında toplanan şairlerin gördükleri rağbetin birer mahsulü olarak devrin hayatını aksettiren eserler olarak görülmektedir.62

Bu asırda Farsça şiir söyleyen şairler önceki asra göre büyük artış göstermiştir. Ayrıca tertip edilen Farsça divan ile telif edilen Farsça mesnevilerde de bir artmanın olduğu görülmektedir.

XVI. yüzyıl Osmanlı devletinde siyasi gelişmelerin yanında bütün kurumlarda da olumlu gelişmelerin gözlemlendiği bir dönemdir.63 Ülkedeki umumî gelişmenin tabiî bir sonucu olarak ilim, kültür ve edebiyat bu yüzyılda devletin büyümesiyle orantılı olarak büyük bir gelişme göstermiştir. Osmanlı padişahları, bir yandan ardı ardına yaptıkları seferlerle büyük devletin kuruluşunu tamamlamağa uğraşırken, bir yandan da ilimde, kültürde, edebiyatta ve bütün sanatlarda ilerleme ve yükselmenin gerektiğini görmüşler ve bunun gerçekleşmesi için büyük gayret göstermişlerdir. Bu doğrultuda saraylarını yabancı ilim adamlarına açmışlardır. Ayrıca yaptıkları seferler sonunda tanınmış âlimleri ve sanatkârları yanlarında İstanbul'a getirerek himayelerine almışlardır.64 Fuzûlî gibi Devlet merkezine gelememiş olanları ise koruma ve gözetimleri altına alıp orada bırakmışlardır. 65

Bu asırdaki Osmanlı padişahları, devlet büyüklerinin hemen hepsinin şair, ilim ve sanat hâmisi olmaları, özellikle padişahların tamamının şiirle fiilen ilgilenmeleri sayesinde İstanbul, sanat ve edebiyat merkezi haline gelmiştir.66 İlimin, sanatın, şiir ve edebiyatın gelişmesini hazırlayan böyle uygun bir zeminin oluşması sonucunda, XVI. yüzyılda büyük ilim adamları, tarihçiler, şairler ve nesir ustaları yetişmiş, Osmanlı Devleti'nin büyüklüğüne lâyık bir Osmanlı-Türk kültür ve edebiyatı meydana

getirilmiştir.67 Ayrıca bu asırda Anadolu'ya Orta Asya, İran ve Arap coğrafyasından geçmiş asırlara oranla oldukça fazla şair gelmiştir. Bu şairlerin bir kısmı Türk asıllı kişilerdir. Ahdî, Ahmed-i Tabesî, Alâyî, Ankâ, Basîrî, Beyânî, Bîdârî, Cüdâyî, Dâ'î, Dervîş Çelebi, Edâî, Eflâtûn, Elkas Mîrzâ, Emînî, Emîrek, Esîrî, Ferdî, Fethullah-i Kâtib, Figârî, Fikrî, Garîbî… Anadolu'ya gelen şairlerdendir.

XVI. asırda devletin gelişmesi ve güçlenmesiyle, ülkede zenginliğin, bilgi seviyesinin artmasıyla orantılı olarak şiirdeki gelişme daha da hızlanmış, şiir ölçüsü olarak benimsenen aruzun en iyi şekilde kullanılmasıyla bilhassa kaside, gazel ve mesnevide en parlak devrine ulaşmıştır. Bu dönemde Osmanlı Türkçesi ise klâsik biçimini almıştır.68 Ayrıca bu dönemde Farsça şiir söylenmeye devam edilmiştir. Başta Osmanlı sultanlarından Bâyezîd-i Velî, Yavuz Sultân Selîm ve Kânûnî Sultân Süleyman olmak üzere birçok şair Farsça şiir söylemiştir. Bu asırda Farsça şiir söyleyen şairlerin sayısı geçmiş asırlara oranla oldukça artmıştır. Bu dönemde tertip edilen Farsça divanlar ile yazılan Farsça mesnevîlerin de geçmiş yüzyıllara oranla artış gösterdiği müşahede edilmektedir.

Anadolu'da özellikle Türk asıllı şairler tarafından yazılan Farsça şiirlerden dolayı, "Türklerin İran kültürünü benimsedikleri" ve "o kültüre esir oldukları" ifade edilmektedir. Meselâ bu suçlamaya Farsça bir divan tertip eden Yavuz Sultân Selîm de maruz kalmıştır. Oysa "mâlik-i memâlikü'l-arab ve'l-acem (Arap ve Acem ülkelerinin sahibi) " diye vasıflandırılan69 Yavuz Sultân Selîm'in, gerek Farsça şiir söylemekle gerekse Sa'dî ve Hâfız'ın divanlarını okumakla fatihi olduğu İran'ın manevi esiri olduğunu ifade etmenin yanlış bir yargı olduğu görülmektedir.70 Çünkü Yavuz Sultân Selîm, Türkçeye önem veren bir kişidir. Çıktığı seferlerde yanında Türkçe eserler bulundurmuş ve müsait zamanlarında onları okumaya gayret göstermiştir. Ayrıca pek çok eseri Türkçeye tercüme

ettirmiştir.71 Farsça şiirlerinin yanında Osmanlı Türkçesi ve Çağatay Türkçesi ile de şiirler söylemiştir.72 Hoca Sadettin Efendi'nin Yavuz Sultân Selîm hakkında söylediği şu manzume de bu konuya açıklık getirecek tarzdadır:73

Türkî vü Fârisî vü Tâtârî

Nazm iderdi nefîs eş'ârı

Ali Emîrî'ye göre, Yavuz Sultân Selîm'in o dönemin gereği olarak Farsça şiir söylemesi ve bir divan tertip etmesi, hikmeten ve siyaseten bir mecburiyetten kaynaklanmıştır.74 Yavuz Sultân Selîm, hasmı İsmâîl-i Safevî'nin:

Âlem tehî zi-merdum u pur şod zi-dîv u ded

Bâ-dîv u ded çi çâre konem yâ Alî meded

tarizli ve ateşli sözlerine karşılık:

Ber-cân-i hâricî zedeem pençe çun esed

Hûn-i Huseyn mî-talebem yâ Alî meded

şeklinde cevap vermiştir.75 Ayrıca İsmâîl-i Safevî, Anadolu üzerindeki emelinin esiri olarak Hatâî mahlası ve Osmanlı Türkçesi ile şiirler söylemiş, söylediği bu şiirleri dervişleri ve halifeleri vasıtasıyla Anadolu'da yayarak halkı etrafında toplama gayretinde bulunmuştur. Bunun üzerine Yavuz Sultân Selîm, teskîn-i fesâd için kırkbin haneden fazla ahaliyi Anadolu'dan Rumeli'ye nakletmiş ve İsmâîl-i Safevî'nin Türkçe şiirlerine mukabil Farsça şiirler söylemiştir.76

Bu dönemlerde Anadolu'da başta Osmanlı hanedanına mensup sultan ve şehzadeler olmak üzere, Türklerin Farsça olarak da şiir söylemelerini "İran kültürünü ve edebiyatını taklit etmek" ve "İran'ın manevi esiri olmak" şeklinde algılamamak gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü bu tavır, asırlar boyu süren birlikte yaşama ve aynı dinin getirdiği kuralları, yeni hayat tarzını öğrenme ve yaşama yıllarındaki beraberliği hissettiren hatta vurgulayan bir

tablo olarak görülmelidir. Bu durum ise, “taklitçi”liğin ötesinde, Türklerin Maveraünnehir ve Horasan’da söyledikleri gibi Anadolu’da da Farsça şiir söyleme kolaylığını devam ettirdiğini gösteren bir durum olarak algılanmalıdır.77

Gerek Osmanlı sultanları ve şehzadeleri, vezirler, çeşitli meslek erbabı vs. Farsça şiir söylemeleri bu geleneğin bir tezahürü olarak kendisini göstermektedir. Ayrıca bu dönemlerde Farsça şiirler söylenirken böyle bir düşünceye sahip olmadıkları kanaatindeyiz. Ayrıca Osmanlı’nın İran’a bakış açısını gösteren Yavuz Sultân Selîm’in78 Farsça gazeli ile Kânûnî Sultân Süleymân’ın Türkçe gazelinin bu bakımdan manidar olduğunu düşünüyoruz:

Askerimle İstanbul tahtından hareket edip İran tarafına sefere çıktım. Kızılbaşı melâmet kanına gark ettim.

Mısır valisi can u gönülden benim azm ü himmetimin kölesi oldu. Padişahlık sancağını dokuz feleğin fevkine yükselttim.

Nusret çengini (musiki aleti) zafer bezminde çalmaya başlar başlamaz bu müjde Irak mülkünden Hicaza kadar yayıldı. (Irak, Hicaz musiki makamlarıdır).

Kılıcımdan Maveraünnehr kana gark oldu. Düşmanın gözünü Isfahan sürmesinden mahrum ettim.

Düşmana bir nazar edince gam sıtmasından ter içinde kaldı ve her kılından Amu nehri aktı.

Mülk tahtası (bisat: oyun tahtası) üzerinde devlet şatrancını oynamaya başladığım zaman Hind şahı, âkil (Ferzâne) askerimin karşısında mağlup bir fil hâline geldi (pîl-i mât).

Ey Selîmî, mihr ü vefâ potasında altın gibi eridikten sonra cihan mülkünün parası üzerine benim ismim yazıldı.79

Allah Allah diyelüm sancak-ı şâhî çekelüm

Yüriyüp her yaneden Şarka sipâhı çekelüm
İki yirden kuşanalum yine gayret kuşagın
Buluşup toz ile toprağa bu râhı çekelüm
Pây-mâl eyleyelüm kişverini surh-ı serün
Gözine sürme diyü dûd-ı siyâhı çekelüm
Bize farz olmış iken olmaz İslâma zâhir
Nice bir oturalum bunca günâhı çekelüm
Umaram rehber ola bize Ebûbekr ü Ömer
Ey Muhibbî yürüyüp Şârka sipâhı çekelüm80

Özellikle Yavuz Sultan Selim döneminde Arap ülkelerinin fethiyle bu ülkeler devletin bir parçası haline gelerek, başta Şam ve Mısır'dan olmak üzere çok sayıda Arap ilim adamı ve talebe görev yapmak ve tahsil görmek için İstanbul'a gelmiştir. Pek çok Türk de aynı maksatla Arap ülkelerine gitmiştir. Kahire ve İstanbul devletin en önemli iki ilim ve kültür merkezi olmuş, ikisi arasındaki yarış Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam etmiştir. Buna karşılık Şah İsmail'in ortaya çıkması, İran'da Şiiliğin resmi ideoloji haline gelmesiyle Osmanlı Devleti ile İran-Maveraünnehir arasındaki irtibat da kopmuştur.81

Yukarıda XI-XVI. asırlarda Anadolu'da Farsça şiir söyleme geleneği hakkında bilgi verdik. Şimdi bu asırlarda Anadolu'da şiir söyleyen şairlerin listesini vermek istiyoruz. Daha önce bu dönemlerde Farsça divan tertip eden şairler ile Farsça mesnevi yazan şairleri belirtmeyi uygun görüyoruz. Bu dönemlerde yaşayan 23 şairin Farsça Divanı olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Bu şairler şunlardır:

Fahruddîn-i Îrâkî,82 Mevlânâ Celâlüddîn-i Rûmî,83 Sultan Veled,84 Ârif Çelebi,85 Nesîmî,86 Seyf-i Fergânî,87 Ahmed-i Dâ'î,88 Cem Sultan,89 Gülşen-i Saruhânî,90 Hâmidî,91 İlâhî,92 Kabûlî,93 Âlî,94

Basîrî,95 Dervîş Niyâzî,96 İbrâhîm Gülşenî,97 Keşfî,98 Mîrzâ Mahdûm,99 Muhibbî,100 Münîrî,101 Niyâzî,102 Selîmî,103 Şâhidî.104

Ayrıca bu dönemlerde 26 şair tarafından 32 Farsça mesnevi yazılmıştır. Bunlardan Emîr Ahmed Kânî-i Tûsî ve Gubârî'nin 2, Sultân Veled ve Şâhidî'nin ise 3 tane Farsça mesnevî yazdıkları görülmektedir. Yazılan Farsça mesneviler ile müellifleri şunlardır:

Dehhânî, Şelçuklu Şâh-nâme'si;105 Emîr Ahmed Kânî-i Tûsî, Selçuk-nâme, Kelîle ve Dimne;106 Fahruddîn-i Îrâkî, Uşşâk-nâme;107 Kadı Burhâneddîn-i Anevî, Enîsü'l-kulûb;108 Mevlânâ Celâlüddîn-i Rûmî, Mesnevî-i Ma'neviyye;109 Nasîrî-i Sivasî, Fütüvvet-nâme;110 Nasîrüddîn Berkyaruk, Hür-zâd u Peri-nejâd;111 Sultan Veled, İbtidâ-nâme,112 Rebâb-nâme [tlf. 700/1300-1],113 İntihâ-nâme [tlf. 708/1309];114 Yârcânî, Karaman Şâhnâme'si;115 Yûsuf Meddâh, Hâmûş-nâme [tlf. 699/1299];116 Gülşehrî, Felek-nâme [tlf. 701/1301];117 Gülşen-i Saruhânî, Râz-nâme;118 Hâmidî, Hasbihâl-nâme;119 Ma'nevî, Mahzenü'l-ebrâr [874/1469];120 Ma'âlî, Hünkâr-nâme;121 Şehdî, Tevârih-i Âl-i Osmân;122 Ârifî Fethullâh Çelebi, Şehnâme-i Âl-i Osmân;123 Edâî, Selîm-nâme;124 Esîrî, Sıfâtu'n-nebî;125 Gubârî, Şâh-nâme,126 Şebistân-ı Hayâl;127 İbrâhîm Gülşenî, Ma'nevî;128 İdrîs-i Bidlîsî, Tercüme ve Nazm-ı Hadîs-i Erba'în;129 Sâfî, Şehrengîz-i İstanbul;130 Şâhîdî, Gülşen-i Esrâr [tlf. 951/1544],131 'Işk-nâme [Bu mesnevî, Sultan Veled'in eseri olarak İstanbul'da basılmıştır],132 Tırâş-nâme; Şeyh Abdullâh-ı Şebusterî, Şem' u Pervâne,133 Mîr Ayânî-i Şîrâzî, Terceme-i Nesrü'l-leâl.134

Görüldüğü gibi bu dönemlerde Anadolu'da 23 şair Farsça Divan oluşturmuş, 26 şair ise Farsça çeşitli konularda mesnevi yazmıştır. Bu şairlerden 6 tanesi ise hem Farsça Divan oluşturmuş hem de Farsça mesnevi yazmıştır. Bu da bize Anadolu'da 43 şairin Farsça Divan oluşturduğunu ve Farsça mesnevi yazdığını göstermektedir. Ayrıca bu

şairlerin bir kısmının Anadolu'ya Orta Asya ve İran coğrafyasından geldiği görülmektedir. Bunları da çıkarırsak bu sayının oldukça azaldığı görülmektedir. Bu dönemlerde yaşayan 302 şairin Farsça şiir yazdığı göz önüne alınırsa bunların sadece %14.23'ünün Farsça Divanı ile mesnevisinin olduğu görülür. Bu da bu dönemlerde yaşayan şairlere oranla oldukça düşük bir rakamdır. Diğer %85.77'lik kesim ise Farsça şiir yazma geleneğinden hareketle ya Farsça bir kaside ya bir gazel ya da birkaç beyit yazmışlardır. Farsçanın Türkler tarafından özellikle şiir dili olarak kullanıldığı malumdur. Ancak yukarıdaki durum, Anadolu'da oluşan edebiyatta Farsçanın ifade edildiği düzeyde etkili olmadığını yansıtması bakımından dikkati çekmektedir. Bu da yukarıda belirttiğimiz gibi "taklitçi"liğin ötesinde, Türklerin Maveraünnehir ve Horasan'da söyledikleri gibi Anadolu'da da Farsça şiir söyleme kolaylığını devam ettirdiğini gösteren bir durum olarak görülmelidir. Şairler arasında, Farsça hiç değilse bir iki beyit söyleme geleneğinin olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Burada kısaca şu konuya da değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Osmanlı Devleti zamanında Farsça hiçbir zaman resmi dil olmamıştır. Elde bulunan Fatih Sultan Mehmed'den önceye ait tahrir defterleri ve şer'iye sicilleri Türkçe'dir. Farsça yaygın olarak tekrarlandığının aksine, Anadolu Selçuklu Devleti döneminde dahi sadece iki vezirin vezirliği döneminde resmî kayıtlar için kullanılmıştır. Anadolu'da bu amaçla kullanılması da Sâhib Ata Fahreddîn Alî'nin (ö. 687/1288) vezareti sırasında 1259'den sonra olmuştur. Kaynaklara göre bunun sebebi, onun Arapça bilmeyişindendi. Karamanoğlu Mehmed Bey'in, Konya'da 15 Mayıs 1277'de Türkçeden başka dil kullanılmayacağını fermanla duyurduğu ve Osmanlı Devleti'nin de 1299'da kurulduğu dikkate alınırsa Farsça'nın devlet kayıtlarında ne kadar kısa bir dönem için geçerli olduğu görülecektir.135

Bizim tespitlerimize göre, XI-XVI. asırlarda Anadolu’da Farsça şiir söyleyen şairlerin toplam sayısı 302’dir.136 Bunların yüzyıllara göre dağılımı Tablo 1’de görüldüğü şekildedir.

Tablo 1’den çıkan sonuca göre, Osmanlı Devleti döneminde, Farsça şiir söyleyen şairler birbirini takip eden asırlarda artma göstermektedir. Anadolu’da Farsça şiir söyleyen şairlerin büyük çoğunluğu XVI. asırda yaşamıştır. Bu durum kültürel çalışmaların siyasî çalışmaları belli bir mesafeden izlemesi ve her ikisi arasında yakın bir ilişkinin bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Anadolu’da Farsça şiir söyleyen şairlerin memleketlerine göre dağılımına bakıldığında şöyle bir manzarayla karşılaşılmaktadır:220

Tablo 1: Anadolu’da Farsça Şiir Söyleyen Şairler

Yüzyıl Sayı % Şairler

Alâeddîn Keykubâd I (s. 358),137 Celâleddîn-i Verkânî (s. 358), Dehhânî (s. 359), Ebû Bekir bin Zekî-i Konevî138, Emîr Ahmed Kânî-i Tûsî (s. 359-60), Evhadüddîn-i Kirmânî (s. 360-1), Fahrüddîn-i İrâkî (s. 361), Gıyâseddîn Keyhusrev I (s. 361-2), Gıyâsî,139 İbn Bîbî,140 İzzeddîn Keykâvus I (s. 362), Kadı Burhâneddîn-i Anevî,141 Kemâl-i Kâmyâr (s. 362), Mecduddîn Ebîbekr (s. 362-3), Mevlenâ Celâleddîn-i Rûmî (s. 171-260), Muhammed bin Gâzî-i Malatyavî (s. 363), Mühezzeb-i Kayserî,142 Nâsırî-i Sivâsî,143 Nasîrüddîn Berkyaruk (s. 363-4), Nasîrüddîn Sicistânî-i Sivâsî,144 Necmüddîn-i Râzî,145 Nizâmeddîn Ahmed-i Erzincânî (s. 364), Nizâmeddîn Hurşîd,146 Râvendî (s. 364-5), Rükneddîn Süleymân II (s. 365), Sadeddîn Mes’ûd,147 Sadruddîn-i Konevî,148 Sirâcuddîn-i Urmevî,149 Sultân Veled (s. 365-74), Şemseddîn Hamza-i Tugrâî (s. 374),

Şemseddîn Muhammed-i Isfahânî (s. 374-5), Tâceddîn Hâletî (s. 375), Yûsuf Meddâh (s. 375-6)

Âhî Sâdık,150 Ahmedî (s. 377-8), Alî el-A'lâ,151 Ârif Çelebi (s. 379), Âşık Paşa (s. 380), Azîz bin Erdeşîr-i Esterâbâdî,152 Bedreddîn Çelebi,153 Burhâneddîn İlyâs Çelebi,154 Celâl Ergun,155 Dâvud Dede,156 Emîr Âlem Çelebi,157 Feyzî-i Belhî,158 Gülşehrî (s. 381), Hamîd-i Engûrî (s. 382), Hızır Paşa,159 İbrâhîm Bey (s. 382-3), Kadı Burhaneddin (s. 383-4), Nesîmî (s. 384-5), Seyf-i Fergânî160 Raziyuddîn Baba Kazvînî,161 Şâh Çelebi (s. 385), Şeyh Cemâleddîn-i Aksarâyî (s. 385); Yârcânî,162 Zeynüddîn163

Abâpûş-i Velî (s. 386), Âdil Efendi,164 Adnî (s. 386), Ahmed Paşa (s. 387), Ahmed-i Dâ'î (s. 388-9), Ali b. Mecdüddîn-i Şahrûdî "Musannifek",165 Alî Kuşçu,166 Âşık Ahmed (s. 389), Atâ'î (s. 389-90), Avnî (s. 390), Aynî (s. 391), Ca'fer Dede (s. 391), Cem Sultân (s. 391-2), Cemâl Çelebi,167 Çâkerî,168 Dede Ömer Rûşenî (s. 393), Edhemî (s. 393-4), Emîr Ahmed-i Buhârî (s. 394), Fakihî (s. 394), Fânî,169 Gülşen-i Saruhânî (s. 394-5), Halîmî (s. 395), Hamdullâh Hamdî (s. 395-6), Hâmidî-i Isfahânî (s. 396-7), Handân (s. 397), Hızır Bey (s. 398), Hoca Kara Fakîh (s. 398), Hümâmî (s. 398-9), İlâhî (s. 399), Kabûlî (s. 399-400), Kâşifî,170 Le'âlî (s. 400-1), Lûtfî (s. 401), Mahmûd b. Kâdî-i Manyas,171 Ma'nevî (s. 401), Mesîhî,172 Ma'âlî (s. 401-2), Molla Hayâlî,173 Mu'înî (s. 402), Nahifî (s. 402), Necâtî Bey (s. 402-3), Nizâmî (s. 403), Nûrî (s. 403), Sun'î (s. 403), Şehdî (s. 403), Şemsî (s. 405), Şeyhî (s. 405-6), Temennâyî (s. 406), Zeyneb Hatun (s. 406)

Abdulazîz (s. 407), Abdulvehhâb-ı Hemedânî,174 Abdurrahmân Alemşâh (s. 407), Adlî,175 Ahdî (s. 407-8),176 Ahmed Beg (s. 408), Ahmed Çelebi (s. 408), Ahmed Çelebi (s. 408-9), Ahmed Karahisârî,177 Ahmed-i Tabesî,178 Alâyî (s. 409), Âlî (s. 409), Ali Efendi (s. 409-10),

Ankâ (s. 410), Ârifî Fethullâh Çelebi (s. 410-11), Ârifî Hüseyin Çelebi (s. 411-2), Aşkî (s. 412), Atâ,179 Azmî (s. 412-3), Bahrî (s. 413), Bahtî (s. 413), Bâkî (s. 413-4), Basîrî (s. 415), Basîrî (s. 415-6), Behiştî (s. 416), Beyânî (s. 417), Bîdârî (s. 417), Bostanzâde Mehmed Efendi (s. 417), Ca'fer Çelebi (s. 418), Celîlî (s. 418-9), Cenâbî Paşa (s. 419), Cinânî (s. 419-20), Cüdâyî (s. 420), Çamçak Mehmed Efendi (s. 420-1), Dâ'î (s. 421), Derûnî (s. 421), Dervîş Beg (s. 421), Dervîş Çelebi (s. 421), Dervîş Çelebi (s. 421), Dervîş Niyâzî (s. 421-2), Dîvâne Mehmed Çelebi (s. 422), Ebu'l-fazl (s. 421), Edâî,180 Eflâtûn (s. 423), Elkâs Mîrzâ,181 Emînî,182 Emîrek (s. 423), Emre (s. 423), Esîrî (s. 423-4), Fahr-i Halhâlî,183 Fakrî (s. 424), Fârisî (s. 424), Ferdî (s. 424), Ferruh Çelebi,184 Ferruhî,185 Ferruhî-i İstanbulî,186 Fethullâh Kâtib,187 Fevrî (s. 424-5), Feyzî (s. 425), Figânî (s. 425), Figârî,188 Fikrî (s. 425), Ganî (s. 425-6), Garîbî (s. 426), Gazâlî (s. 426-7), Gınâ'î (s. 427), Gubârî (s. 427-8), Gubârî (s. 428), Günâhî,189 Habîb,190 Habîb-i Berguşâdî,191 Hâce Çelebi (s. 429), Hâfız-ı Acem (s. 429-30), Hâlî (s. 430), Hâlî (s. 430), Hâlî (s. 430), Halîfe (s. 431), Hasan Zarîfî Efendi (s. 431), Hâtemî (s. 431), Hâtemî (s. 431-2), Hâtifî (s. 432), Hayâlî (s. 432), Hayâli-i Gülşenî (s. 432), Hayreddîn Hızır,192 Hazânî-i Semerkandî,193 Hazînî (s. 433), Helâkî (s. 433-4), Hızrî (s. 434), Hilâlî (s. 434), Hüsrev Çelebi,194 Hudâyî (s. 434), İbrâhîm Gülşenî (s. 434-5), İdrîs-i Bitlisî (s. 435-7), Îsâ Halîfe,195 İlmî (s. 437), İmâd (s. 438), İnâyetullâh (s. 438), İshak Çelebi (s. 438), İsmâîl,196 Kadrî (s. 438), Keşfî (s. 439), La'lî (s. 439), Lâlî Dede (s. 439), Lâmi'î Çelebi (s. 439-40), Lârendeli Hamdî (s. 440), Lâyıhî (s. 440), Ma'sûm (s. 440-1), Mahfî (s. 441), Mâyilî,197 Mehmed (s. 441), Mehmed (s. 441), Mehmed Efendi (s. 441), Mehmed Emîn (s. 442), Meylî (s. 443), Meylî (s. 443), Minnetî (s. 443), Mîr Ayânî-i Şîrâzî,198 Mîrzâ Mahdûm (s. 443-4), Mîrim Çelebi,199 Mollâ Nasrullah Vâkıf-ı Halhâlî,200 Muhammed Mezheb-i Kirmânî,201 Muhibbî (s. 444),

Muhyî (s. 445), Muhyî-i Konevî (s. 445), Muhyî (s. 445), Murâdî (s. 446), Murâdî (s. 446), Musâhib-i Tebrîzî,202 Mustafâ (s. 446), Muti'î (s. 446-7), Müderris (s. 447), Münîrî (s. 447), Müslimî (s. 447), Nevâlî (s. 447-8), Nev'î (s. 448), Nihânî,203 Nisârî (s. 448), Nişânî (s. 449),

Niyâzî (s. 449), Nutkî (s. 449), Penâhî (s. 449-50), Pervîz Efendi (s. 450), Remzî (s. 450), Rızâyî (s. 450), Rızâyî (s. 450-1), Rızâyî Geng-i Irâkî,204 Rif'atî (s. 451), Sabâyî (s. 451), Sabâyî (s. 451), Sabrî (s. 451-2), Sa'dî Çelebi (s. 452), Safâyî Dede,205 Sâfî (s. 452-3), Sa'idâ,206 Sâ'ilî,207 Sâ'il,î208, Salâhî (s. 453), Sarfî (s. 453), Sa'yî (s. 453), Sedîd Tabîb,209 Sehâbî (s. 453-4), Sehî Bey,210 Selîmî (s. 454), Seydî (s. 454-5), Seyyid Hüseyn-i Bâverdî,211 Sultân Bedîuzzamân,212 Sürûrî (s. 455), Şâh Kasım (s. 455-6), Şâh Mehmed (s. 456), Şâhî (s. 456), Şâhî (s. 456), Şâhidî (s. 457-62), Şânî (s. 462), Şehîdî (s. 462), Şemsî (s. 462), Şemsuddîn-i Berda'î,213 Şerhî (s. 463), Şevkî (s. 463), Şevkî (s. 463), Şeydâ,214 Şeyh Abdullâh-ı Şebusterî,215 Şeyh Baba Yûsuf Sivrihisârî (s. 463-4), Şeyh Fethullâh,216 Şükrî (s. 464-5), Tâbî (s. 465), Ümîdî (s. 465), Vâlihî (s. 465), Vâsık,217 Vaslî (s. 466), Vefâyî (s. 466), Yakînî (s. 466), Yûsuf-ı Sîne-çâk,218 Za'fî,219 Za'îfî (s. 466-7), Zîrekî (s. 467-8), Zünnûn (s. 468)

1 Norman Itzkowitz, Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek, Şûle Yayınları: 54, Tarihî Gerçekler Dizisi: 4, 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 27.

2 A. Caferoğlu, "İlk Anadolu Vatan Kültürü Kurucuları", Türkiyat Mecmuası, Cild: XVII 1972, İstanbul 1972, s. 3.

3 Hasibe Mazıoğlu, "Selçuklular Devrinde Anadolu'da Türk Edebiyatının Başlaması ve Türkçe Yazan Şairler", Malazgirt Armağanı,

Türk Tarih Kurumu Yayınlarından XIX. Seri-Sa. 4, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1972, s. 297.

4 A. Caferoğlu, a. g. m., s. 3-4.

5 Hikmet İlaydın, “Anadolu’da Klasik Türk Şiirinin Başlangıcı”, Türk Dili, Cilt: XXX, Sayı: 274-279, 1974, s. 770.

6 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, (1948), “XII. ve XIII. Asırlarda Anadolu’daki Fikir hareketleri ile İctimaî Müesseselere Bir Bakış”, III. Türk Tarih Kongresi, Ankara 15-20 Kasım 1943, Kongreye Sunulan Tebliğler, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından IX. Seri-No. 3, Ankara 1948, s. 295.

7 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.t., s. 288.

8 Muhammed Emîn Riyâhî, Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı, (Çeviren: Mehmet Kanar), İnsan Yayınları: 172, İnceleme-Araştırma Dizisi: 81, İstanbul 1995, s. 73.

9 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, a.g.t., s. 288.

10 İbn Bîbî [El-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Ca’feri er-Rugadi]; (1996), El Evamirü’l-ala’iye fi’l-umuri’l-ala’iye [Selçuk-name], (Çeviren: Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yayınları: 1833, 1000 Temel Eser Dizisi: 164, Ankara 1996, C. II, s. 163.

11 İbn Bîbî, a.g.e., C. I, s. 79.

12 Ahmet Kartal, Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri (XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ve Fars Edebiyatının Münasebetleri), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999, [Basılmamış Doktora Tezi], s. 358.

13 Ahmet Kartal, a.g.dt, s. 361-62.

14 Ahmet Kartal, a.g.dt, s. 362.

15 Ahmet Kartal, a.g.dt, s. 365.

16 İbn Bîbî, a.g.e., C. I, s. 79-80.

17 İbn Bîbî, a.g.e., C. I, s. 41-44; Ahmet Kartal, a.g.dt, s. 363-64.

18 İbn Bîbî, a.g.e., C. I, s. 142-47.

19 İbn Bîbî, a.g.e., C. I, s. 221.

20 İbn Bîbî, a.g.e., C. I, s. 149; M. Fuad Köprülü,; (1986), Türk Edebiyatı Tarihi, Ötüken, Yayın Nu: 157, Kültür Serisi: 28, 4. Basım, İstanbul 1986, s. 209.

21 Ahmet Kartal, a.g.dt, s. 362.

22 Ahmet Kartal, a.g.dt, s. 362-63.

23 Ahmet Kartal, a.g.dt, s. 364.

24 Ahmet Kartal, a.g.dt, s. 374.

25 Ahmet Kartal, a.g.dt, s. 374-75.

26 Bu konuda geniş bilgi için bak. Adnan Karaismailoğlu, “Osmanlı Dönemi Türk Şiirinin İran Edebiyatı İle Münasebeti Üzerine Düşünceler”, Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Uluslararası Kongresi 7-9 Nisan 1999 Konya, Konya 2000, s. 607-14; Adnan Karaismailoğlu, “Selçuklu Devleti’nin Edebî Faaliyetlerdeki Etkinliği”, I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, 11-13 Ekim 2000, Selçuk Üniversitesi, Konya (Yayımlanmamış Tebliğ); Ahmet Kartal, “Farsça’da Türkçe Kelimeler ve Fars Edebiyatı’nda “Türk” Kavramı İle İlgili Unsurlar”, Bilig, Sayı: 11, Güz, Ankara 1999, ss. 31-54; Ahmet Kartal, “Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu Saraylarındaki Edebî Faaliyetler Üzerine Düşünceler”, Bilig, Sayı: 17, Bahar, Ankara 2001, ss. 55-70.

27 İbn Bîbî, a.g.e., C. I, s. 80-81.

28 Harun Tolasa, Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 72.

29 Ali Nihat Tarlan, Necâtî Beg Divanı, İstanbul 1997, s. 59.

30 Halil Ersoylu, Cem Sultan’ın Türkçe Divan’ı, Türk Dil Kurumu Yayınları: 543, Ankara 1989, s. 25.

31 Sabahattin Küçük, Bâkî dîvânı [Tenkitli Basım], Türk Dil Kurumu Yayınları: 601, Ankara 1994, s. 8-9.

32 Bu devrede kurulan beylikler ve onlar hakkında geniş bilgi için bak.: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, XIII. Dizi-Sa. 16a2, 4. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.

33 Zeynep Korkmaz, “Anadolu Beylikleri Devrinde Türk Dili ve Karamanoğlu Mehmet Bey”, Türk Dili Üzerine Araştırmalar, Birinci Cilt, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 629, Ankara 1995, s427.

34 Paul Wittek, Menteşe Beyliği, 13-15 inci Asırda Garbî Küçük Asya Tarihine Ait Tetkik, (Türkçeye Çeviren: O. Ş. Gökyay), Türk Tarih Kurumu Yayınlarından IV. Seri-No. 1, Ankara 1944, s. 115-16.

35 Beylikler dönemi Türk dili ve edebiyatı hakkında geniş bilgi için şu çalışmalara bakılabilir: Zeynep Korkmaz, “Anadolu Yazı Dilinin Tarihî Gelişmesinde Beylikler Devri Türkçesinin Yeri”, Türk Dili Üzerine Araştırmalar, Birinci Cilt, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 629, Ankara 1995, ss. 419-23; Zeynep Korkmaz, “Anadolu Beylikleri Devrinde Türk Dili ve Kara

manoğlu Mehmet Bey”, Türk Dili Üzerine Araştırmalar, Birinci Cilt, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 629, Ankara 1995, ss. 424-8.

36 Albert Hourani, Arap Halkları Tarihi, (Çeviren: Yavuz Alagon, Yayına Hazırlayan: Tanıl Bora), İletişim Yayınları: 428, Araştırma-İnceleme Dizisi: 65, İstanbul 1997, s. 119.

37 Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatı, Eski” Mad., C. 32, Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1982, s. 86.

38 Türk Dünyası El Kitabı, C. 3, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 121, Seri: 1, Sayı: A-23, İkinci Baskı, Ankara 1992, s. 111.

39 Kemâl Yavuz, “XIII-XVI. Asır Dil Yadigarlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri”, Türk Dünyası Araştırmaları, Sayı: 27, Aralık 1983, s. 10-14; Türk Dünyası El Kitabı, C. 3, s. 111.

40 Kemâl Yavuz, a.g.e, s. 14.

41 Türk Dünyası El Kitabı, C. 3, s. 111.

42 Bu yüzyılın başlarında Yıldırım Bâyezîd’in oğlu olan Emîr Süleyman’ın Türkçeye verdiği önem dikkat çekicidir. Türk diline kazandırılmasını istediği eserleri bizzat kendisi seçmiş; ayrıca yanındakilere Türk dili ile yazmalarını tavsiye etmiştir. Bak. Muhammed Nur Doğan, “XV. Yüz Yıl Anadolu-Osmanlı Edebiyatının Tekâmülüne Toplu Bir Bakış”, Türk Dünyası Araştırmaları, S. 56, Ekim-1988, s. 107.

43 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C. II, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TürkTarih Kurumu Yayınları, XIII. Dizi-Sa. 16a4, 5. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, s. 535.

44 Ramazan Şeşen, “Onbeşinci Yüzyılda Türkiye Tercümeler”, XI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, C. III, Ankara 1994, s. 899-919.

45 Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Çağ Yayınları, Cilt: 14, s. İstanbul 1993. Fatih Sultan Mehmed dönemi Türk dili ve edebiyatı hakkında geniş bilgi için şu çalışmalara bakınız: Mehmed Fuad Köprülüzâde, “Fâtih Devrinde Edebî Hayat”, Yeni Mecmua, Numara: 46, 30 Mayıs 1918, ss. 389-91; Alî Emîrî, “Mekteb-i İ’dâdîTalebe-i Sâbıkasından, Sâbık Köprülüzâde Fuad Bey’in Evvelâ 6949 Numaralı İkdâm Gazetesi’nde ve Sonra da 46 Sayılı Yeni Mecmua’da Neşreylediği-Fâtih Devrinde Edebî Hayat-Makalesi Hakkında Dördüncü Nushamızdan mâ-ba’d”, Târîh ve Edebiyât, Aded: 6, 31 Ağustos 1334, ss. 109-16; A.

İnan, “Fatih Devrinde Türkçe”, Türk Dili, Cilt: 2, Sayı: 20, 1 Mayıs 1953, Ankara, ss. 506-9; Agâh Sırrı Levend, “Fatih Devrinde Türk Dili ve Edebiyatı”, Türk Dili, Cilt: 2: Sayı: 20, Mayıs 1953, ss. 495-505; Gönül Tekin, “Fatih Devri Türk Edebiyatı”, İstanbul Armağanı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No: 17, İstanbul 1995, ss. 161-233.

46 Mustafa İsen, “Yürü Var Gel Araptan Ya Acemden”, Ötelerden Bir Ses, Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler, Akçağ Yayınları: 200, Kaynak Eserler: 34, Ankara 1997, s. 305-6.

47 Ramazan Şeşen, “İstanbul’un Fethine Kadar Osmanlılardaki İlmî Durum, İstanbul’un Fethi’nin Türk İlim ve Kültürüne Katkısı”, Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Uluslararası Kongresi 7-9 Nisan 1999 Konya, 2000, s. 242-43.

48 Gönül Tekin, a.g.e., s. 185-89.

49 Agâh Sırrı Levend, a.g.e., s. 497; Gönül Tekin, a.g.e., s. 184-85.

50 Gönül Tekin, a.g.e., s. 164.

51 Fâtih döneminde İstanbul’a gelen veya davet edilen ilim adamlarının bir kısmı Anadolu’da yetişmiş, bir kısmı da Mısır ve diğer İslâm memleketlerinin o asırda en maruf şehirlerinden gelmişlerdir. Fâtih bunları tanıyanların tavsiyelerine uyarak ve temas ettiklerinden memnun kalarak buraya gelmelerini ve kalmalarını istemiş ve onları maddî refaha kavuşturmuştur. Bu ilk gelenler arasında Mollâ Hüsrev ve Mollâ Zeyrek’ten başka Hocazade ve Mollâ Alâüddîn-i Tûsî vardı. Fâtih zamanında bu alimler iki şekilde görülür. Bir kısmı esasen yetişmiş hâlde bu genç hükümdarın yanında bulunmuştur. Meselâ Mollâ Hüsrev ve Mollâ Gürânî babalarının devrinden intikal etmiştir. Bir kısmı da henüz yetişmektedir;

ancak o devrin sonlarına doğru ilmî bir mevki ve payeye nail olmuşlardır ki, Mollâ Manisaoğlu Mehmed bunlardandır (Ünver, 1953: 6).

52 Meselâ, Fâtih Sultân Mehmed'in hazır bulunduğu bir ulema meclisinde vahdet-i vücûd felsefesi üzerine bir anlaşmazlık çıkmış ve zamanın kazaskeri, bu meseleyi ancak Mollâ Câmî'nin çözebileceğini söylemiştir. Fâtih Sultân Mehmed bu söz üzerine, Câmî'ye hediyeler göndererek bu meselenin çözülmesini ondan rica etmiştir. Bu rica üzerine Câmî Risâle fi'l-vücûd adlı eserini yazarak Fâtih'e göndermişse de, bu risale İstanbul'a varmadan sultan vefat etmiştir. Bak. Gönül Tekin, a.g.e., s. 163.

53 Mollâ Câmî'nin Fâtih Sultân Mehmed'e teşekkür için yazdığı mektup için bak. A. Süheyl Ünver, İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları, Fasikül: I, İstanbul 1947, s. 90-92.

54 Yaşar Yücel-Ali Sevim, Klâsik Dönemin Üç Hükümdarı, Fatih-Yavuz-Kanuni, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları VII. Dizi-Sa. 134, Ankara 1991, s. 93.

55 Alî Emîrî, Karaman Tarihi'nden naklen Fâtih Sultân Mehmed'in yanında 685 şairin bulunduğunu söylemektedir. Bak. Alî Emîrî, a.g.e., s. 109.

56 Mustafa İsen, "Klasik Şiirin Merkezi Olarak İstanbul", Bilig, Sayı: 13, Bahar, Ankara 2000, s. 3.

57 Bu konuda geniş bilgi için bak. Alî Emîrî, a.g.e., s. 111-13; Mustafa İsen, "Yürü Var Gel Araptan Ya Acemden", s. 313-14.

58 Reşid Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig I, Tıpkıçekimle Yapılmış İkinci Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları: 458, Ankara 1979, s. 28.

59 Ahmed Nizâmî Arûzi-yi Semerkandî, Çehâr Makâle, (be-Sa'y u İhtimâm u Tashîh: Allâme Muhammed-i Kazvînî), Tehrân 1368, s. 62.

60 Aynı düşünceleri destekler mahiyette olan görüşlere Râvendî tarafından Konya'da Keyhüsrev bin Kılıç Arslan'a ithaf ve takdim edilen Râhatu's-sudûr ve Âyetü's-sürûr (tlf. 599/1203'te başlamış, iki üç yıl sürmüştür) adlı eserde de rastlanmaktadır. Bu konuda bak. Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî; (1957), Râhat-üs-sudûr ve Âyet-üs-sürûr [Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti] I. Cilt, (Muhammed İkbal'in 1921'de G. M. S., H'de bastırdığı Farsça metinden Türkçeye çeviren Ahmed Ateş), Türk Tarih Kurumu Yayınlarından II. Seri, No. 14, Ankara 1957, s. 43, 60-61; Ahmet Kartal, "Türk Yazı Dilinin Gelişme Çağları", Türk Yurdu, Türkçeye Saygı Özel Sayısı, Cilt: 21, Sayı: 162-163, Şubat-Mart 2001, Ankara, s. 227.

61 Reşid Rahmeti Arat, a.g.e., s. 314.

62 Agâh Sırrı Levend, "Fatih Devrinde Türk Dili ve Edebiyatı", s. 497.

63 Büyük İslâm Tarihi, C. 14, s. 552.

64 Türk Dünyası El Kitabı, s. 131. Ayrıca Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır'dan getirdiği sanatkârlar hakkından bilgi için bak. Ertan Gökmen, "Yavuz Sultan Selim'in İran'dan ve Mısır'dan Getirdiği Sanatkarlar", Türk Kültürü, Sayı: 407, Mart 1997, ss. 15-23.

65 Mustafa İsen, "Yürü Var Gel Araptan Ya Acemden", s. 306.

66 M. Fuad Köprülü, "Türkler (III. Edebiyat) " mad., İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 12/II, İstanbul 1993, s. 551; Türk Dünyası El Kitabı, C. III, s. 135.

67 Büyük İslâm Ansiklopedisi, C. 14, s. 552; Türk Dünyası El Kitabı, C. III, s. 143.

68 Türk Dünyası El Kitabı, C. III, s. 143-44.

69 Mehmed Mecdî Efendi, Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri, Hadaiku'ş-kakaik, (Hzr. Abdülkadir Özcan), Çağrı Yayınları: 50, Tıpkı Basımlar: 3/2, İstanbul 1989, s. 381.

70 Alî Emîrî, “Türk Edebiyatı’nın İran Edebiyatı’ndaki Tesiri”, Târîh ve Edebiyât, Aded: 2, 30 Nisan 1334, s. 24.

71 Alî Emîrî, a.g.e., s. 24-27.

72 Alî Emîrî, a.g.e., s. 31-34.

73 Alî Emîrî, a.g.e., s. 34; Hoca Sadettin Efendi, Tâcü’t-tevârîh, (Hzr. İsmet Parmaksızoğlu), Cilt: IV, Kültür Bakanlığı Yayınları: 301, Başvuru Kitapları: 5, Eskişehir 1992, s. 363.

74 Alî Emîrî, a.g.e., s. 27.

75 Alî Emîrî Efendi, a.g.e., s. 27-28.

76 Alî Emîrî, a.g.e., s. 29.

77 Ahmet Kartal, “Klâsik Türk Edebiyatının İran Edebiyatı İle Münasebeti Üzerine Düşünceler”, Türk Yurdu [700. Yılında Osmanlı Özel Sayısı], Cilt: 19-20, Sayı: 148-149, Aralık 1999-Ocak 2000, Ankara, s. 258.

78 Yavuz Sultân Selîm’in Doğu (İran) siyaseti hakkında bilgi için bak. Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, İstanbul 1969, s. 31-100.

79 Ali Nihad Tarlan, Yavuz Sultan Selim, Türk Klasikleri Serisi: 8, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1946, s. 214.

80 Coşkun Ak, Muhibbî Divanı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 712, 1000 Temel Eser Dizisi: 129, Ankara 1987, s. 562.

81 Ramazan Şeşen, “İstanbul’un Fethine Kadar Osmanlılar’daki İlmî Durum, İstanbul’un Fethi’nin Türk İlim ve Kültürüne Katkısı”, s. 243.

82 Şeyh Fahruddîn İbrâhîm Hemedânî, Külliyât-i Dîvân [Kasâyid, Gazeliyyât, Terci‘iyyât, Terkîbât, Mukatte‘ât, Musellesât, ‘Uşşâk-nâme yâ Deh-nâme, Rubâ‘iyyât, Leme‘ât ve İstilâhât-i ‘İrfânî-yi ‘İrâkî], (Mukaddime: Sa‘îd Nefîsî), Tehrân 1373.

83 Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Mevlevi-yi Rûmî, Kulliyât-i Dîvân-i Şems-i Tebrîzî [be-inzimâm: Seyri der-Dîvân-i Şems be-kalem-i

Alî Deştî-Şerh-i Hâl-i Mevlevî be-kalem-i Bedîuzzamân Furûzanfer], Çâp-i sevvum, Tehrân 1345; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, Dîvân-ı Kebîr, 7 Cilt, Kültür Bakanlığı Yayınları: 1383-9, Klâsik Türk Eserleri: 17, Eskişehir 1992.

84 F. Nafiz Uzluk, Divanı Sultan Veled, Anadolu Selçukileri Gününde Mevlevi Bitikleri: 3, Uzluk Basımevi, Ankara 1941.

85 Mehmet Vanlıoğlu, Ulu Ârif Çelebi ve Dîvânının Tenkitli Metni, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Erzurum 1991, [Basılmamış Doktora Tezi].

86 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi FY 448; Süleymaniye Kütüphanesi, Kadı-zâde Kısmı, Nu. 395/2.

87 Kütühya Vahid Paşa Kütüphanesi, Nu. 1575; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi FY 171. Topkapı Sarayı, Revan Köşkü Kütüphanesi Nu. 894.

88 Tulga Ocak, Ahvâl ve Âsâr ve Tahlîl Eş’âr-i Dîvân-i Fârisi-yi Ahmed-i Dâ’î, Dânişgâh-i Tehrân 1352, [Basılmamış Doktora Tezi]; İsmail Hikmet Ertaylan, Ahmed-i Dâ’î, Hayatı ve Eserleri, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından, Türk Dili ve Edebiyatı Zümresi No: 518, İstanbul 1952, [Faksimile Metin], ss. 273-88.

89 İsmail Hikmet Ertaylan, Sultan Cem, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951; Abdurrahman Naci Tokmak, Şerh-i Hâl-i Sultân Cem ve Tahkîk ve Tahlîl-i Dîvân-ı Fârisi-yi Û, Tehrân 1976, [Basılmamış Doktora Tezi].

90 Ebrahim Farzan, Gulşen-i Saruhânî, Hayatı, Farsça Dîvânı ve Râz-nâme’si, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1980, [Basılmamış Doktora Tezi].

91 İsmail Hikmet Ertaylan,; (1949), Külliyyât-ı Dîvân-ı Mevlânâ Hâmidî, İstanbul fethinin beşyüzüncü yıldönümü münasebetiyle

yapılan İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınlarından; Seri: 3-Sayı: 2, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1949, ss. 57-530.

92 İsmail Hikmet Ertaylan, İlâhî Dîvânı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından, İstanbul 1960.

93 İsmail Hikmet Ertaylan, Külliyyât-ı Dîvân-ı Mevlânâ Kabûlî, İstanbul fethinin beşyüzüncü yıldönümü münasebetiyle yapılan İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınlarından; Seri: 3-Sayı: 1, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1948.

94 Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 409.

95 Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi Kısmı, Nu. 292, vr. 229b-281a; Fikret Sarısoy, Basîrî'nin Farsça Divanı, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2001 [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi].

96 Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 422.

97 Fâtih Kütüphanesi, Nu. 3866.

98 Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 439.

99 Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 444.

100 Coşkun Ak, Muhibbî'nin Farsça Divan'ı [Metin-Çeviri], Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Bursa 1995; Kasım Gelen, Kanunî Sultan Süleyman'ın Farsça Divan'ı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Fars Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul 1989 [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi].

101 Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 447.

102 Ahmet Kartal, a.g.e., s. 449.

103 Ali Nihad Tarlan, Yavuz Sultan Selim, Türk Klasikleri Serisi: 8, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1946.

104 Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 461.

105 Fuad M. Köprülü, “Anadolu Selçukluları Tarihi’nin Yerli Kaynakları”, Türk Tarih Kurumu Belleten, Cilt: VII, Sayı: 27, Temmuz 1943, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1943, s. 396-97.

106 Kâni’-i Tûsî, Kelîle ve Dimne-i Manzûm, (be-Tashîh: Magali Tudova), Bunyâd-i Ferheng-i Îrân, 1358.

107 Şeyh Fahruddîn İbrâhîm Hemedânî, Külliyât-i Dîvân [Kasâyid, Gazeliyyât, Terci‘iyyât, Terkîbât, Mukatte‘ât, Musellesât, ‘Uşşâk-nâme yâ Deh-nâme, Rubâ‘iyyât, Leme‘ât ve İstilâhât-i ‘İrfânî-yi ‘İrâkî], (Mukaddime: Sa‘îd Nefîsî), Tehrân 1373, ss. 297-357.

108 Fuad M. Köprülü, a.g.e., s. 459-521; Dâvud İbrâhimî “Enîsü’l-kulûb”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 11, İstanbul 1995, s. 242-43.

109 Mesnevi-yi Ma‘nevî, Te’lîf: Celâleddîn Muhammed bin Muhammed bin el-Huseyn el-Belhî er-Rûmî, (Hzr. Reynold A. Nicholson), Çâp-i Heftum, Si Cild, Tehrân 1370; Mesnevî, (Çeviren: Veled İzbudak, Gözden Geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı), Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları: 770, Şark-İslâm Klasikleri: 98, 6 Cilt, İstanbul 1988; Mevlânâ Calâleddîn-i Rûmî, Mesnevî (Faksimile Basım), Kültür Bakanlığı Yayınları: 1667, Türk Klasikleri Dizisi: 34, Ankara 1993.

110 Abdülbâki Gölpınarlı, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları”, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, Cilt: XI, Sayı: 1-4, İstanbul 1949-1950, ss. 181-203.

111 İbn Bîbî, a.g.e., C. I, s. 41-42.

112 Behâe’d-dîn Mevlânâ Celâle’d-dîn Muhammed bin Huseyn-i Belhî, Veled-nâme [Mesnevi-yi Veledî], (Bâ-Tashîh u Mukaddime: Celâl Humâî), Tehran 1315; Abdülbâki Gölpınarlı, Sultan Veled, İbtidâ-nâme, Konya Turizm Derneği Yayını, Güven Matbaası, Ankara 1976.

113 Veyis Değirmençay, Sultan Veled ve Rebabnâme, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları

Anabilim Dalı, Erzurum 1996 [Basılmamış Doktora Tezi].

114 İstanbul Üniversite Kütüphanesi FY 1009 (=Halis Efendi 1905); FY 1009 (=Halis Efendi 3292; Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Kitaplığı Nu. 2122/3; 2123; 2124; 2127; 2128/3.

115 Fuad M. Köprülü, a.g.e., s. 396, 399-401.

116 İ. Hikmet Ertaylan, “Yûsufî-i Meddâh Yeni İki Varaka ve Gülşah Nüshası-Hâmûş-nâme, Dâsitân-ı İblîs-i ‘Aleyhi’l-la’ne ve Maktel-i Huseyn”, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 1, İstanbul 1946, ss. 105-21.

117 Saadettin Kocatürk, Gülşehrî ve Feleknâme, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 511, 1000 Temel Eser Dizisi: 90, Ankara 1982; Saadettin Kocatürk, Gülşehrî ve Felek-nâme [İnceleme ve Metin], A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, No: 347, Ankara 1984.

118 Ebrahim Farzan, Gulşen-i Saruhânî, Hayatı, Farsça Dîvânı ve Râz-nâme’si, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1980 [Basılmamış Doktora Tezi].

119 İsmail Hikmet Ertaylan, Külliyyât-ı Dîvân-ı Mevlânâ Hâmidî, İstanbul fethinin beşyüzüncü yıldönümü münasebetiyle yapılan İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınlarından; Seri: 3-Sayı: 2, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1949, ss. 3-56.

120 Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 268.

121 Robert Anhegger, “Fâtih Devrinde Yazılmış Farsça Manzum Bir Eser: Mu’âlî’nin Hünkârnâme’si”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi 1949-1950, Cilt: 1, Sayı: 1-2, İstanbul 1950, ss. 145-66.

122 Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 408.

123 Osmanlılar hakkında tam bir Farsça şehnâme yazan şair Ârifî’dir. Beş cilt olarak planlanan eser son derece güzel minyatürlerle süslenmiştir. Şehnâme-i Âl-i Osmân’ın I. cildi peygamberlere, II. cildi İslâmiyetin

doğuşuna, III. cildi eski Türk devletleri ve Selçuklular'a, IV. cildi Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna, V. cildi ise Kânûnî döneminin bir kısmına (1520-1555) ayrılmıştır. Bunlardan günümüze I ve V. ciltlerin tamamı, diğerlerinden sadece son bölümü eksik IV. İle II. ciltten birkaç minyatür gelebilmiş, III. Cilt ise bütünüyle kaybolmuştur. 60. 000 beyit tuttuğundan söz edilen Şehnâme'nin en büyük bölümünü (yaklaşık 36. 000 beyit) "Süleymânnâme" adını taşıyan V. cilt oluşturmaktadır. Eser, on beş satırlık dört sütun halinde güzel bir nestalikle yazılmış ve altmış dokuz minyatürle süslenmiştir. Eser Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, Nu. 1517'de bulunmaktadır. Bak. Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 410.

124 Abdüsselam Bilgen, Adâ'î-yi Şîrâzî ve Selîm-nâmesi [Araştırma, Metin ve Çeviri], Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı (Fars Dili ve Edebiyatı), Ankara 1987 [Basılmamış Doktora Tezi].

125 Huseyn Nahcivânî, "Nufûz-i Zebân u Edebiyyât-i Fârisî der-Turkiye Dovre-i Âl-i Osmân", Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât-i Tebrîz, Şumâre-i Devvum, Sâl-i Çihârdehum, Tebrîz 1341, ss. 176-91; Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 423-24.

126 Süleymâniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Kısmı, Nu. 764; Manisa İl Halk Kütüphanesi Muradiye Kitapları Nu. 1346.

127 Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kısmı, Nu. 3830; Manisa İl Halk Kütüphanesi Muradiye Kitapları Nu. 2715.

128 Bayezit Devlet Kütüphanesi, Nu. 3588.

129 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Farsça Yazmalar Bölümü Nu. 823; Süleymaniye Kütüphanesi, Lâlâ İsmail Kısmı Nu. 30.

130 Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nu. 3383.

131 Nuri Şimşekler, Şâhidî İbrâhîm Dede’nin Gülşen-i Esrâr’ı [Tenkitli Metin-Tahlil], Selçuk Üniversitesi, Soyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Konya 1998 [Basılmamış Doktora Tezi].

132 Sultan Veled, Bahâeddin, Şerh-i Aşk-nâme-i Hazret-i Bahâeddin Veled, (Şârihi: Hâlid), Mihran Matbaası, İstanbul 1305.

133 Süleymaniye Kütüphanesi, Kadı-zâde Mehmed efendi Kısmı, Nu. 415; Mehmet Kanar, Fehmî ve Şebisterî’den Şem ve Pervane, İnsan Yayınları: 106, İrfan Dizisi: 1, İstanbul 1995.

134 Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nu. 4337; Ahmed Ateş, İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I [Üniversite ve Nuruosmaniye Kütüphaneleri], Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1968, s. 471-72.

135 Adnan Karaismailoğlu, “Gecikmiş Bir Tenkit: Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı Kitabı”, Yedi İklim, Sayı: 137, İstanbul 2001, s. 55-56.

136 Doktora tez çalışmamızda, XI-XVI. asırlarda Anadolu’da Farsça şiir söyleyen şairlerin sayısını “XI-XIII. asırlarda 20”, “XIV. asırda 10”, “XV. asırda 40”, “XVI. asır 152” olmak üzere toplam 222 olarak tespit etmiştik. Daha sonraki araştırmalarımız neticesinde bu sayı “XI-XIII. asırlarda 33”, “XIV. asır 24”, “XV. asır 49”, “XVI. asır 196” olmak üzere 302’ye çıkmıştır. Bu listeye sadece kaynaklarda “Farsça şiir söylediği belirtilenler” ile “Farsça şiirlerinden örnek verenler” alınmıştır.

137 Bu tabloda yer alan ve sayfa numaraları verilen şairler doktora tezimizde yer almaktadır. Bu sayfa numaraları ise doktora tezimizden verilmiştir. Bak. Ahmet Kartal, Osmanlı Medeniyetini Besleyen Kültür Merkezleri (XI. Asırdan XVI. Asrın Sonuna Kadar Türk Edebiyatı ve Fars Edebiyatının Münasebetleri), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Ankara 1999 [Basılmamış Doktora Tezi]. ve doktora tezimizde geçen şairlerin geçtiğişairlerden doktora tezimizde geçenlerin geçtiği.

138 Muhammed Emîn Riyâhî, a.g.e., s. 136-37.

139 Ahmed Ateş, a.g.e., s. 105-7.

140 İbn Bîbî, a.g.e.

141 M. Fuad Köprülü, “Anadolu Selçukluları Tarihi’nin Yerli Kaynakları”, s. 459-521; Dâvud İbrâhimî, a. g. an. m, s. 242-43.

142 Muhammed Emîn Riyâhî, a.g.e., s. 93-96.

143 Muhammed Emîn Riyâhî, a.g.e., s. 114.

144 Muhammed Emîn Riyâhî, a.g.e., s. 137.

145 İlhâme Miftâh-Velî Vehhâb, Nigâhî be-Revend-i Nufûz ve Gosteriş-i Zebân ve Edeb-i Fârsî der-Turkiye, Tehrân 1374, s. 65-66.

146 Muhammed Emîn Riyâhî, a.g.e., s. 114.

147 Muhammed Emîn Riyâhî, a.g.e., s. 119-20).

148 Sadeddin Nüzhet-Mehmed Ferîd, Konya Vilâyeti Halkiyyât ve Harsiyyâtı, Vilâyet Matbaası, Konya 1926, s. 89-93.

149 Muhammed Deyhîm, Tezkire-i Şu’arâ-yi Âzerbaycan-Târîh-i Zindegî ve Âsâr-, C. I, Tebrîz 1367, s. 335-37.

150 Nail Tuman, Tuhfe-i Nâ’ilî, Millî Eğitim Bakanlığı Yayımlar Dairesi Başkanlığı Kütüphanesi No. B. 870’den Ofset Baskı, [2 Cilt], C. II, s. 533; Esrâr Dede, Tezkire-i Şu’arâ-yı Mevleviyye, (Hzr. İlhan Genç), Ankara 2000, s. 29-30.

151 Ahmed Ateş, a.g.e., s. 317-18.

152 Azîz b. Erdeşir-i Esterâbâdî, Bezm u Rezm (Çeviren: Mürsel Öztürk), Kültür Bakanlığı Yayınları: 1203, Kültür Eserler Dizisi: 153, Ankara 1990.

153 Nail Tuman, C. I, s. 92; Esrâr Dede, a.g.e., s. 56-57.

154 Nail Tuman, C. I, s. 94; Esrâr Dede, a.g.e., s. 51-56.

155 Esrâr Dede, a.g.e., s. 96-105.

156 Nail Tuman, C. I, s. 274; Esrâr Dede, a.g.e., s. 189-90.

157 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 627; Sadeddin Nüzhet-, a.g.e., s. 7.

158 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 812; Esrâr Dede, a.g.e., s. 432-34.

159 Nail Tuman, a.g.e., C. I, s. 250; Esrâr Dede, a.g.e., s. 137-40.

160 Ahmed Ateş, a.g.e., s. 207-9.

161 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis, (be-Sa'y u İhtimâm: Ali Asgar Hikmet), Tahrân 1323, s. 338; Emîn Ahmed-i Râzî, Heft-iklîm, (Bâ-tashîh u ta'lîk-ı Cevâd Fâzıl), Cild-i sevvum, Kitâb-furûşi-yi Alî Ekber-i İlmî ve Kitâb-furûşi-yi Edebiyye, Tehrân trhs., s. 159-60.

162 Fuad M. Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları", s. 399-401.

163 Nail Tuman, a.g.e., C. I, s. 392; Esrâr Dede, a.g.e., s. 223-24.

164 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 601; Esrâr Dede, a.g.e., s. 332-35.

165 Mehmed Mecdî Efendi, a.g.e., s. 185-87; Mustafa Çiçekler, Ali b. Mecdüddîn eş-Şahrûdî "Musannifek", Tuhfetü'l-vüzerâ [İnceleme-Metin], İstanbul 1999; Mehmed Şa'bânzâde, Tercüme-i Tuhfe-i Mahmûd-ı Muhteşem, İstanbul 1285.

166 A. Süheyl Ünver, a.g.e., s. 113-15.

167 Nail Tuman, a.g.e., C. I, s. 157; Esrâr Dede, a.g.e., s. 1106-8.

168 Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, Cilt: I-II, İstanbul 1947, s. 216-17; Hatice Aynur, 15. YY Şairi Çâkerî ve Dîvân'ı İnceleme-Tenkitli Metin, İstanbul 1999.

169 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 750; Esrâr Dede, a.g.e., s. 419-21.

170 Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1972, s. 13-14.

171 Mustafa Özkan, Mahmûd b. Kâdî-i Manyâs, Gülistân Tercümesi[Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük], Atatürk Kültür, Dil ve Tarih

Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları: 562, Ankara 1993, s. 3-6.

172 Mine Mengi, Mesîhî Dîvânı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını-Sayı: 80, Divanlar Dizisi: 1, Ankara 1995; Âşık Çelebi Meşa'irü'ş-şu'ara [İnceleme-Tenkitli Metin], C. 2, (Hzr. Filiz Kılıç), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara 1994 [Basılmamış Doktora Tezi], s. 423.

173 A. Süheyl Ünver, a.g.e., s. 97-101.

174 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 640; Esrâr Dede, a.g.e., s. 339-41.

175 Adlî, Türkçe Dîvân, Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Nu. 277 [Millî Kütüphane, M. F. A. (D) 167], 37b-39a; İbrahim Alâettin Gövsa, Türk Meşhurları Ansiklopedisi, Yedigün Neşriyatı, trhs., s. 65-66.

176 Ahmet Kartal, (1999a), "Sâdıki-i Kitâbdâr'ın Mecma'u'l-havâs İsimli Tezkiresi ve Onda Yer Alan Anadolulu Şairler", Türk Kültürü, Sayı: 440, Yıl: XXXVII, Aralık, Ankara 1999, s49-50.

177 Süheyl Ünver, Hattat Ahmed Karahisârî, Afyon Turizm Derneği Yayınları, İstanbul 1964; Cunbur, Müjgan; (1982), Âlî Hattatların ve Kitap Sanatçılarının Destanları [Menakıb-ı Hünerverân], Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 499, 1000 Temel Eser Dizisi: 86, Ankara 1982, s. 52, 54, 128; Ali Alparslan, Ünlü Türk Hattatları, Kültür Bakanlığı Yayınları: 1390, Türk Büyükleri Dizisi: 143, Ankara 1992, s. 49-63.

178 Sâm Mîrzâ Safevî, Tezkire-i Tuhfe-i Sâmî, (Tashîh u Mukaddime ez: Ruknuddîn Humâyûnferruh), Tehrân 1346, s. 209-11.

179 Atâ (2000), Tuhfetü'l-uşşâk (Uşşâk-nâme) [İnceleme-Metin-Dizin], (Hzr. Seyfullah Türkmen), Kırıkkale Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2000 [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi].

180 Ahmet Kartal, a.g.dt., s. 421; Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 364-66; Abdüsselâm Bilgen, a.g.dt.; Ahmet Kartal, "Ali Şîr Nevâî'nin

Mecâlisü’n-nefâis İsimli Tezkiresi ve XVI. Asırda Yapılan Farsça İki Tercümesi”, Bilig, Sayı: 13, Bahar, Ankara 2000, s. 34.

181 Muhammed Deyhîm, Tezkire-i Şu’arâ-yi Âzerbaycan-Târîh-i Zindegî ve Âsâr-, Cild-i evvel, Tebrîz 1367, s. 16-18; Sâdikî-i Kitâbdâr, Tezkire-i Mecma’u’l-Havâs be-Zebân-i Turki-yi Çagatay, (Tercume-i Ân be-Zebân-i Fârisî be-Hâme-i Abdurresûl Hayyâmpûr), Tebrîz 1327, s. 22-23; Muhammed Ali Terbiyet, Dânişmendân-i Âzerbaycan, Çâp-i Evvel, Tehrân 1314, s. 50-51.

182 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 406-7; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 36; Doktor A. Hayyâmpûr, Ferheng-i Suhenverân, Cild-i evvel, Çâp-hâne-i Fecr-i İslâm, Çâp-i Evvel, Tehrân 1368, s. 98.

183 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 391-92; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. II, s. 690; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 35.

184 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 761-62; Esrâr Dede, a.g.e., s. 410-13.

185 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 762-63; Esrâr Dede, a.g.e., s. 435-38.

186 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 404-5; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. II, s. 698; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 36.

187 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 393; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. II, s. 687; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 35-6; Mehdî-i Beyânî, Ahvâl u Âsâr-ı Hoş-nuvîsân, Çihâr Cild, İntişârât-i İlmî, Çâp-i Devvum, Tehrân 1363, s. 564.

188 Cemâl Kurnaz, Türkiye-Orta Asya Edebî İlişkileri, Akçağ Yayınları: 289, Kaynak Eserler: 75, Ankara 1999, s. 108.

189 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 867, Esrâr Dede, a.g.e., s. 448-54.

190 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 381; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 35.

191 Hasan Çelebi, Kınalı-zade; (1989), Tezkiretü’ş-şuarâ, (Hzr. İbrahim Kutluk), C. I, 2. Baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, XVIII. Dizi-Sa. 41, Ankara 1989, s. 112, 279-80.

192 Mehmed Mecdî Efendi, a.g.e., s. 503-4.

193 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 377-78; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. I, s. 307; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 35.

194 Nail Tuman, a.g.e., C. I, s. 249; Esrâr Dede, a.g.e., s. 140-46.

195 Mehmed Mecdî Efendi, a.g.e., s. 416.

196 Muhammed Emîn Riyâhî, a.g.e., s. 154-55.

197 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 73, 248; Alî Şîr Nevâî, Mecâlisü’n-nefâis, (Tayörlovçi: Suyima Ganieva-Mesul Muharrir: Vohid Zohidov), Özbekistan SSR Fahlar Akademisi, Taşkent 1961, s. 106.

198 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 392; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. II, s. 660; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 35.

199 Mehmed Mecdî Efendi, a.g.e., s. 184; Muammer Dizer, Ali Kuşçu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 913, Türk Büyükleri Dizisi: 80, Ankara 1988, s. 33-34.

200 Muhammed Alî Terbiyet, a.g.e., s. 392-93.

201 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 400; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. II, s. 831; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 36.

202 Muhammed Deyhîm, a.g.e., C. II, s. 596; Muhammed Alî Terbiyet, a.g.e., s. 347; Mehdî-i Beyânî, a.g.e., C. III-IV, s. 905; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. II, s. 849.

203 Mehmed Mecdî Efendi, a.g.e., s. 421.

204 Sâm Mîrzâ Safevî, a.g.e., s. 319.

205 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 558; Esrâr Dede, a.g.e., s. 288-90.

206 Ahmed Ateş, a.g.e., s. 504-5.

207 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 67, 241; Alî Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis, s. 102; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. I, s. 437.

208 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 118, 289; Alî Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis, s. 186; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. I, s. 437.

209 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 381; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. I, s. 443-44; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 35.

210 Sehî Bey, Türkçe Dîvân, Paris, Biblioteque Nationale, Suppl. 360; Günay Kut, "Sehi Divanı", Çeviren, Yıl: VI, Sayı: 20, Aralık, 1978, ss. 23-43; Ömer Faruk Akün, "Sehi Bey" mad., İslâm Ansiklopedisi, Cilt: 10, İstanbul 1980, ss. 316-20.

211 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 97, 273; Alî Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis, s. 151-52; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. I, s. 262.

212 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 127-28, 315-16; Alî Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâis, s. 203-4.

213 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 370-7; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 35.

214 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 523; Esrâr Dede, a.g.e., s. 263-64.

215 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 366-69; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. II, s. 620; Ahmet Kartal, a.g.e., s. 35; Muhammed Alî Terbiyet, a.g.e., s. 266-67; Muhammed Deyhîm, a.g.e., C. I, s. 537-39.

216 Mîr Nizâmeddîn Alî Şîr Nevâî, a.g.e., s. 389; Doktor A. Hayyâmpûr, a.g.e., C. II, s. 687.

217 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 1133; Esrâr Dede, a.g.e., s. 521-22.

218 Nail Tuman, a.g.e., C. II, s. 1127; Esrâr Dede, a.g.e., s. 530.

219 Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu, Cilt: I-II, İstanbul 1947, s. 113-14.

220 Bu tabloya doğum yerleri belli olan şairler alınmıştır.

221 Klâsik Türk edebiyatının oluşup gelişmesinde tasavvuf erbabının önemli bir yere sahip olduğu malumdur. Bu durumu örneğin Kıbrıs'ta oluşan ve gelişen Klâsik edebiyatta görmek mümkündür. Nitekim tüm şairler arasında %3. 7 lik bir oranla temsil edilen tasavvuf erbabı, Kıbrıs'ta neredeyse %50 lik bir orana ulaşmaktadır. Bunda kuşkusuz mevlevîliğin büyük etkisi söz konusudur. Türk edebiyatı ile birlikte bütün güzel sanatlara büyük katkılar sağlayan mevlevîlik, şairler tarafından da en çok tercih edilen tarikat olmakla birlikte (%68) Kıbrıs'ta durum biraz daha farklıdır ve burada klasik şiir neredeyse mevlevîlikle başladı dense bu ifade abartı sayılmamalıdır. Kıbrıs'ta ilk mevlevihane fethi takiben 1607 yılında kurulmuş, Siyâhî Dede ile dergâh ilk mevlevî şairi yetiştirmiştir. Bu yakın alakada Konya ile Kıbrıs arasında coğrafî yakınlık da rol oynamış olmalıdır. Bak. Mustafa İsen, "Osmanlı Kültür Coğrafyası İçinde Kıbrıs'ın Yeri ve Kıbrıslı Divan Şairleri", Üçüncü Uluslar arası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi, 13-17 Kasım 2000, (Yayıma Hazırlayan: İsmail Bozkurt), Gazimagusa, s. 160.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerinin Edebî Faaliyetleri / Doç. Dr. Muhsin Macit [s.696-701]

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri hakkında bugüne kadar yapılan çalışmalar daha ziyade siyasî tarihle sınırlandırılmış, kültür ve sanat hayatına dair, yeri geldikçe değinilen hususların dışında, ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Bilim ve kültür hayatıyla ilgili olarak İ. Hakkı Uzunçarşılı'nın Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri adlı eserinde oldukça muhtasar bilgi vardır.1 John E. Woods'un Türkçe'ye 300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular, adı ile çevrilen eserinde devrin kültür ve sanat hayatına dair tahlillere girişmiştir öte yandan, Faruk Sümer, "Akkoyunlular devrindeki kültür hayatı hiç incelenmemiştir", diyerek bu alanda çalışma yapılmasının gereğine işaret etmiştir.2 Bu tespit, Karakoyunlular için de geçerlidir. Hatta Karakoyunluların sanat ve kültür hayatlarına dair çalışmalar yok denecek kadar azdır. Karakoyunlu Türkmenlerinin siyasî tarihi, başlangıçtan Cihânşâh'a kadar, Faruk Sümer tarafından yazılmıştır.3 Faruk Sümer'in iki cilt olarak tasarladığı halde ikincisini yazmaya muvaffak olamadığı Karakoyunlular hakkında bilinenler, bugün bile onun verdiği bilgilerle sınırlıdır. Faruk Sümer'in ikinci ciltte ele almayı tasarladığı Cihânşâh dönemiyle ilgili en önemli kaynak ise Mükrimin Halil Yınanç'ın İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "Cihânşâh" maddesidir.4

Bilindiği üzere Karakoyunlu Devleti, Celâyirlilerin egemenliğinde bulunan Van Gölü'nün kuzeyindeki Erciş'te Bayram Hoca'nın önderliğinde siyasî bir teşekkül olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Akkoyunlular ise Tur Ali Bey öncülüğünde ilk akınlarını yaparak 1340 yılından itibaren

Türk tarihinde yerlerini almışlardır. Karakoyunluların egemenliğine Akkoyunlular son vermiş, onları da Safevîler tarih sahnesinden silmişlerdir. Aşağı yukarı XIV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın ilk yarısına kadar İran, Irak, Azerbaycan ve Türkiye'nin doğusunda bu Türkmen devletleri hâkimiyetlerini sürdürmüşlerdir. Böylece bir buçuk asırdan daha fazla devam etmiş olan Moğol egemenliğine fiilen son vermek suretiyle bu coğrafyada Türkmen nüfuzunu yeniden tesis etmişlerdir.

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri devlet teşkilatlarında ve yönetim tarzlarında olduğu gibi kültür ve sanat hayatı açısından da büyük ölçüde Celâyirlilerin mirasını devralmışlardır. Celâyirli hükümdarları sanat ve ilim erbabını himaye etmekle kalmamış, aynı zamanda kendileri de eserleriyle bu faaliyetlere katılmışlardır. Özellikle Celâyirli Ahmed'in büyük bir şair, hattat ve musikişinas olduğu bilinmektedir. Hatta Celeyirli Ahmet Türk musiki tarihinin en önemli isimlerinden Meragalı Abdülkadir'in (ö.1435) hocasıdır. Abdülkadir, hocası Celâyirli Ahmed'den bahsederken onun edvâr ilmini iyi bildiğini, telli sazları çaldığını, çok iyi besteler yaptığını ve Safiyüddin Urmevî'nin (ö.1294) Kitâbü'l-edvâr ve Şerefiyye adlı Arapça eserlerini kendisine okuttuğunu nakleder.5 Abdülkadir, sanat hayatının en parlak yıllarını, yakın ilgisini gördüğü Sultan Ahmed'in sarayında geçirmiştir.6 Musikide üstad olduğu kaynaklarda ifade edilen Celâyirli Ahmed'in, Farsça mürettep bir divânı vardır. Ayrıca Mecmuatü'n-nezâir'de yer alan 'eylemez' redifli Türkçe bir gazeli bilinmektedir.7 İlk defa Köprülü'nün yayınladığı bu gazel, Mustafa Canpolat tarafından yayına hazırlanan Mecmu'atü'n-nezâir'in dışında Câmi'ü'n-nezâir ve Mecma'u'n-nezâir'de de yer almaktadır.8 Celâyirli Ahmed'in şiirleri ve

Maragalı Abdülkadir'in müzikolojiyle ilgili eserleri, daha sonra Karakoyunluların hâkimiyetine giren coğrafyada güzel sanatların ne ölçüde

geliştiğini gösteren önemli kaynaklardır.

Karakoyunlular dönemi sanat hayatına dair müstakil çalışmalar yapılmamış olmasına rağmen siyasî tarih kapsamındaki araştırmalarda Cihânşâh ve onun oğlu Pir

Budak'ın sanatkârları himaye ettiklerine ve şiir söylediklerine işaret edilmiştir.9 Fatih devri şairlerinden Ahmed Paşa'nın bir beytinde de Cihânşâh'ın patronaj konumuna atıf yapıldığına göre onun hâmilik vasfının Osmanlı şairlerince bilindiği anlaşılmaktadır.

Gonca gibi câmesin çâk ide çün bülbül gibi

Okıya şi'rüm cihân-şâhun gazel-hânı dürüst10 G.21/9

Cihânşâh ve dönemini siyasî tarih araştırmalarının dışında ele alan tek çalışma V. Minorsky'ye aittir; onun makalesi de ehl-i hak mezhebi hakkındaki çalışmaları çerçevesinde Hakîkî mahlasıyla şiirler yazan Cihânşâh'ın British Library'de bulunan divânının yazma nüshasıyla sınırlı kalmıştır.11 Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenlerinden bugün bize ulaşan yazılı kaynakların sayısı az, mevcut olanlar ise genellikle Farsça'dır. Mevcut kaynaklar da büyük ölçüde daha mütecânis bir yapı arz eden Safevî tarihini araştıran bilim adamlarınca değerlendirilmiş, her iki Türkmen devletinin siyasî faaliyetleri Safevîlere bıraktıkları miras çerçevesinde ele alınmıştır.12

Karakoyunlular dönemi kültür hayatıyla ilgili ipuçları içeren biyografi kitaplarına dayalı ayrıntılı çalışmaların yapılmamış olması, konuyla ilgili pek çok hususun hâlâ kırık dökük anekdotlar şeklinde naklinden ibaret kalmasına sebep olmuştur. Öyle ki Karakoyunlu hükümdarlarının tarih sahnesine çıktıkları Erciş ve başkentleri olan Tebriz'de inşâ ettirdikleri yapılarla ilgili olarak bize ulaşan bilgiler bile büyük ölçüde yazılı metinlerdeki anlatılarla sınırlıdır. Karakoyunlulara ait olduğu sanılan ve günümüze kadar varlığını sürdüren bazı mimarî yapılar hakkında ise bir

takım soru işaretleri mevcuttur. Meselâ son yıllara kadar Karakoyunlular dönemine ait olduğu sanılan Van Ulu Cami'nin Ermenşahlara ait olduğu artık kesinlik kazanmıştır.13 Aynı şekilde Cihânşâh'ın babası Kara Yusuf, 1420 yılında Tebriz'in kuzey-doğusundaki Ucan'da öldüğünde cesedinin Erciş'e getirilerek defnedildiği kaynaklarda anlatıldığı halde bugüne kadar Kara Yusuf'un mezarının bulunduğu yer tam olarak tespit edilememiştir. Erciş'te Zortul Köyü yakınlarındaki 'anonim kümbet'in Kara Yusuf'a ait olduğu sanılmaktadır.14

Kitabelerinden ve tarihî kayıtlardan Karakoyunlular dönemine ait olduğu tespit edilen ve ülkemiz sınırları içerisinde bulunun en önemli mimarî yapı, Van istikametinden Erciş'e girişte, yolun solunda kalan Kadempaşa Hatun Kümbeti'dir. Bu kümbet, 863/1458 yılında Celâyirli emirlerinden Devlet Yâr oğlu Rüstem tarafından Kara Yusuf'un hanımı Kadempaşa Hatun ve oğulları için yaptırılmıştır. Hem bu kümbette hem de yukarıda sözü edilen anonim kümbette mezar kalıntısı mevcut değildir.15 Karakoyunlu Cihanşâh'ın Tebriz'deki hayratına dair vakfiye sûretleri günümüze kadar ulaştığı halde (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 3340) Tebriz'deki mimarî yapılardan sadece Muzafferiye Külliyesinden geriye kalan Gökmescid varlığını muhafaza edebilmiştir.16 Zamanın ve insanların yaptığı tahribat pek çok eserin yok olmasına sebep olmuştur. Sözgelimi Uzun Hasan'ın, Tebriz'de yaptırdığı mimarî yapılar Safevîler tarafından özellikle tahrip edilmiştir. Öyle ki 1514 yılında Tebriz'e giren Osmanlılar, Uzun Hasan Beyin yaptırdığı camii bile harap bir halde bulmuşlardır.17 Bütün bu tahribata rağmen yine de Akkoyunlular döneminden kalan mimarî yapılar Karakoyunlulardan kalanlardan çok fazladır.18

Karakoyunlular devrinde nakış ve cilt sanatının özellikle Pir Budak'ın himayesinde geliştiği bilinmektedir. Pir Budak babasının çağrısı üzerine,

1458 yılında Herat'a gittiğinde orada bulunan şair ve nakkaşlardan Kemâleddin Bînâî ve onun babasının da içinde bulunduğu bir grup sanatkârı beraberinde götürmüştür.19 Sanatkârları koruduğu, kaynaklarda değişik vesilelerle ifade edilen Pir Budak, nakkaşları da sarayında himaye etmiştir. Onun himayesinde yapılan ve zamanımıza ulaşan minyatürlü yazmaların bir kısmı 1454'ü izleyen yıllarda Şiraz'da, bir kısmı da 1462'den sonra Bağdat'ta tamamlanmıştır.20 Karakoyunlu Cihânşâh ve Pir Budak ile Akkoyunlu Halil ve Yakup'un himayelerinde gelişen nakış üslûbu, XV. yüzyıl sonlarında Akkoyunlu himayesi altında yüksek bir özgünlük düzeyine ve gelişkinliğine ulaşmış; Herat'taki ünlü Timurî ekolle rekabet eder hale gelmiştir.21 Bu Türkmen üslûbu, daha sonra Safevî atölyelerinde yapılan eserlerde değişerek devam etmiştir.

Mimarî ve nakış sanatında olduğu gibi şiir sanatıyla ilgili eserler bakımından da Karakoyunlular döneminden bize ulaşan eserlerin sayısı Akkoyunlular döneminden kalanlardan çok daha azdır. Karakoyunlu hanedanı içinde eseriyle bize kadar ulaşan tek isim Cihânşâh'tır. Hakîkî mahlasıyla yazdığı Türkçe ve Farsça şiirleri bir divânda toplanmıştır.22 Cihânşâh'ın oğlu Pir Budak da şairdir. Babası tarafından öldürülen bu talihsiz şehzâdenin şairliğine dair bilgi veren Heratlı Fahri, "onun çevresinde çok yetenekli insanlar vardı ve kendisi de çok güzel şiirler yazardı", dedikten sonra örnek olmak üzere şu Farsça beyti nakleder:

Nâmem Budağ vü bende-i bâ-dâğ-ı Haydarem
Fâriğ zi-tâc-ı Hüsrev ü taht-ı Sikenderem
[Adım Budak ve ben Haydar'ın yaralı kölesiyim.
Hüsrev'in tacı ve İskender'in tahtı bana gerekmez].23

Kaynaklarda Cihânşâh'ın oğlu Pir Budak'a yazdığı mesnevi şeklindeki bir mektubu ve Pir Budak'ın cevap olarak yazdığı iddia edilen bir mesnevi nakledilir.24 Cihânşâh'ın yazdığı iddia edilen mesnevi şeklindeki bu şiir,

divânının bilinen yazma nüshalarında mevcut değildir. Cihânşâh Divânı'nın Bakü neşrinin girişinde, Pir Budak tarafından yazıldığı ve dillerde dolaştığı iddia edilen şu Türkçe beyit yer almaktadır ki başka hiç

bir kaynakta görmediğimiz bu mısraların Pir Budak'a aidiyeti şüphelidir:

İstemirem hayvâsını nârını

Koy desinler Pir Budağın bağı var25

Cihânşâh hakkında çok menfi ifadeler kullanan ve Cihânşâh'la oğlu Pir Budak arasında cereyan eden olayları değerlendiren Devletşâh, Pir Budak hakkında övücü sıfatlar kullanır.26 Pir Budak'ın şairliği hakkında en derli toplu bilgiyi ise kaynaklardaki verileri değerlendiren Kurbanov verir. Onun, Heratlı Fahri ve Devletşâh'ın tezkirelerine dayanarak verdiği bilgiler, Pir Budak'ın Türkçe şiir yazdığına dair herhangi bir tespiti ihtiva etmemektedir.27

Karakoyunlu hanedanı içinde Cihânşâh ve oğlu Pir Budak'tan başka İskender'in iki kızının; Ârâyiş ve Şâh Sarây'ın da şair olduklarına dair kaynaklarda bilgiler vardır.28

Akkoyunlu döneminde yazılan Türkçe edebî eserlerden elimize ulaşanların sayısının Karakoyunlular dönemine oranla daha fazla olduğunu daha önce belirtmiştik. Akkoyunlu döneminde yetişen şairler söz konusu olduğunda Tebrizli Ahmedî, Hidâyet Bey, Kişverî, Habibî, Tebrizli Hatayî gibi şairler ve Dede Ömer Rûşenî, İbrahim Gülşenî gibi sûfiler ve onların eserleri bir çırpıda sayılabilir. Kaynaklarda adına rastlanmadığı halde şiirleri bize ulaşan ve Yakup Bey zamanında yaşadığı anlaşılan Edhemî29 gibi şairlerin bulunabileceğini dikkate alırsak Akkoyunlu beylerinin muhitinde Türkçe eser veren şairlerin sayısının artacağı kolaylıkla tahmin edilebilir. Yakup Beyin himayesinde eser veren Türk şairleri ile Baba Figanî, Ehlî-i Şirazî ve Mollâ Câmî gibi

Farsça söyleyen şairlerin onun hakkındaki övgüleri bilinmektedir. Bu nevi şiirlerde Sultan Yakup'un şairliği ve hâmiliğine ilişkin tespit ve değerlendirmeler devlet adamlığından daha fazla vurgulanmıştır. Onun sarayında bulunmadığı halde Mollâ Câmî, Sultan Yakup'la ilgili medhiyeler yazıp takdirlerini bildirmekle kalmamış, aynı zamanda Akkoyunlu hanedanıyla da öteden beri iyi ilişkiler içinde olmuş, hatta Uzun Hasan döneminde Tebriz'i ziyaret etmiştir. Karakoyunlu Cihânşâh hakkında da şiirler söyleyen Câmî, geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Mollâ Câmî, sûfî ve şair kimliğiyle Hüseyin Baykara'nın Herat'ta gerçekleştirdiği hamleye katkıda bulunmuş, onun zamanında Herat şehri şiir, musiki, hat, nakış ve ciltçilik gibi sanat dallarında ayrı bir üslûbun merkezi olmuştur. Hüseyin Baykara'nın muhitinde yaşayan âlim ve sanatkârların kaydettikleri irtifâ, diğer kültür ve sanat merkezlerindeki sanatçıların imrenecekleri bir düzeye erişmiştir. Hüseyin Baykara'nın bilhassa Mollâ Câmî (ö.1492) ve Ali Şir Nevâî (ö.1501) ile kurduğu münasebet, şairler tarafından yönetici-sanatkâr ilişkisinin güzel bir modeli olarak algılanmış ve takdim edilmiştir. Osmanlı şairlerinin divanlarında bu anlayışı yansıtan çok sayıda beyit vardır.30 Aynı şekilde Akkoyunlu Sultan Yakup'un muhitinde eser verdiğini bildiğimiz Nimetullah Kişverî de şiirlerinde Nevâî'ye duyduğu hayranlığı belirtir ve Hüseyin Baykara gibi bir hâmi bulamadığı için hayıflanır:

Nevâî himmetinden Kişverî ehl-i nazar boldı
Cihân mülkin tutar şi'ri nazar bolsa Nevâînin
Kişverî şi'ri Nevâî şi'rinden eksük imes
Bahtına düşseydi bir Sultân Hüseyn Baykara31

Başlangıçta Celâyirli Ahmed'in emiriyken oğlu Pir Budak aracılığıyla egemenliğine meşrûiyet kazandıran Kara Yusuf'un, Timurluların egemenliği altındaki coğrafyada siyasal bir güce erişerek, kendisine bağlı

Türkmen aşiretleri arasında birliği sağlamasıyla aynı coğrafyada Karakoyunluların pek uzun sürmeyen tarihi başlamaktadır. Karakoyunluların Tebriz'i merkez yaparak doğuya yönelmeleri Azerbaycan topraklarında Türkmen nüfusun artmasını sağlarken, daha sonra Akkoyunlu-Osmanlı ve Safevî-Osmanlı mücadelesi de bilhassa göçebe Türkmenlerin İran coğrafyasında yerleşmelerine sebep olmuştur. Bu coğrafyada Timurlularla Karakoyunluların siyasî mücadelelerine rağmen Herat-Tebriz arasında kültürel etkileşimin ve iletişimin sağlandığını devrin kaynaklarından öğreniyoruz. Öyle ki Tebriz ve civarında yetişen Türk şairleri hakkındaki bilgileri öncelikle Herat tezkirelerinden ediniriz.

Cihânşâh'ın şairliğine dair, yetersiz de olsa, ilk bilgileri veren yine Herat tezkirecileridir. Ali Şir Nevâî'nin Mecâlis'indeki "Cihânşâh Mirzâ dagı şi'r aytur irdi" cümlesi,32 Devletşâh'ın, Cihânşâh'ı aşağılamakla birlikte onun şairliğine ilişkin tespitleri ve nihayet Mollâ Câmî'nin onun hakkındaki şiirleri bir arada değerlendirildiği zaman Hakîkî'nin şair kimliği az çok belirginlik kazanmaktadır. Hatta Herat tezkire yazarlarından Mollâ Câmî'nin, Cihânşâh hakkındaki şiirleri, onun şairliği hakkında bilinen en önemli vesika hüviyetini uzun zaman korumuştur.33

Tebriz-Herat hattında kültürel ilişkilerin gelişmesinde Cihânşâh'ın, Herat'a kadar bir sefer düzenlemesi, ancak oğullarından beklediği yardımın gelmemesi üzerine geri çekilmesiyle sonuçlanan siyasal ilişkilerin de rolü vardır. Cihânşâh'ın Herat seferi siyasî tarih açısından değerlendirildiği halde Cihânşâh'ın ve oğlu Pir Budak'ın dönüşlerinde beraberlerinde getirdikleri âlim ve şairlerin Tebriz'deki sanatkârlarla kurmuş olabilecekleri muhtemel ilişkiler üzerinde durulmamıştır.

Orta çağda yönetici elit zümrenin siyasal iktidarlarını, himaye ettikleri sanatkârların eserleriyle pekiştirdikleri bilinen bir husustur. Bu bakımdan Pir Budak'ın beraberinde Binâî gibi meşhur sanatkârları getirmiş olmasını

sözünü ettiğimiz geleneğin bir sonucu olarak görmek gerekir. Göçebe Türkmenlerin Karakoyunlu idarecileri ile Fars kökenli elit sanatkâr zümresi arasındaki ilişkiler, dönemin edebiyatındaki Fars etkisini izah etmek açısından da dikkate değer bir durumdur. Cihânşâh döneminde İranlı bilim ve sanat adamlarının himaye edilerek rahat bir hayat yaşamaları kadar, Mollâ Câmî'nin hem Osmanlı sultanları hem de Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen devlet adamlarının teveccühlerine mazhar olması basit bir hayranlıktan öte, yöneticilerin şöhretli âlim ve sanatkârları himaye etmek sûretiyle siyasal iktidarlarını pekiştirmek arzularından kaynaklanmaktadır.

Ne var ki Karakoyunlular, yaşadıkları coğrafyada merkezî otoriteyi güçlendirecek kurumları zamanında oluşturamamışlardır. Gerçi Cihânşâh, merkezî idareyi güçlendirmek için bazı girişimlerde bulunmuş, 1465 yılında Tebriz'de Muzafferiye Medresesini kurmuştur. Muzafferiye Medresesinde ders veren ve yetişen kültür ve sanat erbabının daha sonra Akkoyunlular döneminde, özellikle kültür ve sanat adamlarını himaye ettiğini bildiğimiz Yakup devrinde de bu kültür merkezinde faaliyet gösterdikleri malumdur. Muzafferiye Medresesinin müderrislerinden Celâleddin-i Devvânî'nin, Akkoyunlular döneminde himaye edildiğini ve Osmanlı uleması tarafından da tanındığını biliyoruz. Cihânşâh'ın yaptırdığı Muzafferiye Câmî ve Medresesini gölgede bırakacak olan Nasıriye Câmî ve Medresesini 1484 yılında yaptıran Yakup Bey, İşretâbâd bahçeleri, Heşt-behişt sarayı, han, hamam ve su kanallarıyla Tebriz'i daha mamur bir şehir haline getirmiştir.

Akkoyunlu Yakup'un edebiyat, bilim ve güzel sanatlar üzerindeki himayesi, Tebriz'e uluslararası bir ün sağlamıştır. Uzun Hasan'ın vefatından sonra Sultan Yakup (1478-1490) zamanında da saygı ve itibar gördüğü anlaşılan Dede Ömer Rûşenî, Farsça bir şiiriyle övdüğü bu hükümdar

zamanında Tebriz'de vefat etmiş (1487) ve tekkesinin hazîresindeki türbeye defnedilmiştir.34 Ruşenî'nin halifesi İbrahim Gülşenî de Yakup Bey'in yakın ilgisini görmüştür. Gülşenî, Tebriz'i anlattığı bir gazelinde Sultan Yakup'tan övgüyle söz etmiştir.35

Yakup Bey zamanında Akkoyunlu sarayında münşîlik yapan İdris-i Bitlisî (ö.1520), aynı zamanda hükümdâr çocuklarına lâlâlık hizmetinde bulunmuştur. İbrahim Gülşenî'nin muhitinde bulunan Bitlisli İdris, Risâle-i Bahâriyye, Risâle-i Hazâniyye adlı eserlerini Sultan Yakup'a sunmuştur.36 Muhyî, İdris-i Bitlisî'nin, Kadı İsâ ve Mollâ Mes'ûd'un divanlarını İbrahîm Gülşenî'nin arzusu üzerine tedvin ettiğini ve bu divanların kendisinde olduğunu ifade etmektedir.37 Muhyî'nin eserinde, Sultân Yakup ve Kadı İsâ hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler verilmekte, Yakup'un ve İsâ'nın Farsça şiirlerinden örnekler sunulmakta ve Câmî'nin Sultan Yakup'a yazdığı şiirlerinden iktibaslar yapılmaktadır.38

Akkoyunlu hükümdarlarının himayesinde 875/ 1470'de Ebubekir Tıhrânî'nin Diyarbekriyye adlı eseriyle başlayan saray tarihçiliği Fazlullah Huncî-Isfahanî'nin Eminî adlı eseriyle daha yüksek bir düzeye ulaşmıştır. Şirazlı Ehlî, Baba Figânî ve Bînâî kendileri de birer edebiyat düşkünü olan Yakup ve Kadı İsa'nın teşvikleriyle serpilen şairler evreninin önde gelen yıldızları arasındaydı. Bu şairlerin, Fars şiirinin Hint esinli tasavvufî biçimlenişine katkıda bulunmuş olmaları muhtemeldir. Dahası Hüseyin Baykara'nın Herat'taki sarayında yaşayan sûfî şair Câmî, bazı vesilelerle Yakup'la yazışmakla kalmamış, Salaman u Absal adlı mesnevisini de Sultan Yakup adına düzenlemiştir.39 Ayrıca Nevâî, Akkoyunlu Yakup hakkında bilgi verirken "Türkmen selâtini arasında anung dik pesendîde zâtlıg vü hamîde sıfatlıg az bolgandur", şeklinde samimi ifadeler kullanmıştır.40

Mecâlis müellifi Nevaî başta olmak üzere Yakup Bey hakkında bilgi veren biyografi yazarları onun Farsça şiirlerinden örnekler verirler. Zeki Velidi Togan Künhü'l-ahbâr'a atıfta bulunmak suretiyle Yakup Bey'in Türkçe şiirler yazdığını belirtmektedir. Hatta Türk-İslâm Muhitü'l-ma'ârifi adlı eserin "Azerbaycan" maddesine istinaden Yakup Bey'in Türkçe şiirlerinin Ali Emiri Efendi Kütüphanesi'nde bulunduğunu söylemektedir.41 Ancak kütüphanelerde yaptığımız araştırmalara göre düzenli bir yayın seyri olmayan Türk-İslâm Muhitü'l-ma'ârifi adlı ansiklopedinin "Azerbaycan" maddesine kadar çıkmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Zeki Velidi Togan'ın naklettiği malumat başka kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak Ali Emiri Kütüphanesi'ndeki şiir mecmuaları tarandığında daha kesin yargılara varmak mümkün olabilir.

XV. yüzyılda Tebriz ve Herat'ta Fars ve Türk sanatkârlarca ortaya konulan eserler, İstanbul'da Osmanlı devlet adamlarının da dikkatini çekmekle kalmamış, Mollâ Câmî ve Devvânî gibi çağlarını aşan bilgin ve şairlerin Osmanlı sultanları adına eser telif ve tertip etmelerine sebep olmuştur. Herat ve Tebriz gibi başka kültür merkezlerinde yaşayan şairlerin en azından bir kısmının daha sonra Osmanlı devlet adamlarının himayelerinde hayatlarını sürdürdükleri bilinmektedir.42 Akkoyunlu ve Karakoyunlu hâkimiyetindeki coğrafyada başlangıçta Sünnî bir tarikat olarak faaliyet gösteren Erdebil Tekkesinin ünlü şeyhlerinin daha sonra siyasal amaçlarına ulaştıklarında mezhep ayrışmasının neticesi olarak Sünnî sanatkârlara hayat hakkı tanımamış olmaları bu göçü hızlandıran nedenlerin başında gelir. Osmanlı-Safevî mücadelesinin sürdüğü bu topraklarda değişik metotlarla, takiyye yoluyla faaliyet gösterenlerin yanı sıra açıkça tercihini yaparak yaşadığı muhitten ayrılan sanatkârların yeni muhitlerinde karşılaştıkları üslûpları etkiledikleri muhakkaktır. Nitekim Hind üslûbunun

ortaya çıkmasında Safevî baskısından bunalan sanatkârların büyük ölçüde katkılarının olduğu iddia edilmektedir.43

Anadolu sahasında ilk ürün veren şair ve yazarların Horasan kökenli şahsiyetler olduğu bugün artık hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ortaya konulmuştur. Dehhânî, Hoca Mesud, Mevlânâ gibi şahsiyetler Horasan'dan Anadolu'ya göçen önemli simalardır. Ayrıca Selçuklu tarihinde çok önemli bir muhalefet hareketinin öncüsü Baba İlyas'ın soyundan gelen Âşık Paşa'nın, Osmanlı devlet adamlarıyla kurduğu ilişki, hatta Aşıkpaşazâde'nin Osmanlı tarih yazıcılığının, en azından şimdilik, bilinen ilk ismi unvanını taşıması siyasal otoritenin sağladığı ideolojik dönüşümü göstermesi bakımından önemlidir. Bu dönemde Osmanlı devlet adamlarında ve şairlerinde çok doğal olan tarihî köken ilgisi Doğu Türkçesinin tabiî kullanımını gerektirecek düzeydedir.44 İstanbul'un fethinden sonra Osmanlıların itibar edilebilir bir şecere oluşturma gayretleri, Akkoyunlu Uzun Hasan'ın, Türkmenler üzerindeki köken birliği iddiasından kaynaklanan nüfuzunu zayıflatma çabaları ile bütünleşince Osmanlı aydınları arasında öteden beri var olan Türkistan ilgisi belirgin bir şekilde artmıştır. Bu ilgi, siyasal otoritenin meşrûluk kazanmasıyla birlikte giderek köken birliği iddiasından ziyade kültürel ve estetik anlayış bakımından bir etkileşimi doğurmuştur. Ali Şir Nevâî'nin Doğu Türkçesini, yani Çağataycayı edebî dil olarak zirveye çıkarmasıyla birlikte Osmanlı şairlerinin Çağatayca gazeller söylemeleri bu etkileşimin sonucudur.45 Osmanlı şairlerinin Çağatayca şiirleri başta Kemal Eraslan ve Osman Fikri Sertkaya olmak üzere bazı araştırmacılar tarafından yayınlanmıştır.46 Osmanlı şairleri öykündükleri, örnek aldıkları İranlı şairlerin yanında Nevâî'nin de adını anmışlardır.47

Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlı yöneticilerinin, siyasal bir tehdit oluşturmamak kaydıyla, tasavvufî muhitlerle kurdukları karmaşık ilişkiler

Herat-Tebriz-İstanbul hattında Türk kültür ve edebiyatının gelişmesinde etkili olmuştur.

Bu geniş coğrafyada çeşitli heterodoks zümrelerin çok rahat dolaştığını, kültür ve sanat alanında taşıyıcı fonksiyonu üstlendiklerini unutmamak gerekir. Sufi çevrelerin değişen iktidar şartlarına ayak uydurma konusundaki esneklikleri, yerel idarecilerin iktidarlarını sûfî ve sanatkâr zümrelerin desteğiyle takviye etme arzularıyla örtüşünce heterodoks zümrelerin değişik adlar altında faaliyet göstermeleri kolaylaşmıştır. Pek çok Hurûfî şairin Anadolu'da Bektaşiler ve diğer coğrafyalarda Kalenderiler içinde çok rahat hareket ettikleri bilinmektedir.

Hüseyin Baykara'nın Herat'taki sarayında, Nakşibendî geleneğini vahdet-i vücût nazariyesi çerçevesinde yorumlayan Mollâ Câmî.[48] Erdebil'de Şeyh Safi dergâhında faaliyet gösteren Safevî şeyhleri, Tebriz'de Akkoyunlu Uzun Hasan ile oğlu Yakup Bey'in yakın ilgisini gören Aydınlı Dede Ömer Rûşenî (ö.1487) ile ondan feyzalan Amidli İbrahim Gülşenî,[49] ve aynı coğrafyada Esterâbâdlı Fazlullah'ın şahsında adeta yeni bir Mansûr yaratan Hurûfîler, mistik tecrübeleriyle bütün sanatları olduğu gibi şiiri de derinden etkilemişlerdir. Anadolu'dan bu muhitlere gidip sûfî öğretinin kuralları içerisinde yetkinliğe ulaşan şahsiyetlerin uygun zemin bulunca yaptıkları propagandaların diyâr-ı Rûm şairlerinin eserlerine vahdet-i vücûdçu bir renk kattığı muhakkaktır. Mollâ Câmî'den esinlenen Mollâ İlâhî,[50] İbrahim Gülşenî'nin müridi olan Usûlî,[51] Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin müridi Nesîmî ve onun Anadolu'daki takipçileri Firişteoğlu ve Refiî gibi şairler Osmanlı sahasında kendilerini ifade edebilecek imkân bulmuşlardır. Hatta Nesîmî, Anadolu'da ve Rumeli'de yetişen pek çok şairi etkileyerek güçlü bir Hurûfi edebiyatının serpilip gelişmesinde etkili olmuştur.[52]

Bu ilişkiler zaman zaman siyasal iktidarlar tarafından da teşvik edilmiştir. Osmanlı padişahları Fatih Mehmed, Yavuz Selim ve Kanunî Süleyman'ın sanatkârları himaye etmek hususundaki gayretleri ve istikrarlı yönetimleri XV. ve XVI. yüzyıllarda bilhassa İran coğrafyasından Anadolu'ya sanatkârların göçünü hızlandırmıştır. Fakat merkezî otoritenin sarsıldığı devrelerde Anadolu'dan bilhassa Akkoyunlu ve Safevî merkezlerine doğru bir akışın olduğu da kaynaklarda ifade edilmektedir.53 Teke yöresinde baş gösteren Şâh Kulu ayaklanmasında olduğu gibi merkezî otoriteyi tanımayan kenardaki oymak ve aşiretlerin Safevî sarayını sığınılacak bir merci olarak gördükleri bilinmektedir. Dolayısıyla Safevî sarayında Türkçe şiir söyleyen kızılbaş şairlerin en azından bir kısmının Anadolu'dan göçen Türkmenler olduğu tahmin edilebilir. Ama ne yazık ki, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Safevî merkezlerinde yazılan Türkçe eserlerin çok az bir kısmı elimize ulaşmıştır. Eseri elimize ulaşan şair ve yazarların değerlendirilmesi de Anadolu şairleri üzerindeki tesirleri oranında olmuştur.

Bilhassa Akkoyunlu ve Safevîlerin hâkimiyet alanlarında yetişen şairler, Horasan ve Anadolu arasında köprü konumundadırlar.54 Bunu eserlerindeki dil ve üslûp özellikleri de göstermektedir. Nitekim Sultan Yakup'un saray şairi ve Safevî sarayının melikü'ş-şuarâsı Habîbî, İstanbul'a geldiğinde Osmanlı tezkire yazarlarından Âşık Çelebi onun hakkında “ekser-i edâları ‘Acemâne ve hilâf-ı üslûb-ı şu‘ârâ-yı zamânedür”, diyerek üslûbundaki farklılığa işaret etmektedir.55

Herat-Tebriz ve İstanbul gibi merkezlerde kümelenen sanatkârların yakın çevrelerini etkileyerek dönemlerinin anlayışına uygun üslûplar geliştirdikleri bilinmektedir. Özellikle nakış ve cilt sanatıyla ilgili çalışmalarda sağlıklı analizleri yapılan üslûp ayrışmalarının ve etkilerinin şiir ve diğer güzel sanatlar için de geçerli olduğu muhakkaktır.56 Bütün

sanat dallarında görülen bu gelişmeler, etkileşimler ve ortaya çıkan üslûplar kültürel iletişimin siyasal iletişimden daha derinlerde olduğunu göstermektedir. Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmenleri devraldıkları mirası iyi değerlendirmiş, çeşitli sanat dallarında özgün eserler vererek Türk kültür ve sanat hayatının devr-i dâimi içerisinde Herat ve İstanbul arasında bir köprü görevi üstlenmişlerdir.

DİPNOTLAR

1 Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ankara 1988, 224-227.

2 Faruk Sümer, Akkoyunlular, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1989, II, 274.

3 Faruk Sümer, Karakoyunlular, Ankara 1984.

4 Mükrimin H. Yınanç, Cihânşâh, MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1945, III, 173-189.

5 Murat Bardakçı, Maragalı Abdülkadir, İstanbul 1986, 31; Yılmaz Öztuna, Abdülkadir Merâği, Ankara 1988, 13.

6 Murat Bardakçı, 23-33.

7 M. Fuat Köprülü, XVI. Asırda Bir Azeri Şairi, Hayat Mecmuası, IV, 82 (1928), 2-3.

8 Cemil Çiftçi, Maktul Şairler, İstanbul 1997, 35.

9 Mükrimin H. Yınanç, 188.

10 Ahmed Paşa Divanı’nı (1966) neşreden Ali Nihat Tarlan bu beyitte geçen ‘cihân-şâh’ kelimesinin özel isim olduğunu çağrıştıracak bir işaret kullanmadığı gibi (s. 137), Harun Tolasa da Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası adlı eserinde (Ankara 19773) beyti gazelhân-bülbül ilişkisi çerçevesinde ele almıştır (s. 8).

11 Vladimir Minorsky, Karakoyunlu Cihân Şâh ve Şiirleri, (çev.: Mine Erol), Selçuklu Araştırmaları Dergisi, II, (1970), 153-180.

12 Roger Savory, Studies on the Hıstory of Safawid Iran, London 1987, 35-52; Michel M. Mazzaouı, The Origins of the Safawids, Wıesbaden 1972, 10.

13 Orhan Kılıç, XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Van (1548-1648), Van 1997, 213.

14 Mehmet Top, Erciş Zortul Kümbeti, Dünyada Van, 16, (1999), 23-26; Abdüsselam Uluçam, Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı I: Van, Ankara 2000, 182-186.

15 Abdüsselam Uluçam, 187-191.

16 Ara Altun, Gökmescid, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1996, XIV, 142-143; Gıssou Mahmudi (1993), Tebriz'deki İslâm Mimarî Eserleri, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1993, 13-53.

17 Faruk Sümer, Akkoyunlular, II, 274.

18 Metin Sözen, Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi, İstanbul 1981.

19 G. Kurbanov, Porseyazıçnıe Literaturnoe Nasledie Turkmen v XIV-XV vv. Aşkabat 1990, 143-151.

20 Güner İnal, Türk Minyatür Sanatı, Ankara 1995, 150-155.

21 John E. Woods, 300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular, (çev.: Sibel Özbudun), İstanbul 1993, 242-243.

22 Muhsin Macit, Cihânşâh ve Türkçe Şiirleri, Bilig, 13, (2000), 9-19. Hakîkî Divanı'nın bilinen dört yazma nüshası vardır:

1. Londra British Library Or. 9493.
2. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kısmı No. 3808.
3. Erivan Matenadaran Elyazmalar Arşivi No. 965.

4. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saib No. I. 2221. Hakîkî Divanı ayrıca kril harfleriyla üç kez basılmıştır.

1. Hakîkî, Şiirler, (haz.: Latif Hüseyinzâde), Erivan 1966.

2. Cahanşah Hakiki, (haz.: E. Rahimov vd), Bakü 1986.

3. Cihanşah Hakiki, (haz.: R. Recebov), Aşkabat 1999. Biz yazma nüshaların ilk ikisini ve kril harfli neşirleri dikkate alarak Hakîkî'nin Türkçe şiirlerini yayına hazırladık.

23 Fahri-i Herevî, Ravzatü's-selâtîn, (haz.: Hayyampûr), Tebriz 1345, 66.

24 Devletşâh, Devletşâh Tezkiresi, (haz.: Necati Lugal), İstanbul 1977, IV, 537.

25 Ebulfez Rahimov vd., Cahanşah Hakiki, Bakü, 1986, 5.

26 Devletşâh, IV, 537.

27 G. Kurbanov, 143-151.

28 İ. Hakkı Uzunçarşılı, 224; Faruk Sümer, Karakoyunlular, 143.

29 Fırat Sevinç, Edhemî Divânı ve Tahlili, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Van 2001, 91.

30 Mehmed Çavuşoğlu, Kanuni Devrinin Sonuna Kadar Anadolu'da Nevâî Tesiri Üzerine Notlar, Atsız Armağanı, İstanbul 1976, 75-90; Muhsin Macit, Molla Câmî'nin Osmanlı Edebiyatına Tesiri-I, Erdem VII, 20 (1995), 519-529.

31 Cihangir Kahramanov, Kişveri Eserleri, Bakü 1984, 3-4; Roza Eyvazova, Kişveri Divanının Dili, Bakü 1983, 10.

32 Mecâlisü'n-nefâis, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan 808, 686b.

33 Ali Asgar Hikmet, Molla Cami, (çev.: M. Nuri Gencosman), İstanbul 1991, 54-56.

34 Mustafa Uzun, Dede Ömer Rûşenî, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1994, IX, 81-83.

35 Nihat Azamat, İbrâhim Gülşenî, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, XXI, 302.

36 Abdülkadir Özcan, İdris-i Bitlisî, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, XXI, 487.

37 Muhyî-yi Gülşenî, Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî, (haz.: Tahsin Yazıcı), Ankara1982, 70, 353.

38 Muhyî-yi Gülşenî, 203. TDV İslam Ansiklopedisi'ne İdris-i Bitlisî maddesini yazan Abdülkadir Özcan, İdris-i Bitlisî, İsâ es-Sâvecî ile Necmeddin Mesud'un dualarını toplayarak şeyhe sundu, şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Muhyî'nin ayrıntılı olarak anlattığı bahiste söz edilen husus, Sâvecî ve Mesud'un şiirlerinin tedvinidir, Muhyî'nin verdiği bilgiyi Özcan yanlış aktarmaktadır. Başka sayfada şiirlerini derleyerek bir divan haline getirdiğini söyler ancak bu sefer Muhyî'ye atıf yaptığı sayfa numarası (s. 116) doğru değildir. Bkz. Abdülkadir Özcan, XXI, 486.

39 John E. Woods, 242.

40 Ali Şir Nevâi, 686a.

41 Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, 381-82.

42 Cemal Kurnaz, Türkiye-Orta Asya Edebî İlişkileri, Ankara 1999, 199-207.

43 Sabahat Deniz, Türk Edebiyatında Hind Üslûbu, Yeni Türkiye (Osmanlı), IX, (1999), 639.

44 Abdurrahman Güzel, Kaygusuz Abdal'ın Bilinmeyen Bir Çağatayca Gazeli, Türk Kültürü Araştırmaları (Şükrü Elçin'e Armağan), Yıl XXIX/1-2 (1991), 164-171.

45 Eleazar Birnbaum, The Ottomans and Chagatay Literature, Central Asiatic Journal, XX (1976), 158-170.

46 Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemal Kurnaz, 44.

47 Mehmed Çavuşoğlu, 75-90.

48 Hamid Algar, İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn Arabî'nin İzleri, (çev.: Salih Akdemir), İslâmî Araştırmalar, V, 1 (Ocak 1991), 1-20.

49 Mustafa Uzun, IX, 81-83.

50 Mustafa Kara, Mollâ İlâhî'ye Dair, Osmanlı Araştırmaları, VII-VIII, İstanbul 1998, 365-392.

51 Mustafa İsen, Usûlî Divânı, Ankara 1990, 13-17.

52 İréne Melikof, Astar-âbâdlı Fazlullah ve Hurûfîliğin Azerbaycan'da, Anadolu'da, Rumeli'de Gelişmesi, Uyur idik uyardılar, (çev.: Turan Alptekin), İstanbul 1994, 183-198.

53 Faruk Sümer, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1999, 4.

54 Mustafa İsen, Türk Dünyasında Bir Köprü İsim: Fuzûlî, Fuzûlî Kitabı, (haz.: Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1996, 43-47.

55 Filiz Kılıç, Meşâirü'ş-Şu'arâ (İnceleme-Tenkitli Metin), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 1994, I, 302-3.

56 Oktay Aslanapa, Orta Asya'da Cild Sanatı, Erdem, VII, 20 (1995), 505-517; E. Grube, Herat-Tebriz-İstanbul, The Development of a Pictorial Style, Essays for Basil Gray, Ed. R. Pinder-Wilson, Oxford 1969, 84-109.

KIRKİKİNCİ BÖLÜM:

TÜRKİYE SELÇUKLULARI VE BEYLİKLER DÖNEMİNDE KÜLTÜR VE SANAT

Anadolu Selçukluları ve Beylikler Devri Kültür Sanatı / Prof. Dr. Oktay Aslanapa [s.705-723]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Son araştırmalar Anadolu Selçuklu sanatının, Büyük Selçuklu sanatının devamı olarak geliştiğini göstermektedir. Bu sanat, Azerbaycan üzerinden İldenizoğulları; Suriye üzerinden de Zengilerle gelen etkiler sonucu gelişmiştir. Diğer taraftan Büyük Selçuklu sanatı da, daha önceki Karahanlı sanatının kurduğu esaslar üzerinde gelişmiştir. Milat öncesi yıllara uzanan Türk sanat ve kültürü, Karahanlılarla İslam temeline oturduktan sonra, parlak ve devamlı bir gelişme göstermiştir. Bu gelişmelerde, Türk sanatının bütün dönemleri, birbirleri ile olan bağlantılarını kaybetmemiştir. Bu dönemlerde önemli bir yeri olan, Anadolu Selçuklu sanatı araştırmalarında Friedrich Sarre ilk sıralarda yeri alır.

Fransa'dan göçmüş bir Alman aileden gelen Sarre, 1890 yılında Leipzig Üniversitesi'nde Mecklenburg Sanatı üzerine doktorasını yaptıktan sonra, 1895 yılı yaz aylarında Almanya'dan İzmir'e, oradan da yol boyunca gördüğü yerleri inceleyerek Konya'ya 22 Haziran'da gelir. Bu ilk Anadolu gezisi hemen bir yıl sonra büyükçe resimli bir cilt halinde "Reise

in Kleinasien-Sommer 1895-Forschungen zur Seldjukischen Kunst und Geographie des Landes” (Berlin 1896) olarak yayımlanmıştır. Kunst und Kunsthandwerk’de 1907’de çıkan “Mittelalterliche Knüpfteppiche” makalesi 1905’te, Konya Alâeddîn Camii’nde Selçuklu halılarını keşfeden Martin’in 1908 yılında bunları yayımlamasından bir yıl önce, bu halıları hiç görmeden üç tanesini fotoğraflarından inceleyerek tanıtmak suretiyle öncülüğü almıştır. Daha sonra 1909’da “Seldschukische Kleinkunst” kitabında bu Selçuklu halıları tekrar yayımlandı.

1905 yılına kadar defalarca Alâeddîn Camii’ni inceleyen Sarre, girişin iki tarafına serili duran halıları fark edememiştir. Bu halılar ilk defa, İsveçli ve Viyana Üniversitesi’nden mezun F. R. Martin’in, o zamanlar Alman Konsolosluğunda görevli ve Danimarka asıllı Loytved’e bunların çok büyük ilmi değerlerini işaret etmesiyle aydınlığa çıkıp kısa zamanda tanınmıştır. Martin, Edhem Paşa’nın yardımları ile, bu halıların resimlerini çektirmiş ve korunması için Loytved’e vermiştir. O da bir müsaade almadan habersizce bunlardan üçünü Berlin müzesi müdürü Sarre’ye göndermiştir.

Böylece Sarre halıları, Martin’in 1908’deki yayınından 1 yıl önce yayımlayıp tanıtma fırsatı bulmuştur. En büyük halı sanatı uzmanlarından biri olan Kurt Erdmann, bu halıların Dünya halı sanatının temelini oluşturduğunu kabul etmiştir. Son yıllarda Tibet Budist manastırlarında keşfedilen ve sipariş üzerine Konya Selçuklu halı tezgâhlarında yapıldığı anlaşılan halılarla bunların önemi daha da artmıştır.

1910 yılında “Denkmäler Persische Baukunst-Geschichtliche Untersuchung und Aufnahme Muhammedanischer Backsteinbauter in Vorderasien und Persien” (Berlin 1910) adı ile bastırdığı büyük kitabın dördüncü bölümü “Seldjukischer Bauten in Konia” başlığını taşır. Çok mükemmel baskısı yedi yıl süren bu kitapta metin içindeki şahane 229 resimden başka, ayrı bir cilt halinde basılan 123 levhalık albüm, kitapta ele

alınan eserleri daha iyi tanıtmaktadır. Ancak Sarre bütün bu eserleri İran'a mâletmektedir. Herzfeld ile birlikte hazırladıkları "Archaeologische Reise im Euphrat-und Tigrisgebeit" adlı eser 4 cilt halinde 1911-1920 yılları arasında yayımlanmış, eserin editörü Sarre olmuştur. Yine Herzfeld ile birlikte, Samerra kazılarının seri halde yayımlandığı "Die Ausgrabungen von Samerra" (Berlin 1923-1930) ciltlerindeki "Die Keramik von Samerra" adlı iki ciltlik bölümü hazırlamışlardır.

Sarre, Herzfeld ile birlikte 1907-1908 yılları arasında İstanbul'dan Halep, Bağdat ve Basra körfezine yeni bir geziye çıktı. Bu seyahatten maksat; erken dönemlere tarihlenen İslâmi bir kazı alanı seçmekti. Seçim düşünüldüğü gibi Samerra oldu. Osman Hamdi ve Ethem Beyler planı uygun gördüler. Genç yaşta öksüz kalan Sarre'ye annelik eden halası Elise Wetzel-Heskmann da bir İslami arkeoloji araştırma vakfı ile bunun gerçekleşmesini sağladı.

Sarre'nin Konya ile ilgili 1936'da Berlin'de basılan "Der Kiosk von Konia" adlı eseri, 1895'teki notları, fotoğrafları, parça halindeki çinilerin yardımı ile Anadolu Selçuklu hakkında son eseri olmuştur. Sarre, Berlin Üniversitesi'nde profesör, Berlin Kaiser Friedrich Museum'da Islamische Abteilung'un 1921'den 1931'e kadar müdürü olmuştur. Kendi koleksiyonu olarak topladığı eşsiz değerde eserlerin büyük kısmını da bu müzeye bağışlamıştır. Koleksiyonun halılar kısmı bir bombardıman esnasında yanmıştır. Sarre, Almanya'nın yıkılışını kurduğu müzenin kısmen mahvını ve eserlerin dağılışını görerek 31 Mayıs 1945 yılında öldüğü zaman 80 yaşına varmıştı. Almanya o zamanlar en kötü yılını yaşadığı için ölümü pek akis uyandırmamıştır.

1 Haziran 1945 günü Sarre'nin evine el konulmuş, ailesi dışarı atılmış, zengin kitaplığı, notları, koleksiyonları ve fotoğraf arşivi yakılmıştır. Anadolu üzerine çalışmasını ona tanınmış bir arkeolog ve

Bergama kazılarının yöneticisi Carl Humann (1839-1896) tavsiye etmiştir. Sarre, İran ve Türkistan'a 1897-98 ve 1899-1900 de yaptığı büyük seyahatlerin dönüşünde, 1900 yılında Humann'ın ölümünden hemen sonra kızı Maria Humann ile evlenmiştir.

Strzgowski'nin İstanbul ve İznik'e seyehat ettiği yılda, Anadolu'da Selçuklu eserlerini inceleyen bir amatör, Japonya'da İmparatorluk Topografya ve Jeoloji Harita Merkezi'nin müdürlüğünü yaptıktan sonra Türkiye'ye gelen E. Numann, 1890 yılında Alman şirketleri adına Anadolu'yu dolaşmış ve 1896'da gördüğü eserleri "Seldschukische Baudenkmale in Kleinasien" adlı bir makale halinde Süddeutsche Bauzeitung'da yayımlamıştır. E. Naumann'ın da ha önce çıkardığı "Vom Goldenen Horn Zu den Quellen des Euphrat…" (München-Leipzig 1893) adındaki kitabı Anadolu'yu tanıtan daha yaygın bir eser olmuştur.

Yüzyılın başlarında Danimarka asıllı ve Alman Elçiliği kadrosunda görevli, Konya'da Konsolos temsilcisi olarak görev yapmış J. H. Löytved, Konya Selçuklu yapılarının kitabelerini inceleyerek, çok hatalı kitabe kopyaları da olsa, az sayıda çok güzel baskılı kitabını "Konia, Isschriften der Seldschukischen Bauten" (Berlin 1907) adı ile çıkarmıştır.

R. Hartmann 1927 yılında uzun bir seyahatten sonra yayımladığı "Im neuen Anatolien-Reiseeindrücke" (Leipzig 1928) adlı eserinde Selçuklu sanatının inkar edilemeyeceğini beyan eder. Fakat Hartmann bunun arkasından Bizans-Arap ve İran sanatının karışmasından, orijinal, kendi başına bir varlık olarak Selçuklu sanatının yaratıldığına ve bu husustaki ipuçlarının Sarre sayesinde elde edildiğine işaret eder.

Bununla aynı zamanda mimar K. Klinghardt, Deutsche Bauzeitung (LXI/1927/s. 681-688) de çıkan "Vom Geist Türkischer Und Seldschukischer Kultbauten" adlı kısa makalesi ile yepyeni bir deneme yapmaktadır.

Fakat bundan çok daha önce, 1923’te Avusturyalı sanat tarihçisi ve Strzgowski’nin asistanlarından Heinrich Glück, Anadolu Selçuklu Sanatı’nı “Die Kunst der Seldschucken in Kleinasien und Annenien” (Leipzig 1923) 10 sayfalık bir text ve 23 resimden ibaret bir broşür olmakla beraber ilk defa ayrı bir monografi halinde yayımlamıştır.

Anadolu Selçuklularının ilk eseri Konya’daki Alâeddin Camii’nin, zamanla planı değişmiştir. Abanozdan 1155 tarihli minber, ilk camiden kalmış olup, Ahlatlı Mengiberti usta tarafından yapılmıştır. Sultan Mesud ve oğlu II. Kılıçarslan’ın kitabelerini taşır. İki farklı devir halinde, klasik Türk camilerinin mihrap önü kubbesi ve düz çatılı eyvanı ile sütunlar üzerine doğuda altı, batıda dört paralel nef bir araya gelmiştir.

Alâeddin Keykubad’ın Niğde’deki camii, klâsik unsurları bir araya toplar. Mekânın loş ve ağır arkaik etkisi, mimari süslemeler ve aydınlık feneri ile bir derece yumuşatılmıştır.

Malatya Ulu Camii’nde, mihrap önü kubbesi, buna bitişik eyvan ve havuzlu iç avlu tuğladan yapılmış olup, planı İran’daki Selçuklu camilerine (Zevvare gibi) dayanıyordu.

Alâeddin Keykubad’ın hanımı Mahperi Hatun’un 1238’de Kayseri’de tamamen kesme taştan yaptırdığı Huand Hatun kompleksi, cami, medrese, kümbet ve hamamdan ibaret olup, Selçukluların ilk külliyesidir. Masif kulelerle, medrese ve cami dıştan bir kaleyi andırmaktadır.

Kayseri’de 1249 tarihli Hacı Kılıç Camii, müşterek revaklı avlunun iki yarımda medrese ile kaynaşmış planı ile diğer bir Selçuklu külliyesidir.

Camiler yanında, Selçuklu mescitleri de tek kubbeli yapılar olarak dikkati çeker. Çoğunun önünde bulunan tonozlu veya düz çatılı giriş yerleri, XIV. yüzyılda camilerde çok yayılan son cemaat yerlerinin öncüleridir. Konya’da Taş Mescit (1215) ve Sırçalı Mescit (XIII. yüzyılın son yarısı) bunların en karakteristik örnekleridir. Bunlar, çeşitli kubbeye geçiş

problemlerini ele alarak son cemaat yeriyle tek kubbeli ilk Osmanlı camilerinin başlangıcını hazırlamıştır.

Anadolu Selçuklularının ağaç direkler üzerine düz çatılı ve zengin süslemeli ahşap camileri, üçüncü bir gruptur. Bunlarda çok renkli kalem işleri, mozaik çinili mihraplar ve ağaç işleri, sıcak bir atmosfer yaratmaktadır. En büyük ve orijinal ahşap cami, bütün zenginlikleri içinde toplayan Beyşehir'de Eşrefoğlu Camii, yüzyılın sonunda 1299'da tamamlanmıştır.

Anadolu'daki ilk medreseler de, Danişmendli ve Artuklu ülkelerinde ortaya çıkmıştır. Tokat ve Niksar'da, Danişmendlilerden, Yağıbasan'ın avlusu örtülü, kubbeli medreseleri, Diyarbakırda Artukluların açık avlulu, eyvanlı Zinciriye (1198) ve Mesudiye (1198-1223) medreseleri ile başlayan gelişme, Kayseri'de (1203 tarihli) Çifte Medrese Selçuklulara geçmiştir. Sivas'ta Keykavus Şifahenesi (1218), eyvanlı bir medrese olup, tuğla, çini ve taş süslemelerle ilk Selçuklu abidesidir. Süslemeleri Büyük Selçuklulara dayanır. Konya Sırçalı Medrese'de (1242), çini süslemeler bu tarihte başka benzeri olmayan bir zenginlikle canlanmış, kubbeli medreseler grubuna giren Karatay (1251) ve İnce Minareli (1260-65) medreselerde çini ve taş süslemeler en olgun şeklini almıştır.

1271 yılında Sivas'ta birbiriyle rekabet eder durumda eyvanlı gruptan, ikisi çifte minareli üç büyük abidevi medrese yapılmış olması dikkate değer. Bunlardan az sonra gelen Erzurum Çifte Minareli Medrese ise, mimarisi, planı ve süslemeleri ile ahenkli bir birlik halinde en büyük ve gösterişli Selçuklu medresesi olmuştur. Bu tarihte Sivas'ta bulunmuş olan Marco Polo bu üç mimari şaheseri dikkate bile almadan Sivas'tan ayrılmıştır.

Kümbet ve türbeler, Anadolu'da mütevazi ölçüde yapılmakla beraber, mimari bakımdan yaratıcı bir araştırma ve deneme çabası ile zengin çeşitleri meydana getirilmiştir. Divriği'de Mengüceklilerden Emir

Süleyman İbn Seyfeddin Şehinşah için 1195'te yapılan Sitte Melik Kümbeti, XII. yüzyıldan kalan en güzel mezar anıtlarındandır.

Selçuklular zamanında, Konya Alâeddin Camii'ne kuzeyden bağlanan II Kılıçarslan'ın kümbeti, onun ölüm tarihi olan 1192'den önce, yani XII. yüzyılda yapılmıştır. Bu mütevazi kümbet içinde sekiz Selçuklu sultanı yatmaktadır. Lahitler, kabartma çini kitabelidir. Sade ongen prizmatik yapısı, taş ve çini süslemeleri, kitabeleri, Bursa kemerli yapısı ile bu kümbet, Selçukluların ilk araştırmalarından biridir.

Selçuklu sultanlarından kalan diğer türbe, I Keykâvus'un 1217'de Sivas'ta yaptırdığı Darü'ş-Şifa'nın sağdaki eyvanında kalmaktadır. Kare mekan üzerine Türk üçgenleri ile oturan tuğla kubbenin örttüğü mekân üstünde dıştan on kenarlı kümbet yükselmektedir. Anadolu'da yalnız Selçuklu sultanlarına mahsus kümbetlerin on kenarlı oldukları anlaşılıyor. Sultanın lâhdi ve yakınlarına ait diğer lâhitler de hep çini kaplıdır.

Tercan'daki Mama Hatun Kümbeti, kesme taştan itinalı bir yapı olup, yuvarlak dilimli silindirik gövde üzerine konik külahlı asıl kümbetin etrafı daire biçiminde geniş bir kuşatma duvarı ile çevrilidir.

Kayseri'de Döner Kümbet, on iki köşeli ve dıştan mukarnas kornişler üzerine konik külahlı, içten silindirik mekân üzerine kubbe örtülü bir yapı figürlü plastik süslemelerin bolluğu ile göze çarpar.

Kümbetlerin çokluğu ve çeşitliliği ile Kayseri'den sonra ilk planda gelen Ahlat, Anadolu'daki çeşitli abidelerde kitabelerle adları yazılan mimar ve ustaların yetiştiği eski bir sanat merkezidir. Burada 1273 yılından Ulu Kümbet, Ahlat klâsik kümbet üslûbunun kalan en eski eseridir.

Anadolu'da Selçukluların yüksek kültürünü en canlı şekilde aksettiren eserler, onların kervansaraylarıdır. Bunlar Karahanlı, Gazneli ve Büyük

Selçukluların ribatlarına bağlanmakla beraber, tamamen kesme taştan, gerçekten sarayları andıran büyük ölçüde abidevî yapılardır.

Bugün bilinenler yüzden fazla olup, dokuzu Selçuklu sultanları tarafından yaptırılan Sultan Hanlarıdır. Diğerleri vezirler ve emirler gibi Selçuklu devlet adamları tarafından yaptırılmıştır. En eskisi, II. Kılıçarslan tarafından yaptırılan Aksaray Kayseri yolundaki Alay Han, bunların ilki olup, geometrik süslemelerin en eski örneklerini gösterir. En büyük kervansaray, Alâeddin Keykubad tarafından 1229'da tamamlanan, Konya-Aksaray yolundaki Sultan Han, 110 x 50 m. büyüklükte olup, 4500 m2'lik yer kaplar. Revaklı avlu ve kapalı holden meydana gelen bu Sultan Han'da köşk mescit bir anıt gibi yükselmekte olup, mimari süslemelerin en zengin merkezi olmuştur. Avlu ve hol portalleri de bu zenginliğe katılmaktadır. Selçuklu sultanlarının kudreti ve teşkilâtlarının sağlamlığı bu abidelerde belirmektedir. Bunlar, Selçuklu mimarisinin en gösterişli eserleridir. Adeta dıştan bir kaleyi andırır. Sultan hanların kapalı hol bölümü, İtalyan gotik katedrallerini hatırlatan çok kuvvetli bir mekân etkisi yaratmaktadır.

Sivas-Malatya yolunda, Taş Han adı ile de tanınan Hekim Han üç nefli holü, kareye yakın ve daha geniş avlusu ile Sultan Hanların plan şemasına uygundur. Taş Han holünde Arapça, Ermenice ve Süryanice olarak üç dilde yazılmış kitabeleriyle dikkati çeker. Selçuklu sülüsü ile orijinal kitabesine göre Malatyalı hekim Ebu Salim bin ebil Hasan el Şemmas tarafından yaptırılıp holü 1218'de avlusu ise I. Alâeddin Keykubad zamanında, az sonra tamamlanmıştır. Diğer kitabeler de aynı bilgiyi verir. Bir de Köprülü Mehmed Paşa'nın 1747'de mimar Hasan Ağa'ya tamir ettirdiğini gösteren Osmanlı dönemi kitabesi vardır. Tamir daha çok avlu kısmında olmuştur.

Anadolu'da Selçuklu saray ve köşkleri, sultan hanları yanında çok mütevazi yapılardır. Çoğu kaba taş tuğladan nispeten basit görünüşteki bu

yapıların kabalığını gidermek için zengin çini ve ştuk süslemeler kullanılıyordu. Bunların ilki olan, Konya'da II. Kılıçarslan (Öl. 1192) tarafından yaptırılıp, I. Alâeddin Keykubad tarafından tamir ettirilen Alâeddin Köşkü'nden yalnız bir duvar kalmıştır. Köşk, içten ve dıştan zengin çeşitli çini ştuko süslemelerle kaplı idi. Kalan parçalar müzelerdedir.

Alâeddin Keykubad'ın Beyşehir gölü kıyısında 1236'da yaptırdığı Kubad Abad ve Kayseri yakınında 1224-26 tarihli Keykubadiye sarayları, rahmetli Zeki Oral tarafından keşfedilip, ilk araştırmalar halinde tamamlandıktan sonra kazılarla meydana çıkarılmıştır.

Selçuklu sanatı, XIII. yüzyılın son yarısı içinde, İlhanlı baskısına rağmen, çok önemli eserler meydana getirecek bir kuvvet ve canlılık göstermiştir. Fakat yavaş yavaş ezilerek, 1308'de Selçuklu devleti yıkılmıştır. Bu sırada sınırlara yerleşen Türkmenler birer birer bağımsızlıklarını ilan etmesiyle, yirmiden fazla devlet ortaya çıkmıştır.

XIV. yüzyıl başında Selçuklu mimarisinin canlılığını kaybetmediğini gösteren eserler vardır. Yüzyılın sonlarına kadar Selçuklu mimarisi üslûbu etkisini göstermekle beraber, bu zamanda kurulan birçok Türk devletleri ve beyliklerde, yeni araştırmalarla birçok değişik üslûp gelişmeleri kendini göstermektedir. Bunlar, Selçuklu sanatının temelleri üzerinde yeni üslûplar ortaya koyarak Osmanlı mimarisinin parlak gelişmesini hazırlamışlardır. Etrafındaki diğer yapılardan ayrılmış ve önünde son cemaat yeri bulunan tek kubbeli, küçük karakterde camiler, bu gelişmenin başlangıcı olup, Anadolu'da Selçuklu mescitlerine bağlanmaktadır.

Karakoyunlulardan Cihanşah'ın Tebriz'de 1465'te yaptırdığı Gök Mescit'te, İran'da kubbe problemi değişik bir görüşle ele alınmış olup, tamamıyla simetrik olan planda, mekânı kubbe ve tonoz örtüsü altında toplama gayreti göze çarpar. Tuğla yapı, zengin çini süslemeli olup, mimari Himmetullah bin Mehmed el Bevvab'dır.

Akkoyunlulardan Uzun Hasan’ın oğlu Zeynel Bey’in Hasan Keyf’te bulunan, tuğladan silindirik gövde üzerine miğfer biçiminde kubbeli kümbeti, mozaik çinilerden renkli süslemeleriyle göze çarpar. XV. yüzyılın son yarısından kalma ve oldukça harap durumdadır. Diğer bir Akkoyunlu kümbeti Ahlat’ta Rüstem Bey’in oğlu Emir Bayındır için 1492’de yapılmıştır.

Silindirik gövde, güneye doğru sütunlar ve kemerlerle açılmış, üstü mukarnas kornişlere oturan konik külahla örtülmüştür. Kitabede adı yazılan mimar Baba Can Azerbaycan’dan gelmiş olmalıdır.

Anadolu’da Türk Mimarisi SelçukluDönemi

Anadolu’daki Türk mimarisinin, daha önce İran’dan Doğu Türkistan’a kadar uzanan Asya ülkelerinde Türklerin meydana getirdiği mimari eserlere bağlılığı ve başlayan bir gelişmenin devamı olduğu, son araştırma ve yayınlarla iyice anlaşılmıştır.

Anadolu’da Melikşah’ın adaını taşıyan 1091-92 tarihli çiçekli kûfi kitabesiyle Diyarbakır Ulu Camii ve 1128 tarihli Siirt Ulu Camii, Büyük Selçuklularla ilgili eserleridir.

Hemen pek az tanınan Bitlis Ulu Camii, cephesinde payeye gömülü kufi kitabeye göre 1150 tarihlidir. Cedede bina hazel cami el mübarek, diye başlayan bu tamir kitabesinde adı geçen Ebul Muzaffer Mehmed bin el Muzaffer bir Reşid’in kim olduğu bilinmiyor. Yalnız bu tarihlerde Bitlis’te Dilmaçoğulları hâkimidi ve 1143’te ölen Şemseddin Yakut Arslan’ın yerine, Atabek Zengi’nin yanında bulunan, kardeşi Fahreddin Devlet Şah getirilerek Emir ilan edilmişti. Sülanenin kurucusu Emir Dilmaçoğlu Mehmet’in soyundan biri olabilir. Burada Artuklu camilerine benzer bir plan çok sade bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kıble duvarına paralele uzanan üç nef birer tonozla örtülüdür. Mihrap önünde bir nef boyunca kubbe ile belirtilmiş, dışarıda konik bir ç atı ile

örtülmüştür. Tonozların üzeri düz toprak damdır. Bu sebeple dıştan yalnız mihrap önü kubbesinin konik külahı göze çarpar. Cami aslında, üç yükse kemerle dışarıya açık iken bunlar sonradan örülerek kapı ve bencere haline getirilmiştir. Siirt Ulu Camii gibi bu da avlusuzdur. Diyarbakır Ulu Camii'nin revaklı avlusundan sonra her iki cami de avlunun kaybolması, asıl mekanını geliştirilmesi ve kubbe problemi üzerinde durulduğunu gösterir. Bitlis Ulu Camii ilk defa, simetrik, dengeli bir plân içinde mihrap önü kubbesi ile sağlam bir taş mimari göstermesi bakımından XII. yüzyılın tam ortasında önemli bir gelişmenin başlangıcı olmaktadır. Bu plan, tamamıyla enine bir karakter gösteren daha sonraki Artuklu camilerinde gelişmesine devam etmiştir.

Artukluların Silvan (Meyyafarkin) Ulu Camii (1152-1557) ile Anadolu camilerinin muhteşem üslubu başlar. İsfehan Mescidi Cuması'ndaki Melikşah Kubbesi, aynı plan şekli ile, burada bir mihrap önü kubbesi olarak değerlendirilmiştir. 13.50 m. çapındaki mukarnas tromplu kubbe, içten ve dıştan tamamıyla yapıya hâkim olup, böylece Anadolu'da Türk cami mimarisinin avidevi şekli inanılmaz birkuvvetle gerçekleştirilmiştir. Kubbenin kaidesinde Artuklulardan Necmeddin Alpi'nin 1152-1176 kitabesi vardır. Son tamirlerde zevksiz portaller ve pilpayerle şekli bozulmuştur.

Artuklulardan Fahreddin Karaarslan'ın Harput Ulu Camii 1156 havuzlu avlu küçültülerek camiin içine alınmıştır. Planı Zevvare Mescidi Cuması'nı hatırlatır.

Artukluların şaheser yapısı, harap durumdaki Kızıltepe (Dunaysır) Ulu Camii 1204 Yavlak Arslan ve Artuk Arslan tarafından yaptırılmış olup, dış görünüşü ve bazı detayları bakımından inanılmaz bir zenginliktedir. İki renkli taşlar, dilimli kemerler, istiridye nişler Tengilerden gelen etkileri gösterir. Önünde halen yıkılmış olanrevaklı avlusu vardır. Plan içinde

gelişerek, içten ve dıştan bütün yapıya hâkim olan mihrap önü kubbesi, revaklı avlu, küçültülüp cami içine alınmış avlu ve zengin süslemeli sağlam kesme taş mimarisi ile Artuklu camilerininin abidevi üslubu sonraki gelişmelerin temeli olmuştur.

XII. yüzyıl Danişmendli camileri, orijinal şekilleri ile zamanımıza gelmemiştir. Saltuklu camilerinin birincisi, Erzurum'da İç Kale'ye hâkim, bir kümbet biçiminde değişik yapısı olan mescittir. XII. yüzyıl sonundan kalmış olmalıdır. Erzurum'daki Ulu Camii tamirlerle bozulmuş haldedir.

Mengüceklerin en eski yapısı, Divriği Kalesi'nde Şehinşah'ın Kale Camii'dir 1180-81 kitabesine göre, Azerbaycan'dan gelen mimarı, Meragallı Hasan bir Firuz'dur. Cepheyi kaplayan portal, çeşitli taş, tuğla ve çini süslemeler ve kitabeleriyle dikkati çeker.

Şehinşah'ın torunu Ahmed Şah'da 626 (1228-29) Darüşşifa ve türbe ile birlikte külliye olarak yaptırıldığı Ulu Cami'de, Divriği'de yeniliklerle dolu en önemli Mengücekli eserini meydana getirmiştir. Güneyden camiye bitişik olan darüşşifa, hanımı turanmelik tarafından ahlatlı hürrem şah, iç mimarî ve süsleme bakımından bir şaheser yaratmış olmakla beraber, dıştan tatmin edici bir görünüşüyoktur. Masif düz duvarlı cepheler her biri ayrı özelikte dört abidevi portalle canlandırılmak istenmiştir. Taş süslemeler, İran'da Büyük Selçukluluraın ştuk işlerindeki plastik üslubun taşa geçmiş bir devamı gibidir. Batı portalinde, Selçukluların çift başlı kartal arması ile Ahmet Şah'ın doğan kuşu arması, rölyef halinde işlenmiştir.

Anadolu Selçuklularının ilkeseri konyadaki Alaaddin Camii'nin, zamanla palın değişmiştir. abonozdan 550 (1155) tarihli minber, ilk camiden kalmış olup, Ahlatla mengiberti usta tarafından yapılmıştır. Sultan meSud ve oğlu Kılıçarslan II'nin kitabelerini taşır. İki farklı devir halinde, klasik Türk camilerinin mihrap önü kubbesi ve düz çatılı eyvanı ile, sütunlar üzerine, doğuda altı, batıda dört paralel nef biraraya gelmiştir.

Önündeki Kılıçarslan II'nin yaptırdığı ongen kümbet ile yarım kalmış sekizgen bir kümbet ve kuzeydeki abidevi cehphesi ile boydan boyaü uzanan navlu yer almıştır. Alaaddin Keykubad'ın emri ile camiye son şeklini veren mimar, aslen Şamlı olan Muhammed Havlan, çinileri yapan usta ise Kerimeddin Erdişahtır. Bugün yalnız mihrabın üst yarısı ile, kubbeye geçiş içlerinde, fıruze, laciverd, mor renkli, geometrik ve nebati süslemil mozaik çiniler kalmış olup, bunlar camiin tamamlandığı 1219 tarihine uymaktadır.

Ahaeddin Keykubad'ın Niğde'deki camii, klasik unsurları biraraya toplar. Usta kitabesinde üstad Sıddık Bin Mahmut ile kardeşi gazinin adları okunmaktadır. Mekanını loş ve ağır arkaik etkisi, mimari süslemeler ve aydınlık feneri ile bir derece yumuşatılmıştır.

Malatya Ulu Camiinde, mihrap önü kubbesi, buna bitişik eyvan ve havuzlu iç avlu gibi zengin ve önemli kısımlar tuğladan yapılmış olup,planı iran'daki Selçuklu camilerine (zevvare gibi) dayanıyor. Firuze patlıcani çini mozaik süslemeler ve kitabelerle renklendirilmiş olan camiin mimarı, Malatyalı Yakub Bin Ebubekir'dir. Üç dilimli tromplarla sekizgen bir tambur üzerine oturan tuğladan ve zengin süslemeli kubede, Karahanlı ve Büyük Selçuklu geleneğine dayanır. Daha sonra eklene taştan yapılmış kısımlarala şekli değişen camii, Alaeddin Keykubad'ın 1224'te yaptırdığı anlaşılmıştır.

Ahaeddin Keykubad'ın hanımı Mahperi Hatun'un 1238'de Kayseki'de tamamen kesme taştan yaptırdığı Huand Hatun komleksi cami, medrese, kümbet ve hamamdan ibaret olup Selçuklularının ilk külliyesidir. Masif kulelerle, medrese ve cami dıştan bir kaleyi andırmaktadır. Mihrap önü kubbesi, eyvan ve küçük kara avlu ile belirtilmiş olan orta nefiyle Malatya Ulu Camii'nebağlanan Huand camii, diğer taraftan yanlara doğru

genişletilen mihrah bölümü ile Kayseri ve Erzurum Ulu camileri şemasına girmektedir.

Kayseri'de 647 (1249) tarihli Hacı Kılıç Camii, müşterek revaklı avlunun ikik yanında medrese ile kaynaşmış planı ile, diğer bir Selçuklu külliyesidir.

Camiler yanında Selçuklu mescitleri de tek kubbeli yapılar olarak dikkati çeker. Çoğunun önünde bulunan tonozlu veya düz çatılı giriş yerleri, X-IV. yüzyılda camilerde çok yayılan son cemaat yerlerinin öncüleridir. Konya'da taş mescit (1215) ve sırçalı mescit (XIII. yüzyılın son yarısı) bunların en karakteristik örnekleridir. Bunlar, çeşitli kubbeye geçiş problemlerini ele alarak son cemaat yeriyle tek kubbeli ilk Osmanlı camilerinin başlangıcını hazırlamıştır.

Anadolu Selçuklularının ağaç direkler üzerine düz çatılı ve zengin süsleme ahşap camileri, üçüncü bir gruptur. bunlarda çok renkli kalem işleri, mozaik çinili mihraplar ve ağaç işleri, sıcak bir atmosfer yaratmaktadır. En büyük ve orijinal ahşap cami, bütün zenginlikleri içinde toplayan Beyşehir'de Eşrefoğlu Camii, yüzyılın sonunda 1299'da tamamlanmıştır.

Anadolu'daki ilk medreselerde, Danişmendli ve Artuklu ülkelerin ortaya çıkmıştır. Tokat ve Niksar'da, Danişimendlilerden Yağıbasan'ın avlusu örtülü, kubbeli medreseleri, Diyarbakırda Artukluların açıkavlulu, eyvanlı zinciriye 1189 ve Mesudiye 1198-1223 medreseleri ile başlayan gelişme, Kayseri'de 1205 tarihli çifte medrese ile Selçuklulara geçmiştir. Sivas'ta Keykavus Şifahanesi 1218 ayvanlı bir medrese olup, tuğla, çini ve taş süslemelerle ilk Selçuklu abidesidir. Süslemeleri büyük Selçuklulara dayanır. Konya sıraçlı Medrese 1242'te, çini süslemeler bu tarihte başka benzeri olmayan bir zenginlikle canlanmış, kubbeli medreseler grubuna

giren Karatay 125 ve İnce Minareli 1260-65 medreselerde çini ve taş süslemeler en olgun şeklini almıştır.

1271 yılında Sivas'ta birbiriyle rekabet eder durumda eyvanlı gruptan, iksi çifte minareli üç büyük abidevi medrese yapılmış olması dikkate değer. Bunlardan az sonra gelen Erzurum Çifte Minareli Medrese ise, minaresi, planı ve süslemeleri ile ahenkli bir birlik haline enbüyük ve gösterişli Selçuklu medresesi olmuştur.

Kümbet ve türbeler, Anadolu'da mütevazi ölçüde yapılmakla beraber, mimari bakımından yaratcı bir araştırma ve deneme çabası ile zengin çeşitleri meydana getirilmiştir. Divriği'de Mengüceklerden Emir Süleyman ibn Seyffeddin Şehinşah için 1195'de yapılan Sitte Melik Kümbeti, XII. yüzyıldan kalan en güzel mezar anıtlarındandır. Kesme taştan sekizgen gövde üzerine piramit külahlı kümbette, grişi cephesi birbiriyle kesişen sekizgenlerden dörtlü düğüm motifleri ve içiçe iki sekiz genden ibaret geometrik motifler gibi, eski Türk süslemeleri ile karakteristiktir.

Selçuklular zamanında, Konya Alaeddin Camii'ne kuzeyden bağlanan Kılıçarslan II'nin kümbeti, onu ölüm tarihi olan 1192'den önce, yani XII. yüzyılda yapılmıştır. Mimari Hocendili Yusuf bin Abdülgaffar'dır. (Hocend, Nişabur yakınında). Bu mütevazi kümbet içinde sekiz Selçuklu sultanı yatmaktadır. Lahitler kabartma çini kitabelidir. Sadeongen prizmatik yapası, taş ve çini süslemeleri, kitabeleri, Bursa kemerli kapısı ile bu kümbet Selçuklular'ın ilk araştırmalarından biridir.

Selçuklu sultanlarından kalan diğer türbe, Kenkavus I'in 1217'de Sivas'ta yaptırdığı Darüşşifa'nın sağdaki eyvanında kalmaktadır. Kara üzerine Türk üçgenleri ile oturan tuğla kubbenin örüttüğü mekan üstünde dıştan on kenarlı kümbet yükselmektedir. Anadolu'da yalnız Selçuklu sultanlarına mahsus kümbetlerin on kenarlı oldukları anlaşılıyor. Daha önce, Nahcivan'da Mümine Hatun Kümbeti 1186'de on kenarlı olarak

yapılmıştır. Anadolu'da geri kalan kümbetler, sekizgen, on ikigen ve silindirik olarak değişmektedir. Keykavus kümbetinin on kenarında herbiri tuğladan çeşitli geometrik süslemeler gösteriliyor. Bunlardan çoğu Harrekan kümbetlerinin süslemelerini tekrarlamaktadır. Beyvana açılan türbe cephesi, koyu mavi üzerine beyaz kabartma süslü kitabesi ile Selçuklu tuğla ve çini mozik süslemelerin Anadolu'da ilk abidevi eseri olup, çini mozaik sanatının sonraki parlak gelişmesinin işaretlerini taşımaktadır. Azerbaycan'dan gelen ustanın adı Marendli Ahmed olarak sağdaki alınlığın altına yazılmıştır. Parlak kırmızı tuğlalardan cephe, firuze, mor ve beyaz sırlı tuğla ve çinilerle örgülü kufi kitabeler, geometrik yıldız ve geçmeler halinde mozaik olarak işlemiştir. sultanın lahdi ve yakınların aait diğer laihtler de hep çini kaplıdır.

Ahlatlı ebul nema bir mufaddal adlı bir mimarın eseri olan Tercan'daki Mama Hatun kümbeti, kesme taştan itinalı biryapı olup, yuvarlak dilimli silindirik gövde üzeren konik küllahlı asıl kümbetin etrafı daire biçiminde geniş bir kuştama duvar ile çevrilidir. Plan şekli, son yıllarda Masson tarafından Aral gölünün doğusunda Tagisken'de yapılan kazılarda meydana çıkarılan mezar anıtlarına benzemektedir ki, bunların M.Ö. III. yüzyıldan kalma Hun mezarları olması muhtemeldir.

Keyseri'de döner kümbet, on iki köşeli ve dıştan mukarnas kornişler üzerine konik külahlı, içten silindirik mekan üzerine kubbe örtülü bir yapıdır. Figürlü plastik süslemelerin bolluğu ile göze çarpan ve abidevi bir çadırı andıran kümbetin portal cephesinde, Şah Cihan Hatun için yaptırıldığını belirten tarihsiz bir kitabe vardır. Üslubuna göre 1276 yıllarına maledilebilir. Kümbetlerin çokluğu ve çeşitliliği ile Kayseri'den sonra ilk planda gelen Ahlat, Anadolu'daki çeşitli abidelerde kitabelerde adları yazılan mimar ve ustaların yetiştiği eski bir sanat merkezidir. Burada 672 (1273) yıllarından Ulu kümbet, ahlat klasik kümbet uslubunun kalan en

eski eseridir. 7 m. çapında silindirik gövde üzerinde, sivri konik bir külahla abidevi çadır şeklindedir.

Anadolu'da Selçukluların yüksek kültürünü en canlı şekilde aksettiren eserler, onların kervan saraylarıdır. bunlar Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçukluların ribatlarına bağlamakla beraber, tamamen kesme taştan, gerçekten sarayları andıran büyük ölçüde abidevi yapılardır.

Bugün bilinenler yüzden fazla olup, dokuzu selçuklu sultanları tarafından yaptırılan Sultan Han'dır. Diğerleri vezirler ve emirler gibi selçuklu devlet adamları tarafından yaptırılmıştır. En eskisi II. Kılıçarslan tarafından yaptırılan, Aksaray-Kayseri yolundaki , bunların ilki, olup, geometrik süslemelerin en eski örneklerini gösterir. Portaldeki iki gövdeli arslan kabartamsı Karahanlıların Tirmiz saraylarında görülen sembolük figürün bir benzeri ve devamıdır. Bugün Alay Han çok harap durumdadır. En büyük kervansaray, Alaeddin Keykubad tarafından 1229 tamamlanan, Konya Aksaray yolundaki Sultan Han, 110x50 m büyüklükte olup 4500 m2lik yer kaplar. Konya'da Alaeddin Camii'ni tamamlayan Muhammed İbn Havlan el Dımışki, bunun da mimarı olmuştur. Revaklı avlu ve kapalı holden meydana gelen bu Sultan Han'da köşk mescit, bir anıt gibi yükselmekte olup mimari süslemelerin en zengin merkezi olmuştur. Bu avlu ve hol portalleride bu zenginliğe katılmaktadır. Selçuklu sultanlarının kudreti ve teşkilatlarının sağlamlığı bu abidelerde belirmektedir. Bunlar, Selçuklu mimarisinin en gösterişli eserleridir. Adeta dıştan bir kaleyi andırır. Sultan hanların kapalı hol bölüm, İtalyan gotik katedrallerini hatırlatan çok kuvvetli bir mekan etkisi yaratmaktadır.

Anadolu'da Selçuklu saray ve köşkleri, Sultan Hanlar yanında çok mütevazi yapılardır. Çoğu kaba taş ve tuğladan nispeten basit görünüşteki bu yapıların kabalığnı gidermek içinzengin çini ve ştuk süslemeler kullanılıyordu. Bunların ilki olan, II. Konya'da Kılıçarslan (Ö. I. 1192)

tarafından yaptırılıp, I. Alaeddin Keykubad tarafından tamir ettirilen. I. Alaeddin Köşkü'nden yalnız bir duvar kalmıştır. Köşk, içten ve dıştan zengin çeşitli çini ve ştuko süslemelerle kaplı idi. Kalan parçalar müzelerdedir. Doğancı süvari figürü ile büyük kare çiniler, mimari tekniğinden yerli gri hamurdan yapılmış olup, Büyük Selçukluların Rey ve Keşan'daki mimari tekniğini devam ettirmektedir.

Alaeddin Keykubad'ın Beyşehir Gölü kıyısında 1236'da yaptırdığı Kubad Abad ve Kayseri yakınında 1224-26 tarihli Keykubadiye Sarayları, rahmetli Zeki Oral tarafından keşfedilip ilk araştırmalar halinde yayınlandıktan sonra kazılarla meydana çıkarılmıştır. 1965'te K. Ottoborn tarafından başlatılıp, sonra Mehmet Önder'le birlikte yürütülen kazılar sonunda, Kubad Abad'da birkaç sarayı içine alan küçük bir Selçuklu şehrinin planı, bütünü ile ortaya çıkmıştır. Bunlar, sur duvarları, çitlerle çevrili firdevse (paradeison) av hayvanları parkı, büyük saray ve altında, göl kıyısında Alanya'daki Selçuklu tersanesinin küçük bir benzeri olan iki gözlü tersane ili küçük bir saraydan başka onaltı kadar yapı kalıntısından ibarettir. Bu arada Selçuklu saraylarının çini ve ştkuo süslemelerinin en zengin örnekleride meydana çıkarılmıştırki, bunlar ayakta ve oturmuş insan figürleri, sirenler, harpiler, çift başlı kartal, çeşitli kuş ve hayvan figürleri ve sembolik figürler ile Selçuklu tasvir sanatının yaratcı gücünü bütün canlılığı ile aksettirmektedir.

Keykubadiye, bir kaynaktan çıkan suların meydana getirdiği küçük bir göl kıyısına sıralanmış üç küçük köşkten ibarettir. Selçuklu sultanlarının en güzel tabiat manzaraları içinde saray ve köşklerini yapmak hususunda kuvvetli bir görüş sahibi oldukları anlaşılıyor. Aynı şeyi daha önce Gaznelilerde ve sonra Osmanlılarda doğuştan gelmeyen bir kabiliyet olarak görülmektedir. Keykubadiye köşkleri de çeşitli süslemelerle zenginleştirilmiştir. Kazılarda, bunlardan birçok parçalar ele geçirilmiştir.

Saray ve köşklerde kullanılan Çiniler, Selçuklular’la son bulmuş, bunların devamı olmamıştır.

Selçuklu sanatı, XIII. yüzyılın son yarısı içinde, İlhanlı baskısına rağmen, çok önemli eserler meydana getirecek bir kuvvet ve canlılık göstermiştir. Fakat yavaş yavaş gezilerek, 1308’de Selçuklu Devleti yıkılmıştır. Bu sırada sınırlara yerleşen Türkmenler, birer birer bağımsızlıklarını ilan ederek, yirmiden fazla devlet ortaya çıkmıştır.

XIV. yüzyıl başında Selçuklu mimarisinin canlılığını kaybetmediğini gösteren eserler vardır. Yüzyılın sonlarına kadar Selçuklu mimari üslubu etkisini göstermekle beraber, bu zamanda kurulan birçok değşik üslup gelişmeleri kendini belli etmektedir. Bunlar, Selçuklu sanatının temelleri üzerinde yeni üsluplar ortaya koyarak Osmanlı mimarisinin parlak gelişmesini hazırlamışlardır. Etrafındaki diğer yapılardan ayrılmış ve önünde son cemaat yeri bulunan tek kubbeli, küçük karekterde camiler, bu gelişmenin başlangıcı olup, Anadolu’daki selçuklu mecsitlerine bağlanmaktadır.

Karakoyunlulardan Cihanşah’ın Tebriz’de 1465’te yaptırdığı göl Mescit’te, İran’da kubbe problemi değişik bir görüşle ele alınmış olup, tamamiyle simetrik olan planda, mekanı kubbe ve tonoz örtüsü altında toplama gayreti göze çarpar. Tuğla yapı, zengin çini süslemeli olup mimarı Himmetullah Bin Mehmed El Bevvab’dır.

Akkoyunlulardan Uzun Hasan’ın oğlu Zeynel Bey’in Hasan Keyf’de bulunan, tuğladan silindirik gövde üzerine miğfer biçiminde kubbeli kümbeti, mozaik çinilerden renkli süslemeleriyle göze çarpar. XV. yüzyılın son yarısından kalma ve oldukça harap durumdadır. Diğer bir Akkoyunlu kümbeti Ahlat’ta Rüstem Bey’in oğlu Emir Bayındır için 1492’de yapılmıştır. Silindirik gövde, güneye doğru sütunlar ve kemerlerle

açılmış, üstü mukarnas kornişlerle oturan konik külahla örtülmüştür. Kitabede adı yazılan mimar Baba Can Azerbaycan'dan gelmiş olmalıdır.

Karaman Hatuniye Medresesi, Murad Hüdavendiğar'ın kızı ve Karamanoğlu Alaeddin Bey'in hanımı Nefise Sultan tarafından 1382'de mimar Numan bin Hoca Ahmed'e yaptırılmıştır. İki eyvanlı, revaklı avlusu ve beyaz mermer portali vardır. Bunun dört sıra bordüründe Sivas Gök Medrese portali sade ve yaven bir üslupta tekrarlanmaktadır.

Niğde'de 1409 tarihli Ak Medrese, yüksek takkapısı ve iki katlı cephesiyle bir sarayı andırır. Bursa Hüdavendigar Camii cephesiyle benzerliği, eseri yaptıran Karamanoğlu Ali Bey'in Bursa'da dedesinin yanında geçirdiği yılların hatırasıdır. Diğer taraftan ikikatlı, iki eyvanlı olanı ile selçuklu medreseleri geleneğine uygunluk göstermektedir.

Bu devrin eserlerinden Aydınoğlu İsa Bey'in 1374'te Selçuk'ta (Efes) yaptırdığı İsa bey Camii çok önemlidir. Mihrapduvarına paraleel düz ahşap çatılı iki uzun nef, ortadan iki kubbe ile kesilmiştir. Önünde düz ahşap çatılı revaklar ve ortada sekizgen havuzu ile revaklı avlu doğu ve batı portallerinde birer minare vardı. Planı, Şam Emeviye Camii'nden gelen Diyarbakır Ulu Camii'ne ve bazı Artuklu camilerine dayanıyor. Mimar Ali İbn El Dımışki'nin adı, burada Şam şehrinden gleen etkilerle işaret edebilir. Mermer bloklarla kaplı ve ana cepheyi gösteren ve orta da portali ile klasik Osmanlı camiilerinin revaklı avlu cephelerine öncü olmuştur.

Saruhanlılar da, merkezleri Manisa'da, belki bütün beylikler devrinin en önemli cami planını ortaya koymuşlardır. İshak Bey'in 1376'da yaptırdığı bu ulu cami, birçok önemli gelişmelerin yedi bölümlü dört neften ibaret camide, duvara bitişik iki sütun ile altı payenin meydana gelmiştir.

XIV. Yüzyıl Mimarisi Beylikler Devri

1077'de Anadolu Selçuklu Devleti, zayıf bir hükümdar olan, II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in 1243 Kösedağ muharebesinde Moğol ordusuna

yenilmesi, Erzurum, Sivas ve Kayseri'nin yağma ve tahribi ile sarsıldı. Sonra vergiye bağlanmak şartı ile sulh yapıldı. Selçuklu Devleti bütün teşkilatı ile 1277'ye kadar kendini korumuştur. Fakat bu tarihte Memluk sultanı Bebars'ın Anadolu seferinden sonra İlhan Abaka, Anadoluya gelerek katliam yapmış, Moğolların zulüm ve baskısı artmış, Anadolu harap olmuştur. İtibarını kaybeden bundan sonraki Selçuklu sultanları ancak temsili olarak devletin başında bulunmuş, İlhanlı hâkimiyeti altında ezilen Selçuklu Devleti, 1308'de yıkılmış gitmişti. Bununla birlikte, Selçuklu sanatı XIII. yüzyıl sonrası içinde, çok mühim eserler meydana getirecek bir kuvvet ve canlılık göstermiştir. Sınırlara yerleşmiş bulunan Türkmenler, Selçuklulardan sonra birer birer bağımsızlıklarını ilân etmeye başladılar. Böylece kurulan yirmiden fazla beylik arasında, Ermenak, Karaman ve Konya'da Karamanlı, Kütahya'da Germiyanlı Eğridir'de Hamidoğulları, Beyşehir'de Eşrefoğulları, Muğla, Peçin, Milas'ta Menteşeliler, Kastamonu ve Sinop'da Candarlı, Sinop'ta Pervane, Birgi ve Selçuk'ta Aydınoğulları, Manisa'da Saruhanlılar, Maraş, Elbistan'da Dülkadirliler, Adana'da Ramazanoğulları, nihayet Söğüt, Bursa ve İznik'te Osmanlılar vardır. Bunlardan her biri kendini Selçuklu devletinin mirasçısı gibi görüyordu.

1335'te de İlhanlı İmparatorluğu parçalanmış, onların Anadolu valisi, Uygur Türklerinden Ertana, Sivas ve Kayseri merkez olmak üzere bağımsızlığını ilân etmiştir. Sonra batıda Osmanlı, Orta Anadolu'da Karamanlı, güneyde Dülkadirli Kuzeyde Çandarlı (veya İsfendiyaroğulları) doğuda Oğuz boylarından Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletleri meydana geldi.

Başlangıçta Diyarbakır'ı merkez yapan Akkoyunlular, Van'da ve Urmiye gölü sahalarında yerleşerek Horasandan, Osmanlı ve Memlûk sınırına kadar genişleyen Karakoyunlu devletine son verip bütün

Kafkasya’yı ve İran’ı alarak, merkezlerini Tebriz’e naklettiler. Batıda Tuna’ya kadar Rum ellerini fetheden Osmanlılar, birliği kurmak için, aralarında Fırat sınır olan Akkoyunlularla mücadeleye başladılar ve onları mağlup ederek uzaklaştırdılar. Akkoyunlulardan sonra Doğu Anadolu, bir müddet Safevilerden Şah İsmail’in nüfuzu altına girmişse de Yavuz Sultan Selim buraları yeniden ele geçirdi, Dulkadirlileri de ortadan kaldırarak Güney Anadolu’yu alıp, Anadolu birliğini kurdu. Selçuklular zamanında bir devlet elinde bulunan Anadolu, yine tek bir devlete bağlanmış oldu.

XIV. yüzyıl başında Selçuklu mimarisi ve taş süslemeleri kuvvetini ve canlılığını kaybetmemiştir. İlhanlı hükümdarları için yaptırılan eserlerde bu, açıkça bellidir. Amaysa’da Sultan Olcayto ve hanımı Yıldız Hatun adına köleleri Anber bin Abdullah tarafından yaptırılan Şifahane, 1308-9 revaklı avlusu ve iki eyvanı ile klâsik Selçuklu medrese plânına uygundur. Abidevî zengin süslemeli portal, iki yanında simetrik birer pencere ve köşelerdeki silindirik kulelerle cephe iyice belirtilmiştir. Portal, Anadolu’da erken devir sathî süslemeler, Sivas’ta görülen iri plastik palmet ve rumîler, Divriği kuzey portali ve Konya portallerinden gelen unsurlarla Selçuklu taş süslemelerinin birçok motiflerini bir araya toplamaktadır. Kapı kemerinin kilit taşında diz çökmüş bir insan figürü rölyefi işlenmiştir. Bimarhanede talebeye ameliyatlar gösterilirdi. 1465’te “Kitabü’1-Cerrahiye” adlı minyatürlü bir eser hazırlıyan Sabuncuzade Şerefeddin bin Ali, burada 14 yıl hekimlik yapmış. XIX. yüzyıla kadar da birçok hekimler yetişmiştir.

Erzurumda Yakutiye Medresesi de, Selçuklu kubbeli medreseleri grubuna girmekte olup, Portal kitâbesine göre Sultan Olcayto ve Bulgan Hatun adına, 1310 da Hoca Yakut tarafından yaptırılmıştır. Orta bölüm, dört paye üzerine iki tonoz ve aralarında mukarnaslı, ortası açık (okülüslü) bir çapraz tonozla örtülüdür. Çifte minareli medreseden gelen etkiler açıkça görülür. Orta bölüme açılan üç eyvan vardır. Büyük eyvanın arkasındaki

kümbet de oradakine uygundur. Mescit, sağ yan eyvandadır. Minareler köşe kuleleri üzerine alınarak iki taraftan cepheyi kavramaktadır.

Yalnız sağdaki minare, şerefeye kadar ayakta kalmıştır. Bu, çifte minareli cephelerin de sonuncusu olmuştur. Kuvvetle ileri fırlayan portal kitlesinin iki dış yanına işlenen arma kompozisyonu, Çifte Minareliden biraz değiştirilerek, hurma ağacının tepesine çift başlı kartal yerine başı sağa veya sola dönük kartal, alta da simetrik olarak karşılıklı birer arslan figürü işlenmiştir.

Niğde'de, 1312'de, İlhanlı valisi Sungur Ağa zamanında, IV. Kılıçarslan'ın kızı Selçuklu prensesi Hüdavend Hatun, kesme taştan sekizgen gövde üzerine on altıgen piramit külahlı bir kümbet yaptırmıştır. Doğu kenarı, gösterişli bir portal şeklinde düzenlenmiş olup, diğer üç kenarda birer pencere açılmıştır. Portalden başka yüzeylerin herbirinin üst kenarı sivri kemerli iki alınlık ve mukarnaslarla külâha geçişi sağlamaktadır. Bu alınlıklardan birinde çift başlı kartal arması, kuzey penceresi kemerinin köşe dolgularında birer harpi figürü yüksek kabartma olarak işlenmiştir. Ayrıca yüksek kabartma olarak işlenmiş arslan veya panterler, bitki süslemeleri arasına gizlenmiş çeşitli insan başları ve figürleri kümbede fazlası ile sembolik bir mânâ vermektedir. Geometrik yıldız geçmeler, palmet ve rumilerle mukarnaslar portali, alınlıkları ve pencerelerin etrafını yüklü bir şekilde süslemektedir. Bunlar, Selçuklu taş süslemelerinin kaba işlenmiş dağınık kompozisyonları halinde ve Amasya Şifahanesinde olduğu gibi fakat burada bol sayıda figürlü kabartmalarla zenginleştirilmiş olarak son bir topluluğunu meydana getiriyor. Tokat'ta Nurettin İbn Sentimur'un 1314 tarihli kümbeti de kesme taştan kare bir gövde üzerine tuğladan yıldız planlı piramit bir külâhla örtülü olup, iç kubbeye geçişi sağlayan trompları dıştan belirtilmiştir. İki

renkli geçme taşlardan sade basık kemerli kapının üstünde iki satırlık kitabe yer almaktadır. Caddeye bakan doğu penceresinde Selçukluların barok karakterli palmet ve rumileri bordür halindeki diğer Selçuklu süslemeleriyle birlikte devam etmektedir. Musul bölgesinde Zengiler devrine ait Avnuddin kümbetiyle benzerliğine ve aradaki bağlantıya daha önce işaret edilmişti. Anadoluda Selçuklu mimarî üslubu, XIV. yüzyıl sonlarına ve hatta XV. yüzyıl başlarına kadar etkisini göstermekle birlikte, bu zamanda kurulan birçok Türk devletlerinde yeni araştırmalarla değişik üslup gelişmeleri kendini belli etmektedir.

Van Ulu Camii, zengin süslemeli tuğla bir yapı olup Doğu Anadolu'da Karakoyunluların hâkim olduğu bölgede önemli bir gelişmeye işaret etmektedir. Daha 1913'te harap durumda görünen cami, sonra tamamen yıkılmış, yalnız minarenin gövdesinden bir parça kalmıştır. Bachmann'ın yayımladığı resim ve plâna göre, mihrap önünde, 9 m. çapına yaklaşan, her biri ayrı süslenmiş mukarnaslarla dolgulu kubbe, beş ağır payeye ve mihrap duvarına oturmaktadır. Yanlardan iki sıra, kuzeyden üç sıra halinde bunu çeviren küçük çapraz tonozlar sekizgen payeler üzerine oturmuştur. 1970'te başlıyan ve 1973'e kadar üç mevsim süren kazılar sonunda, cami kalan kısımları ile yeniden ortaya çıkarılmıştır. Elde edilen kalıntı ve bilgilere göre tuğla şekilleri ve ştuk süslemeler, tuğla örgülü tonozlardan birçok büyük parçalar ve bunların tekniği, kullanılan tuğla malzemesi ve harç, tarihlendirme bakımından bazı ipuçları vermektedir. Duvarlarda alttan iki sıradan yedi sıraya kadar kesme taş, üst kısımlarda paye ve tonoz örtüsünde tuğla kullanılmıştır.

Zeminin altıgen tuğlalarla döşeli olduğu anlaşılmıştır. Güneydoğu köşede yıkılmış halde meydana çıkarılıp temizlenen sekizgen tuğla paye ve dört yana yelpaze şeklinde açılan tonoz başlangıcı, yapı tekniği ve tahmini yüksekliği hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Dekoratif tuğla

örgüsünde tuğlalar arasında kalıpla değişik örnekler halinde süslü derzler bol sayıda ele geçirilmiştir.

Fakat kazıda en çok dikkati çeken özellik, bütün tahmin ve ümitlerin aksine camide hiçbir çini süslemenin kullanılmamış olmasıdır. Mihrap, güney duvarı, doğu ve batı yanları rölyef halinde, zengin tuğla ve stuk süslemelerle kaplanmıştı. Ştuk süslemeler sarı, mavi, yeşil ve kırmızı olarak dört renkle boyanarak göz alıcı bir etki yaratılmıştı.

Van Ulu Camii'nin bu ince detaylı tuğla ve ştuk süslemeleri, kompozisyon olarak Büyük Selçuklu sanatına ve özellikle Kazvin'de Mescid-i Cuma'nın tuğla terrakota ve stuko süslemelerine bağlanmaktadır. Fakat diğer taraftan iri petek mukarnaslı kubbe, tonozlar ve stuk süslemeler on dördüncü yüzyıl üslubuna uygunluk gösteriyor. Sultaniyede Olcayto Hudabende türbesinde (1304-1313) üst galerilerde bunlara benzer renkli ştuk kabartmalar görülmektedir. Olcayto türbesinde tuğlaların kalıpla süslenmiş derzleri, stuk rölyef halinde rumiler ve kıvrık dallardan köşe dolguları, panolar halindeki süslemeleri çevreleyen bordürler hep Van Ulu Camii'ndeki süslemelere götüren bir üsluptadır.

Tarihî bakımından camiin yapılması için en uygun devir, Karakoyunlulardan Kara Yusuf'un Timur'un gelmesinden önceki ilk saltanat (1389-1400) yılları olarak görülmektedir. Kazılarda bol miktarda ele geçirilen tonoz yıkıntıları ve duvar süslemeleri ile harcın cinsi ve tekniği de bu tarihlendirmeyi haklı çıkarmış bulunmaktadır.

Çok defa olduğu gibi burada da büyük Selçuklu mimarî süsleme üslubu Kazvinden gelen ve Mescid-i Cuma'yı bilen bir usta tarafından yeniden canlandırılmış olabilir.

Diğer bir Karakoyunlu hükümdarı Muzafferiddin Cihanşah'ın 1436-1467 Timur'dan sonraki devirde 870'de (1465) Tebriz'de yaptırdığı Gök Mescit veya Muzafferiye Mescidi, bütün İranda kubbe problemini değişik

şekilde ele alan tek yapı olarak Karakoyunlu cami mimarisini aydınlatabilir. Her iki camide mekânın kubbe ve tonoz örtüsü altında toplanması gayreti göze çarpar. Tebriz Camii'nin plânı tamamıyla simetriktir. Tuğla yapı Van Ulu Camii'nden daha zengin olarak çini süslemelidir. Mimar olarak Himmetullah bin Muhammed el Bevvab adı okunur.

Van Gölü'nün doğu kıyısında, Gevaş'ta 736 (1335) tarihli Halime Hatun kümbedi, Bursa kemerini andıran nişlerle teşkilatlandırılmış 12 kenarlı bir yapı olup, üzeri konturları palmet şeklinde silmelerle kaplı piramit külâhla örtülüdür. İstiridye biçiminde nihayetlenen dar ve uzun nişleri çeviren geniş dikdörtgen bordürlerden biri kesişen sekizgenlerle dörtlü düğüm motiflerini devam ettiriyor. Ahlât'ın XIII. yüzyıl kümbetlerine benzemekle beraber, süslemeler daha zengin ve gelişmiş bir üslûp göstermektedir. Bu tarihte Van Gölü çevreleri, Celâyirlilerin hâkimiyeti altında idi. Fakat Karakoyunlular da onlarla birlikte buralara yerleşmişti. Portal üzerindeki nesih kitâbede adı geçen Abdülmelik İzzeddin Karakoyunlu Türkmen beylerinden biri olabilir. Ahlat'ta Gevaş Halime Hatun kümbedinin hemen tam bir benzeri olarak yapılan Erzen Hatun kümbedi, 1396-97 tarihlidir. Yalnız piramit külâh üzerindeki kontur halinde kabartma palmetler yerine her taşa işlenmiş çeşitli rozetler gelmiştir. Karakoyunluların ilk devrine girmektedir.

Karakoyunlulardan Cihânşâh zamanında Van gölünün kuzeyinde, Erciş'e yakın Kadem Paşa Hatun kümbedi, 1458 Karakoyunlu emirlerinin anneleri için yapılmıştır. On ikigen kümbette her kenarı çeviren dikdörtgen profillerin ortasına derin nişler açılmış olup, portal cephesindeki sülüs kitâbe ve kapı kemerindeki palmet, rumi ve örgü motiflerinden başka süslemesi yoktur.

Patnos yolunda, aynı tarihlerden anonim kümbet de, palmet, rumî ve iri nebatî motifler ve üst kenarda âyet kitâbesinden başka portal kemerinin iki

yanında başları arkaya dönük simetrik birer kartal daha yukarıda dekoratif iki aslan kabartması pencerenin üst tarafında da iki başlı kartal rölyefi gibi figürlerle işlenmiştir. Kaba bir işçilikle, Gevaş Halime Hatun ve Ahlat Erzen Hatun kümbetlerinin iyice bozulmuş halde Karakoyunluların sonuna doğru, uzak benzerleri olan bu kümbetlerde nispetler bozulmuş, eski mimari kalite ve üslûp kaybolmuştur.

Karakoyunluların yerine gelen Akkoyunlu Türkmelerinin yaptırdığı eserlerden 1378-1508 onların ilk merkezleri Diyarbakır'da bazı camiler kalmıştır. Bunların ilki, vakfiyesine göre 1489'da, Hoca Ahmed'in yaptırdığı Ayni Minare Camii, kanatlı denilen ilk Osmanlı camileri grubuna giren değişik sade ve küçük bir yapıdır. İki tarafı düz, tonoz ortası çapraz tonozlu uzun bir mekân, beşgen biçiminde ve tonoz örtülü mihrap çıkıntısı ile ters T biçimi almakta olup, önünde dört bölümlü, düz çatılı bir son cemaat yeri ve dışta kalan sekizgen gövdeli minare ile basit bir yapıdır. Kapı ve pencerelerde simetri yoktur.

Akkoyunlulardan Cihangir'in oğlu Sultan Kasım'ın yaptırdığı tromp kubbeli Şeyh Matar Camii, değişik siyâh-beyaz kesme taş sıralarından göz alıcı bir yapı olup, önünde, üç gözlü son cemaat yeri vardır. Camii önünde, dört sütun üzerinde yükselen kare minare, kitâbe kuşağına kadar siyah, ondan sonra siyah-beyaz taş sıraları ile devam eden değişik bir görünüştedir. Osmanlıların Bursada, Timurtaş Paşa Camii'nin, dört paye üzerine silindirik gövdeli minaresini hatırlatır. Camide başka süsleme yoktur. XV. yüzyıl sonunda, Kasım'ın kardeşi İbrahim Bey'in yaptırdığı mescit, iki kare paye üzerinde altı bölüme ayrılmış olup, bunlar biri mihrap önünde, ikisi bunun sağında üç kubbemsi basık tonozla, diğer bölümler çapraz tonozla örtülüdür. Önünde Türk üçgenleri ile üç kubbeli son cemaat yeri vardır.

Epey tamir görmüş olup, XV. yüzyıldan kalan Nebi Camii, iki kare paye üzerine, yanlara doğru ikişer yarım tonozla genişletilmiş tromplu kubbe olarak siyah taştan yapılmıştır. Kubbe, konik bir çatı ile dıştan gizlenmiştir. Üç kubbeli son cemaat yeri vardır. Bunun solunda Osmanlı yapısı minare yükselir. Burada tek kubbeli yapıyı yanlara doğru genişletme yolunda çekingen bir adım atılmış olmaktadır.

Uzun Hasan'a mal edilen (1453-1478) siyah-beyaz kesme taşlardan Safa veya Iparlı Camii de, Osmanlılar zamanında 1531'de iyice tamir görmüştür. Bu da dört paye yanlara doğru ortada birer tonoz, köşelerde birer paye, iki duvar üzerine oturan küçük kubbe ile genişletilmiş büyük tromplu bir kubbeden ibarettir. Nebi Camii'ndeki gelişme, burada daha belirli olmuştur. Önünde beş kubbeli son cemaat yeri vardır. Dış pencere alınlığında, atlamalı birer kenarı kırık sekizgenlerin kesişmesinden doğan dörtlü düğümlerin ortası rozetli yıldızlarla bağlantılı taş süslemeler Gaznelilerin, Ribat Mahisindeki tuğla örnekleri tekrarlıyor. Beş kubbeli son cemaat yerinin solunda kaidesinden külâhına kadar süslenmiş gösterişli minare yükseliyor. Panoları dolduran palmet, lotus, rumî ve hatayî taş süslemeler, Osmanlı devrini gösterir. Basit çinî kaplamalar da vardır.

Diyarbakır'da Akkoyunlu camileri, küçük ölçüde gösterişli, değişik taş mimarisi, plân ve süslemeleri ile göze çarpan yapılardır.

Mardin Kalesi'nde, XV. yüzyıl ortasındaki bir Akkoyunlu Camii'nden, 3 m. boyda sekizgen bir minare kaidesi kalmış, bunun kuzey cephesine, rölyef halinde Akkoyunlu markası işlenmiştir. Sikkelerinde de bu marka vardır. Fakat onların en önemli abidevî eseri olup, Kasım Bey'e maledilen 1487-1507 Sultan Kasım Medresesi, Artukluların Sultan İsa Medresesi'nin 1385 plânına ve mimarisine (yivli kubbeler) uygun bir yapıdır. Belki Akkoyunlular Mardin'i alınca, yarım kalan medreseyi tamamlamış ve bu yüzden kitâbe konmamıştır. Tuğla tonozlu revaklar ve yanlara doğru derin

tonozlarla genişletilmiş tromp kubbeli cami, bu zamandan olabilir. Revaklı avluda, büyük eyvanın selsebili kanallarla ortadaki havuza bağlanmıştır. Bazı revaklar işlenmiş zengin yıldız tonozlarla örtülüdür. İki teras üzerinde iki katlı medrese cami ve türbe ile birlikte külliye şeklindedir. Portal cephesi, Aydınoğlullarının Selçuk, İsa Bey Camii gibi 1376 Suriye'den ve Memlüklerden gelen etkilere işaret eder. Renkli taş süslemeler de güneyden gelen etkileri göstermektedir.

Mardin'de, Kara Yavlak Arslan'ın oğlu, Sultan Hamza 1435-44 türbesi, tromplu ve dıştan yivli bir kubbeyi çeviren haçvari dört tonozla Galla Placidia türbesini hatırlatır. Süslemesi olmayan basit bir yapıdır.

Uzun Hasan'ın kardeşi Cihangir'in türbesinde, yıldız tonozlu bir holden, tonozlarla iki tarafa doğru genişletilmiş kubbeli uzun bir mekana girilir. Kapının üzerinde rölyef halinde Akkoyunlu markası taşa işlenmiştir. Başka süsleme yoktur.

Uzun Hasan'ın oğlu Zeynel Bey'in, Dicle'nin sol kıyısında bulunan silindirik gövde üzerine, miğfer biçiminde kubbeli kümbedi, diğerlerinin aksine tuğladan yapılmış, dıştan firuze sırlı tuğla ve portalde firuze, siyah ve sarı çini mozaiklerden nebatî süslemelerle cazip bir yapıdır. Pir Hasan adlı mimarın bu orijinal kümbedi, XV. yüzyılın ikinci yansından kalma ve oldukça harap durumdadır. Zengin renkleri ve nebati motifleri ile çinilerde bir üslup yeniliği vardır.

Akkoyunluların mimarî bakımdan ilgi çeken diğer yapısı, Ahlat'ta Rüstem Bey'in oğlu Emir Bayındır için 1491'de basit bir camiiye bitişik olarak yapılan kümbettir. Silindirik gövde, güneye doğru 1/3 nispetinde, sütunlar üzerine dekoratif kemerlerle açılmış üstü mukarnas kornişlere oturan konik külâhla örtülmüştür. Kitâbede adı yazılan mimar Baba Can, Azerbaycan'dan gelmiş olmalıdır. Bakü'de, Şirvanşahlıların saray kompleksinde, revaklı avlu şeklindeki divanhanenin ortasında, Ahlat'taki

kümbede benzer, fakat sekizgen plânda bir yapı yükselir. XV. yüzyılda yapıldığı kabul edilen bu bölüm, mimarî ve zaman bakımından Ahlat'la yakın bağlantı halindedir.

Azerî adına benzeyen mimar, oradan gelmiş olmalıdır. Şirvanşahlarla Akkoyunlular arasında iyi münasebetler vardı. Zeynel kümbedinde de, Azerbaycanda Nahcivan'dan gelen etkiler bellidir.

Diğer taraftan, İstanbul Sultan Ahmet meydanında, Kayser Wilhelm'in Sultan Abdülhamid II. adına yaptırdığı Alman Çeşmesi ile, Ahlat Bayındır kümbedi arasındaki benzerlik ilk bakışta göze çarpar. Avrupa'da geç Romanesk Devri üslûbunun bazı özellikleri her iki yapıda belli olmaktadır.

Hamidoğullarının Eğridir'de yaptırdırdıkları 1302 tarihli Dündar Bey veya Taş Medresesi tamirle bozulmuşsa da aslında iki katlı ve iki eyvanlı yapısı ile Selçuklu üslubuna tamamıyla uygundur. Orijinal sütun başlıklarında nebatî rölyefler ve köşelerinde kanatları açık birer kuş figürü işlenmiştir. 1238 tarihli portali, Selçuklu kervansarayından sökülerek tekrar kullanılmıştır. Hamitoğullarının Antalya'da, Korkuteli'nde Emir Sinaneddin Medresesi (1319), aynı şekilde iki katlı ve iki eyvanlı Selçuklu medreseleri geleneğini devam ettiriyor. Burada, oldukça bol spoli (devşirme) malzeme kullanılmıştır.

Güney kapısı üzerindeki kitâbesine göre, Hamitoğullarından Mübarizeddin Mehmed Bey tarafından, 1373'te Korent ve İyon başlıklı, bazıları başlıksız 12 sütun üzerine Türk üçgenleri ile altı kubbeli Yivli Minare Camii, eski harap bir kilisenin duvarlarından faydalanılarak yapılmıştır. Batı kenarında, kubbelere bitişen tonoz örtülü bir bölüm vardır. Kubbeler dıştan kiremit örtüleri ile dikkati çeker. Halen Antalya Müzesi olan bu cami ile Hamitoğulları zamanında, Anadolu'da çok kubbeli Ulu Camii tipinin en eski örneği meydana getirilmiş olmaktadır. Şehrin sembolü haline gelen şerefeden yukarısı yenilenmiş Yivli Minare, gerek üslubu

gerek üzerindeki kitâbesi ile Alâeddin Keykubad I. zamanından bir Selçuklu eseridir. Bu minarenin bağlı olduğu ilk camiden bir iz kalmamıştır.

Mehmed Bey, Camii'nden dört yıl sonra (1377'de) ölen oğlu için, kesme taştan sekizgen gövde üzerine piramit külah ve mermer portalle bir kümbet yaptırmıştır. Selçuklu kümbetlerinin sadeleştirilmiş, her kenarına sövesiz pencereler açılmış bir devamıdır. Antalya'ya yerleşen Teke Türkmenleri yüzünden bunlara Tekeliler adı verilirse de aslında Hamidoğullarının Antalya şubesinden başka bir şey değildir.

Uygur Türklerinden Ertana'nın (veya Erdana, Orta Anadolu'da kurduğu Ertanaoğulları Devleti zamanından iki orijinal mezar anıtı, değişik bir üslubun doğuşunu gösterir. Bunlardan, Kırşehir'de Âşık Paşa Türbesi 1322, tamamen mermerden yapılmış olup, asimetrik uzun cephesi, Kırgız çadırına benziyen kubbesi ve yana alınmış dar ve uzun portali ile Selçuklu mimarisinden tamamıyla farklı görüşlerle, yeni bir üslubu haber vermektedir. Kitâbe de çok değişik olarak kubbenin önüne gelmiş, girinti yapan saçak silmeleri ile çerçevelenmiştir. Portalde, istiridye nişin etrafı, örgü motiflerinden bir bordürle çevrilmiş, düz cephenin ortasında alçakta, sivri kemer alınlıklı tek bir pencere açılmıştır. Girişte, yanda, dar bir holle kubbeli kare mekandan ibaret türbe değişik mimari unsurların ahenkli bir bütün meydana getirdiği yeniliklerle dolu bir abidedir.

Sivas'ta Ertana'nın oğlu Şeyh Hasan Beyin, Güdük Minare adı ile tanınan kümbedi, kesme taştan kare bir alt yapı üzerine tuğla olarak iri plastik üçgenlerle oturan silindirik gövde halinde yükselir (1347). Piramid külahı yıkılmıştır. Tuğlalar arasına yerleştirilen firuze çiniler, iri baklava örneklerine göre sıralanarak, renkli bir görünüş yaratmaktadır. Üst kenarda, aralıklı olarak sıralanmış çiniler, koyu mavi üzerine beyaz rumilerle değişik bir örnek gösteriyor.

Ertanalılardan kalan diğer bir eser de, Kayseri dışında Emir Ertana'nın hanımı Suli Paşa Adına, 1339'da yaptırdığı Köşk Medrese'dir. Dış görünüşü, küçük bir kapıdan girilen sağlam bir kale gibidir. Kesme taş duvarların mazgal dişleri de buna uygundur. Giriş eyvanının iki yanındaki uzun tonozlu birer odadan başka, kapalı mekânı olmayan yapı, payeler üzerine revaklı bir avludan ibarettir. Avlunun ortasında, yüksekçe kare bir kaide üzerinde, piramit külâhlı sekizgen kümbet yükselmektedir. Şehir dışında, böyle sağlam ve dışarıya kapalı medresenin, aslında bir ribat olduğu anlaşılmaktadır. Kümbette, Ertana ve hanımının gömülü olması ihtimali vardır. Yapı, bütünüyle büyük bir mezar anıtı etkisi uyandırıyor.

Kayseri'de, XIV. yüzyıl ortalarından kalma iki kümbet de, Ertanaoğullarına mal edilebilir. Bunlardan, muntazam kesme taştan dümdüz, silindirik bir gövde halinde yükselen Sırçalı Kümbet'in konik külâhı yıkılmış, altından çıplak taş kubbe meydana çıkmıştır.

Yıkılan külah, firuze çinilerle kaplı idi. Kümbetin adı da oradan gelmektedir. Kümbet, içeriden on iki köşelidir.

Sekizgen gövde üzerine, kısmen harap durumda, piramit külahlı Ali Cafer kümbedi, kuzeyinde bugün yıkılmış olan dikdörtgen bir giriş holü ile dikkati çeker. Sade geometrik hatları ile her iki kümbet, Selçuklu kümbetlerinden ayrılmaktadır. Kayseri'de bu devirden kalan diğer kümbetler de aynı özelliktedir. Niğde'de Sungur Ağa'nın 1335 tarihli camii XVIII. yüzyılda yanarak ağaç direkler üzerine düz çatı ile örtülmüş ise de, aslında kıbleye dikey üç nefli bir plân gösteriyordu. Daha geniş olan orta nef, dört kubbe, yan nefler dörder çapraz tonozla örtülü idi. Doğu cephesinin ortasındaki portal çifte minareli idi. Bunu güney yanında cepheye bitişik sekizgen kümbet bugün de ayaktadır. Sungur Bey Camii doğu ve kuzey portalleri ile mihrabının taş süslemeleri ve değişik nispetleriyle mimari bakımdan da ilgi çekmektedir. Portal süslemelerinde

kıvrık dallar arasında arslan, griffon gibi hayvan başlan, Bünyan Ulu Camii'ni hatırlatıyor. Yalnız burada daha gelişmiş bir üslûp ve itinalı işçilik vardır. Güney portalinde, kapı kemeri üzerindeki sövede çift başlı kartal arması ve her iki portalin alınlığında, gotiğe benzer şebekeli daire pencereler, mihrabın köşe sütunlarında gotiğe benzer başlıklar, çok garip görünüşlerdir.

A. Gabriel'e göre bunlar, Doğu'dan, belki Kıbrıs'tan gelen etkiler olabilir. Palmet, lotus gibi nebatî süslemeler yanında geometrik yıldız ve geçmeler de önemli bir yer kaplamaktadır. Burada, Konya Sahip Ata külliyesinden sonra ilk defa bir camide çifte minareli portalin görünüşü, süslemelerdeki değişik kompozisyon ve gotik etkiler bir yeniliktir. Halen Niğde Dışarı Camii'de bulunan minberinin kitâbesinde Ebû Sait Bahadır Han ile camiyi yapan ustalar Hoca Ebubekir ile Sungur Ağa'nın adları yazılıdır, tarih yoktur. Küçük boyda, sedef kakmalı, sade bir minberdir. Ertanalılardan kalan yapılarda, Selçuklulardan farklı yeni bir üslubun doğuşu kendini belli etmektedir.

Osmanlılardan sonra en kudretli ve devamlı Türkmen Beyliği olan Karamanoğullan (1256-1483) Selçuklu Devletinin yerine geçmek için çok iddialı olduklarından, Selçuklu üslup ve geleneğini en çok onlar devam ettirmiştir. Cami mimarisi bakımından Karamanoğulları, sistemli bir gelişme ile belirli bir yenilik getirmemişlerdir. Payeler ve kemerler üzerine düz çatı ile örtülü, bazen mihrap önü kubbesi olan camiler ve tek kubbeli camiler çoktur.

Karamanlıların çok tamir gören Aksaray Ulu Camii (1431) ise, yatık dikdörtgen plânda, kıbleye dikey beş nefli bir yapı olup, mihrap önünde yelpaze pandantifli kubbe ve aynı eksende ikinci bölüm kubbesinden gayrı, neflerin beşer bölümü de çapraz tonozlarla örtülüdür. Portali batı yandan açılmıştır. Zengin süslemeli ağaç minber, Selçuklu yapısı olup,

II. Kılıçarslan'nın harap olan camiinden buraya getirilmiştir. Camiinin avlusu yoktur.

Konya'da, XIII. yüzyılın ilk yarısında yapıldığı tahmin edilen bir camiden, 1332'de genişletilip yenilenerek bugünkü şeklini almış olan İplikçi Camii de, Karamanlı devrinde Hacı Ebubekir tarafından yaptırılmıştır. Yatık dikdörtgen cami, mihraba dikey yedi nefli olup, orta nef üç pandantif kubbe, yan nefler ikişer çapraz tonoz ve mihrap duvarı önünde düz tonozla örtülüdür. Mermer Osmanlı mihrabı altında toprağa gömülü eski çini mozaik mihrabın bir kısmı görülebilmektedir. Medreselerde Selçuklu geleneği, en çok Karamanlılarda canlı kalmıştır. Bunlardan Aksaray'da Zinciriye Medresesi (1336), dört eyvanlı, revaklı avlusu, çinî mozaik izleri görünen kıble eyvanı ve bunun iki tarafında oval kubbeler ile dikkati çeker. Abidevî portal, Selçuklu özelliklerini devam ettiriyor. Ermenak'da, Emir Musa Bey'in 1339 tarihli çok harap durumdaki Tol Medresesi de, iki eyvanlı revaklı avlusu ile klâsik plâna uygundur. Portal, giriş eyvanının içine alınmıştır. Mukarnas dolguların altında kitâbe ve kare pencere ile çok yüksek portal, Selçuklulardan farklı olup, alçak bir kemerle içeri açılmaktadır.

Karaman'da, Sultan I. Murad'ın kızı ve Karamanoğlu Alaeddin Beyin hanımı Nefise Sultan tarafından, 1382'de, mimar Numan bin Hoca Ahmed'e yaptırılan Hatuniye Medresesi de, iki eyvanlı, revaklı avlusu ile aynı plânı devam ettiriyor. Kuvvetle ileri fırlayan abidevî, beyaz mermer portalin dört sıra bordürü, Erzurum Çifte Minareli Medrese ve Sivas Gök Medrese portallerinin bordürlerini sade ve yavan bir üslûpla tekrarlamaktadır. Beyşehir Eşrefoğlu Camii ve Taş Medrese portalleri de bu gruba girer.

Niğde'de Ak Medrese (1409) iki katlı iki eyvanlı tamamıyla simetrik plânı ile Selçuklu medreselerine uygun olmakla beraber, yüksek abidevî

portali ve ikinci katta çift kaş kemerli galerilerle dışarı açılan cephesi, adeta bir sarayı andırır. Bursa, Çekirge'de Hüdavendigar Camii cephesi ile gözden kaçmayan benzerlik, eseri yaptıran Karamanoğlu Ali Bey'in, Bursa'da, Sultan Murad Han'ın yanında geçirdiği yıllardan gelmektedir. Kendisi de, Çelebi Sultan Mehmed'in kızı ile evlenerek akrabalığını kuvvetlendirmiştir. Akmedrese portali, dik üçgen mukarnas niş üzerindeki kaş kemeri, geçmeli kaval silmelerle yan duvarlara oturan sivri revak kemerleri ve arkası pencereli kıble eyvanı ile mimari bakımdan yenilikler ortaya koymaktadır. Avlunun ortasında bir de kuyu vardır. Medresede kötü tamirler sonunda, cephenin şekli bozulmuştur, hâlen müzedir.

Kayseri, Hatuniye Medresesinde (1432) plân, küçük farklarla Selçuklu medreselerine benzerse de Korent ve İyon başlıklarının kullanıldığı mimaride epey değişiklik olmuştur. Cephenin sağ kanadı, tamamen çeşme haline getirilmiştir.

Bundan bir yıl sonra, Karaman'da II. İbrahim Bey tarafından tamamlanan (1433) imaret, mescit, medrese, darül-kura ve tabhane ile İbrahim Bey'in kümbedini içine alır. Selçuklulardan daha sade ve süslemesiz yelpaze pandantiflerle büyük kubbe, geniş orta bölümü örtmekte olup, daha sade bir üst katı vardır, revak yoktur. Şişkin sivri kemerli portalin üç satırlık sülüs kitâbesi ve süslemeleri de, Selçuklulardan farklıdır. Çinî mihrabı, İstanbul'da Çinili Köşk'te bulunmaktadır. `Kümbette İbrahim bey ve iki oğluna ait, zengin alçı süslemeli üç lahit vardır. İmaret, Karamanlıların en zengin eserlerindendir. Karaman'da bunun öncüsü olan, XIV. yüzyıl ortalarından kalma Musa Paşa Medresesi, sütunlar üzerine revaklarla, orta bölümü kubbe örtülü simetrik bir yapı idi. Girişin sağında yükselen minaresi de imaretteki minarenin tam benzeri idi. Bu medrese, 1927'de yıktırıldı.

Eyvanlı medreseler gibi, onların kubbeli medreseleri de Selçuklu geleneğini devam ettirmektedir. Konya’da Karamanlılar, içinde Kur’an öğrenmek ve namaz kılmak için iki Darülhuffaz yaptırmışlardır. Bunlardan Hasbey Darülhuffazı (1421), tuğladan kare bir mekan üzerine Türk üçgenleri ile oturan, oldukça yüksek bir kubbe ile örtülüdür. Tuğla duvarlar, üç yandan kesme taş, cephede ise geometrik yıldız geçmeler ve örgü motifleri ile işlenmiş mermer levhalarla kaplanmıştır. Mermer levhaların çoğu dökülmüştür. İçinde çinî mozaiklerden zengin mihrap, Selçuklu geleneğinin devamıdır. İçerisi oldukça karanlıktır.

Tarihi bilinmeyen Nasuh Bey Darülhuffazı, kesme taştan tek kubbeli oldukça büyük bir Karamanlı yapısı olup, önündeki üç kubbeli revak kısmı yıkılmış, akant frizli kemer ayakları kalmıştır. Sekizgen tamburun her kenarında yuvarlak bir pencere duvarların üstünde de iki sivri kemerli pencere arasına bir yuvarlak pencere açılarak mekan iyice aydınlatılmıştır. Burada, XV. yüzyıl Osmanlı mimarisinin etkisi belli olmaktadır.

Karamanlı mezar anıtlarına gelince, 1391’de öldürülen Karamanoğulu Alâeddin Bey’in Karaman’daki, kesme taştan on ikigen kümbedi, yivli konik bir çatı ile örtülü olup çok haraptır. Bir cepheyi dolduran sade portali, üst kenarı dolanan âyet kitâbe kuşağı ile Karamanlıların bu en abidevî kümbedi, bir camiye bitişikti. Bunu bağlayan duvarın bir parçası durmaktadır. Kümbet, bütünü ile Selçuklulardan farklı bir mimari özellikte, sadelik içinde abidevî görünüştedir.

Konya’da, 25 m. yükseklikteki gösterişli Mevlânâ Kümbedi de, Karamanlılar zamanında son şeklini almıştır. 1273’te Mevlânâ ölünce, oğlu Sultan Veled ve Selçuklu emirleri ilk türbeyi mimar Tebrizli Bedreddin’e yaptırmış, iç süslemeleri de Abdülvahid tamamlamıştı. Dört kemer üzerine mukarnaslı kubbe şeklindeki bu ilk türbe, tahminen 1397’de, Karamanoğlu

Alâeddin Ali Bey tarafından, üstüne silindirik gövde konik çatı ile çinî kaplamalı yivli bir kümbet eklenerek yükseltilmiştir.

Akşehir'de, 1268'de ölen Seyyid Mahmud Hayranî'nin kümbedi de, Karamanoğlu II. Mehmed Bey zamanında (1409) son şeklini almıştır. Taştan bir kaide üzerinde, tuğladan çok köşeli kasnakla, dilimli silindirik gövde yükselmektedir. Üç renkli sırlı tuğla süslemeler, ayrıca sonradan bunlar arasına yerleştirilen yıldız ve haç biçiminde çinîlerle zenginleştirilmiş olan kümbedin, kabartma çinî kitâbede adı yazılan mimarı Aslî bin Abdullah, belki de daha önce, Konya Mevlânâ kümbedine de son şeklini veren mimar olabilir.

Konya'da Fakih Dede ve Kalenderhane gibi diğer XV. yy. Karamanlı kümbetleri de, kesme taştan sekizgen gövde üzerine tuğladan piramit külâhları ile Selçuklu tiplerini devam ettirir.

Candaroğulları Beyliğinde, XIV. yy.'ın tek kubbeli ve Osmanlılardan gelen ters T biçiminde, kanatlı camiler, onların hâkim olduğu Kastamonu bölgesinde görülür. Bunlardan, kare mekân üzerine tromplu kubbe ile örtülü İbn Neccar Camii'nin (1353) üç kubbeli son cemaat yeri, 1943 depreminde yıkılmıştır. Zengin işlemeli kapı kanadı, Ankaralı nakkaş Abdullah bin Mahmud'un eseridir, 1356'da yapılmıştır.

Kastamonu yakınında, Kasaba köyünde, Emir Mahmud Bey'in, 1366'da yaptırdığı direkler üzerine küçük, ahşap örtülü camii, dıştan çok basit görünmekle beraber, içinin çok renkli kalem işleri ile tavan süslemeleri şaşırtıcı bir tazelik ve güzelliktedir. Taş mihrabının süslemeleri, Sinop Ulu Camii'nden gelmektedir. İnce işlemeli kapı kanatları ise, yine Ankaralı Abdullah bin Mahmud'un eseridir.

Candarlıların sonuncusu İsmail Bey (1443-1460), Kastamonu'da, cami, türbe, medrese, imaret, han ve hamamdan ibaret bir külliye yaptırmış,

bunun plânlı ve önünde, ortadaki yivlenmiş beş kubbeli son cemaat yeri bulunan camii, 1454’te tamamlanmıştır.

Arka arkaya aynı yükseklikte iki kubbe ve öndeki kubbenin iki yanında orta mekâna birer küçük kapı ile açılan tonozlu, asimetrik mekânlar halindedir. Ortası açık (opaionlu) birinci kubbe mukarnaslı pandantifler, mihrap önündeki kubbe, mukarnaslı tromplar üzerine oturmaktadır. Medresenin kitâbesi (1475) Osmanlı devrini gösteriyor. Avluyu ve kubbeli dershanenin önüne çeviren ahşap revaklar yıkılmıştır. Kesme taştan sağlam duvarlar üzerine yelpaze yivli tromplarla tuğla kubbeli cazip türbe, 1460’tan önce tamamlanmıştır. Fâtih Kastamonu’yu alınca, İsmail Bey’e, Yenişehir, İnegöl ve Yarhisar’ı tımar olarak vermiş, sonra kendisi Filibe’ye gönderilmiş ve ölünce, orada gömülmüştür. Bu sebeple türbede akrabaları ve onun koruduğu bazı âlimler yatmaktadır. İçindeki on kadar taş lahdin sülüs kitâbeleri çok itinalıdır.

Germiyanlıların merkezleri Kütahya’da yapılan camileri, klâsik plânda, önünde üç kubbeli son cemaat yeriyle tek kubbeli yapılardır. Kare mekân üzerine Türk üçgenleri ile oturan kubbesi ile 1477’de, Ahilerden Şeyh Mehmed tarafından yaptırılan Kurşunlu Camii, bunların en eskisidir. Son cemaat yeri,ortada ayna tonoz, yanlarda birer kubbeden ibaret olup, öne doğru açıktır. Âlimlerden İshak Fakih’in 1433 tarihli camii ile II. Yakub Bey’in subaşısı Hisarbeyoğlu Mustafa Bey’in 1487 tarihli camii, gösterişli cepheleri, itinalı mimarileri ile göze çarpar. Her üç camiin duvarları kesme taş ve tuğla sıraları ile örülmüş, yalnız Hisarbey camiinde, son cemaat yerinde, kesme taşların etrafı kırmızı tuğlalarla çevrilerek dekoratif bir etki sağlanmıştır. Sütun başlıkları Türk üçgenlidir. Taş mihrabın etrafını çeviren bir sıra çinî iki renkli rumilerle, XV. yüzyıl özelliği göstermektedir.

Germiyanlı emirlerinden Umur bin Savcı’nın bir rasathane olarak 1314’te yaptırdığı Vacidiye Medresesi, Selçukluların kubbeli medreseler

grubuna girer. Kubbeli girişin solundaki tonozlu odada, rasat aletlerinin konulacağı yerler bellidir. Türk üçgenlerine oturan büyük kubbenin ortasında rasat için geniş bir opaion altında havuz vardır. Büyük eyvanın iki tarafındaki, ortaları aynı şekilde açık kubbeli odalar dershanedir. Tonozlu talebe hücreleri, orta kubbenin iki yanındadır. Sağdaki hücreler yıkılmıştır. Germiyanlıların ilk yapısı olan medrese, kuvvetle ileri fırlayan sivri kemerli sade portali ve sayıları azaltılmış mekânları ile

Beylikler devri için karakteristiktir: Bugün müze olarak kullanılmaktadır.

Germiyanlılardan II. Yakub Bey'in (1390-1428) yaptırdığı kendi türbesini de içine alan, medrese, mescit ve imaretten ibaret külliyenin tam tarihi belli değildir. Ortası açık büyük bir kubbe ile örtülü şadırvanlı hol, yanlarda ikişer küçük kubbeli mekân ve arkada kubbeli bir eyvanla, ilgi çekici bir plânı vardır. Yan kubbelerden birer tanesi de, eyvan biçiminde ortaya açık olup, soldaki mescittir. Mihrabın arkasında, küçük bir kubbe halindeki türbe, parmaklıklarla ayrılmıştır. Yakub Bey'in lahdindeki çinilerden birkaçı, XV. yy.'dan, fakat büyük kısmı son tamirlerden kalmadır. Böylece, ortadaki büyük kubbeli, şadırvanlı, hole üç taraftan açılan üç kubbeli eyvanı ve üç kemerle dışarı açılan, üç kubbeli sahanlık şeklindeki girişin iki yanında kubbeli birer oda ile çok değişik ve ilgi çekici bir plân gösteren Yakub Bey imareti, Germiyanoğullarının en büyük eseridir. Bugün kütüphane olarak kullanılmaktadır. Ana hatları ile plânı tipi, kanatlı camiler grubuna girer.

Germiyanlılar, Osmanlı mimarisinin etkisinde eserler meydana getirmişler, yalnız ilk yıllardan kalan rasathane, bir yenilik olmuştur ve Selçuklu geleneğine bağlıdır.

Germiyanlı emirlerinden Saruhan ve Aydın beyler fethettikleri yerlerde, sonra birer beylik kurmuşlardır.

Saruhanlılar, merkezleri Manisa’da belki bütün Beylikler devrinin en önemli ve ilgi çekici cami plânını meydana getirmişlerdir. Ishak Bey’in 1376’da medrese ve türbe ile birlikte külliye olarak yaptırdığı Ulu Camii, birçok önemli gelişmelerin başlangıcı olmuştur. Burada, küçülmüş halde tekrar ortaya çıkan revaklı avlu kısmı, camii ile hemen hemen bir plânın iki yarısı halindedir. Mihrap duvarına paralel yedi bölümlü dört neften ibaret camide, mihrap duvarına bitişik iki sütun ve altı payenin meydana getirdiği sekizgen şema üzerine kemerlere oturan, 10.80 m. çapında pandantifli mihrab önü kubbesi, üç nef boyunca bunları kesmektedir.

Camiden bir duvarla ayrılmış ortası havuzlu avlu da kubbe ile aynı genişliktedir. Kubbeyi ve avluyu üç yandan çeviren diğer bölümler, sütunlar üzerine kubbeye benzer küçük çapraz tonozlarla örtülüdür. Sütunların başlıkları spoli (korent) ve orijinal mukarnaslı olarak karışıktır. Mihrap önü kubbesinin gelişmesi bakımından plân, Artukluların Silvan (1157) ve Kızıltepe (1204) Ulu camilerine bağlanmaktadır. Karakoyunlulara malettiğimiz Van Ulu Camii’nde, kare bir plân üzerine oturan kubbe ile aynı gelişme görülür. Manisa Ulu Camii, sekizgen şema üzerine oturan merkezî kubbesi ile toplu ve geniş bir mekân yaratılması yolunda Batı Anadolu’da görülen yeni bir gelişmedir. Camiye girince mihrabın karşısına rastlayan kemer yivlenerek belirtilmiş olup, bir tak gibi büyük kubbeye açılmaktadır. Kıble duvarında kemer ayağını taşıyan Korent başlıklı iki sütun arasında basit mihrap, camiin mimarisine göre orijinal olmayıp sonradan yapılmış gibi görünüyor. Buna karşılık çeşitli âyet ve kitâbelerle abanoz ağacından, ince detaylı zengin süslemelerle minber, Antepli Mehmed bin Abdülaziz ibn el-Dikkî’nin eseridir.

Aynı usta, bundan 24 yıl sonra, daha gelişmiş bir üslûpla, Yıldırım Beyazıd için Bursa Ulu Camii’nin şahane minberini yapmıştır. Camiden tamamıyla ayrı ve son cemaat yerini de içine alan revaklı avlu, Camii

mekânında olduğu gibi Osmanlı mimarisinde geliştirilen yeni bir cami tipinin başlangıcı olmuştur. Buradaki merkezî kubbe ve revaklı avlu sismeti, Edirne'de, Sultan Murad II.'nin Üç Şerefeli Camii'nde (1447) büyük orta kubbe yanlarda ikişer küçük kubbe ve kubbeli revaklarla çevrili şadırvanlı avlu ile kuvvetli bir ilerleme göstermiştir.

Renkli taş kakmalarla süslü kuzey portali, Ishak Bey'in 1376 tarihli kitâbesini taşımaktadır. Avlunun bu cephesi, iki sıra pencerelerle açılmıştır. Sırlı tuğlaların değişik dizilmeleri ile renkli, gösterişli minare, avlunun batı duvarına bitişiktir. Aynı tarafta bulunan batı kapısından medreseye, çapraz tonozlu bir koridorla geçilir. Tek eyvanlı, iki katlı, asimetrik medrese, kuzeye bakan dar ve uzun çok sade portali ve minareye bitişen cephenin iki yanında birer çeşme ile dikkati çeker.

Mimar Emet bin Osman'ın adı, Kütahya'nın kazası Emet'le ilgili olabilir. Kitâbesine göre medrese, camiden iki yıl sonra yapılmıştır. Evliya Çelebi'ye göre, Saruhanlıların Nif'teki (Kemal Paşa) Emet Camii'nin mimarı da Emet bin Osman'dır. Medresede, avlunun sol tarafında, Ishak Bey'in, kapısı koridora açılan türbesi önünde tonozlu bir cenazelikle kare plân üzerine pandantif kubbelidir. 1388'de ölen İshak Bey ortada, hanımı ve oğulları yanlardaki lahitlerdedir. Kapısında, sivri kemerli alınlıkla kitâbe, geometrik yıldız geçmelerle süslüdür. Külliye, cami plânına doğrudan doğruya bağlı olmayıp, batı yanına eklenmiş durumdadır.

İlyas Bey Mescidi (764/1362) ise, kare mekan üzerine, tromplu bir kubbe önünde, yanları duvarla kapalı iki kubbeli son cemaat yeri ile kitâbesi belli en eski Saruhanlı eseridir. Revak Sultan türbesi de, içten tromplu kubbe, dıştan piramit çatı ile örtülü tarihsiz bir Saruhanlı yapısıdır. Manisa ve civarında bulunan diğer Saruhanlı eserleri, belli bir yenilik getirmiyor.

Aydınoğullarının yaptırdığı ilk eserlerde Selçuklu etkisi kuvvetini göstermekte ise de, sonuna doğru yeni fikirlerin ortaya çıktığını belli eden eserler vardır. Aydınoğulu Mehmed Bey'in, Birgi'deki Ulu Camii, 1312

kesme taştan beş nefli bir yapı olup, daha geniş orta nef, tromplu mihrap önü kubbesi ile iyice belirtilmiştir. Bunun dışında nefler, tamamen sütunlar ve kemerler üzerine ahşap meyilli çatı ile örtülüdür. Dış cephesi ve portali çok sadedir. Alışılmamış şekilde güneybatı köşesinde yükselen minare, firuze sırlı tuğlaların baklava ve zikzak biçiminde sıralanması ile süslenmiştir. Caminin Selçuklu geleneğine bağlanan, firuze ve koyu mor renkli geometrik yıldız ve geçmelerden örneklerin hâkim olduğu mozaik çinili mihrabında, yalnız tek bir bordür, çifte kıvrık dallı rumilerle süslüdür. Kubbenin orta nefe bakan kemerinin köşe dolgularında da bir ayet kitâbesi ve geometrik örneklerden iki renkli çinî mozaikler görülür.

Ceviz ağacından panolarla çivisiz geçmeli şahane minber de, Selçuklu üslubunu devam ettiriyor. Kitâbesine göre camiden sekiz yıl sonra 1320'de, Muzafferiddin bin Abdülvahid ustanın eseridir. Çok ince detaylı kıvrık dallar, rumi ve palmetlerle geometrik yıldız ve geçmelerden örneklerle işlenmiştir. Aynı ustanın eseri olan çift pencere kapaklarında da değişen örneklerle ince detaylı süslemeler görülmektedir. Caminin son cemaat yeri sonradan yapılmıştır.

Aydınoğlu Mehmed Bey'in Camii'nin batı cephesinde, minarenin paralelinde bulunan, 1334 tarihli türbesinin kare plân üzerine pandantif kubbesi ve kasnağı, lacivert sırlı tuğlalarla süslenmiş, bunların çoğu dökülmüştür. Pencere kenarlarında firuze ve lacivert çinilerden, yıldız biçiminde süsler vardır. Kubbenin tam ortasında, mozaik çiniden, yuvarlak bir madalyon görülür.

Aydınoğullarının en önemli eseri, merkezleri Selçuk'da (Efes), 1374'te yapılan Isa Bey Camii'dir. Saruhanlıların Manisa Ulu Camiinden iki yıl

önce, Aydınoğlu İsa Bey tarafından, kitâbesinde, Şamlı olduğu belirtilen mimar Ali İbn el Dımaşkî'ye yaptırılmıştır.

Düz ahşap çatılı revaklar ve ortada sekizgen havuzu ile revaklı avlu, Manisa'dan önce burada görülür. Halen revaklar kaybolmuş, avluyu çeviren on iki sütun kalmıştır. Camide mihraba paralel, düz ahşap çatılı, hâlen açık iki uzun nef, ortadan iki kubbe ile kesilmiştir. Mihrap önündeki kubbenin üçgen pandantifleri, fîrûze, koyu mavi ve kahverengi mozaik çinilerle küçük altıgen levhalarla dolgulu, altıgen yıldızlardan geometrik bir örnekle süslüdür. Kubbenin sekizgen kasnağında, parçalar halinde, firuze çinîlerden mukarnas dolgular vardır. Bunlar Selçuklu üslubuna bakar. Camiinin plânı, Şam Emeviye Camii'nden gelen Diyarbakır Ulu Camiine ve Artuklu Camilerine dayanmaktadır. Nefleri ayıran dört granit sütundan üçünün orijinal mukarnas başlıkları, birinde kompozit bir Roma başlığı vardır. Cami, Geçen yüzyılda Kervansaray haline getirilerek, mihrap yerinde bir kapı açılmış ve mihrabın üst kısmı, İzmir'de Kestane Pazarı Camii'ne konulmuştur.

Doğu ve batı portallerinde birer tuğla minare vardı. Doğudaki yıkılmış, batıdaki tamir görmüştür. Burada, Niğde Sungur Bey Camii'nden sonra, beylikler Devrinde ikinci defa çifte minareli bir cami ile karşılaşıyoruz.

Cami ve avlu boyunca uzanan, mermer kaplı, çok gösterişli ve abidevî batı cephesi, iki katlı pencere sıraları ile canlandırılmış olup, diğer küçük ölçüdeki Beylikler devri camilerine nispetle çok daha büyük ölçüdedir ve Selçuklulardan etki almaktadır. Daha yüksek olanlar ve uzun portal, cami ile avluyu ayıran sınırda, mermer ve renkli taş süslemeleri ile mukarnas sıraları üzerine, yivlenmiş kavsaralı bir niş halindedir. Kemerden yukarı mermer kaplamaları dökülmüştür. Yüksekteki portale götüren merdivenlerin iki tarafında sıralanan alçak nişler belki de dükkânlardı. Abidevî cephede, renkli taşlarla süslü pencereler arkadaki mekânla

bağlantılı değildir. Bunlarda birbirinden farklı mukarnas ve çeşitli taş süslemeler arasında, Zengilerin düğümlü geçmeleri de göze çarpar. Burada, Bursa, Edirne ve İstanbul'da ilk büyük Osmanlı camilerindeki cephe mimarisinin öncülüğü durumu vardır.

Beylikler Devri mimarisinde, Batı Anadolu'ya yaklaştıkça artan yenilikler ve kuvvetli geliştirme iradesi, Osmanlılarda en yüksek ifadesini bulmuştur. Aydınoğullarının, önünde son cemaat yeriyle tek kubbeli diğer camileri, genel tablo içerisinde ayrı bir özellik göstermezler, türbelerde de durum aynıdır.

Anadolu'nun en güneybatısında Beylik kuran Menteşe Türkmenleri de mimaride komşuları Aydınoğullarından geri kalmayan bir canlılık göstermişlerdir. Erhan Bey zamanında, 1330'da Milâs'ta yapılan Hacı İlyas Camii, düz ahşap çatılı olmakla beraber, bütün cepheyi kaplayan, kiremit örtülü, üç kubbeli son cemaat yeri ile önem kazanır. Kubbeleri taşıyan payeler, yan kubbeler önünde, arada birer sütunla çift sivri kemer halinde, orta kubbede ise yüksek ve geniş bir sivri kemer olarak değişik bir ritmle öne açılmaktadır. Batı yanında, açık bir merdiven üzerindeki balkon biçiminde minaresi, Milâs için karakteristik olmuştur.

1378'de Ahmed Gazi'nin bol spoli malzeme ile yaptırdığı Milas Ulu Camii, payeler üzerine kıbleye dikey uzanan üç nefli bir yapı olup, doğudaki çapraz tonozlarla batıdaki nef ve mihrap önü kubbesi ile daha geniş ve yüksek orta nef, düz tonozla örtülmüştür. Plân, Selçuklu camileri geleneğine bağlıdır. Mihrap önü kubbesi, yedi sıra basit mukarnas dolgulu pandantiflere oturmaktadır. Minaresi dıştan merdivenli balkon şeklini tekrarlıyor.

Osmanlıların ilk fetih yılında, Yıldırım Bayezid'ın Menteşe valisi Hoca Firuz'un, Milâs'ın en muhteşem eseri olarak 1394'te yaptırdığı Firuz Bey Camii de, Menteşeli mimarisi içinde görülebilir. Bunun plânı, Osmanlıların

ilk yıllarında, daha Bursa'da Orhan Camii'nde (1339) gelişmiş olarak görülen biçiminde sıralanmış kubbelerle, yan mekânlı veya zâviyeli camiler grubuna girer.

İznik'te, Nilüfer Hatun İmareti (1388) de aynı plânda yapılmıştır. Firuz Bey Camii'nde, payeler üzerine beş sivri kemerle bütün kuzey cephesini kaplıyan son cemaat yeri, orta bölümde bir kubbe ve yanlarda iki kemer boyunca birer tonozla örtülmüştür. Ortadaki üç kemer, Bursa Orhan Camii son cemaat yerinin orta kemeri gibi zikzak biçiminde yivlidir. Yandaki kemerlerin altında geometrik yıldız ve geçmelerle dört korkuluk şebekesi ve kemer ayaklarının mukarnas konsolları ile zenginlik artırılmıştır.

Diğerlerinden daha alçak olan giriş bölümü, iç içe kareler halinde, bindirme tekniği ile taştan bir örtü ile taşınmaktadır ki, hemen yakınında bulunan bir Roma mezar yapısında aynı teknik görülür. Giriş bölümünün iki yanında, mukarnaslı yivli tromplarla birer kubbeli oda sonra biraz değişik tromplarla mihrap önü kubbesinin örttüğü ileri çıkıntı yapan asıl mekân yer alır. Dört taraftan mukarnas bordürle çevrili ve beş sıra mukarnaslı mihrap nişi, porfir köşe sütunları, niş içinde yazı ve kandil motifleri, köşe dolgularında rumi ve palmet kabartmalarla şahâne bir üslûp gösterir.

Buradaki rumî ve palmetler sonra Bursa âbidelerinde çinî ve taş olarak devam ettirilmiştir. Mihrap pervazına dikey olarak mimar Musa bin Abdullah ile nakkaş Musa bin Adil'in adları yazılıdır. Minber yenidir. İki kat halinde, değişik kemer ve söveli pencerelerle cami, dıştan gri, yeşil, sarı, mor damarlı ve benekli mermer bloklarla kaplanmış zengin mukarnaslı pencereler renkli kama taşı geçmelerle süslenmiştir. Batı taraf pencereleri sadedir. Mukarnas bordürlü ve renkli kilit taşları ile süslü dar ve uzun bir portali vardır. Firuz bey Camii, plânı ve mimarisi bakımından getirdiği yeniliklerle, XIV. yy. sonundaki erken Osmanlı camilerini etkilemiştir.

Camiin yanında, bir sıra halinde uzanan kubbe, çapraz tonoz ve beşik tonozla örtülü 12 odalı, basit medresesi harap durumdadır.

Yıldırım Beyazıd'dan sonra tekrar beylik haline gelen Menteşelilerden İlyas Bey'in, 1404'te Balat (Milet) da yaptırdığı Cuma Camii, 14 m. çapındaki tromplu kubbesi ile, tek kubbeli camilerin gerçekten en abidevî ve gösterişli eseridir. Kare plândan kubbeye geçiş geniş Türk üçgenleri ile başlayıp, mukarnaslar ve istiridye biçiminde tromplarla nihayetleniyor. Trompların süslemeleri ve dolguları birbirinden farklıdır. 7,35x5,20 m. boyutlu muhteşem mihrap, birçok bordürler ve mihrap nişinin altı sıra mukarnasları ile mekâna hâkimdir.

Ana cephenin ve son cemaat yerinin yerini alan, eyvan gibi büyük kemerlerle çevrilmiş üç bölümlü portali, mermer şebekeler ve renkli kama taşlarıyla çok caziptir. Selçuklu havasını taşır. Bursa kemeri ile içeri açılmaktadır. tamamıyla mermer kaplamalı cepheler, iki sıralı ikişer pencereli olup, herbiri farklı süslemelerle işlenmiştir. Oluklu silmeler, aşağıdan yukarı, iki pencereyi içine alır. Çok itinalı ve kaliteli taş süslemeler, Firuz Bey Camii'nden daha çok gelişmiştir.

Evvelce bakır kaplamalı olan kubbe, 1905 tamirinde kiremitle örtülmüştür. Cami kuzeyinde bir türbe ve yanlarda medrese odaları ile külliye halinde idi. Türbesi harap olmuş, medrese odalarından doğuda yalnız biri kalmıştır. Buradan külliye fikri, açık revaklı avlu, iki katlı pencereler, mermer kaplama ve renkli taş süslemeler, erken Osmanlı mimarisini etkilemiş olmalıdır. Fakat İznik Yeşil Cami (1378) mimarisi de İlyas Bey Camii'ne etki yapmıştır, denebilir. Münasebetler karşılıklı olmuştur.

Ahmet Gazi'nin, 1375'te, Peçin'de, kesme taş ve moloz taşından yaptırdığı medrese, revaksız havuzlu avlunun etrafını çeviren düz tonozlu on hücre ile, büyük eyvanın yerini alan Ahmet Gazi'nin kubbeli türbesinden

ibarettir. Güneyde, iki yandaki merdivenler düz toprak dama götürür. Türbenin iki yanındaki odaların üstünde ikinci bir kat vardır. Sivri kemerli gotik portal, cepheden ileri fırlayan abidevî bir görünüştür.

Türbe de, gotiğe çalan geniş, sivri bir kemerle avluya açılmaktadır. Köşe dolgularında bayrak tutan iki arslan kabartması ile birer taş levha vardır. Sağdaki bayrakta, Ahmet Gazi'nin adı yazılıdır. Niğde Sungur Bey Camii'nin (1335) kuzey portali ve pencere şebekelerinde görülen gotik etkiler, ondan kırk yıl sonra, Peçin'de Ahmet Gazi Medrese ve türbesi potalinde kendini belli etmektedir. Bunlar Akkâ'da ve diğer şehirlerde, bir de Kıbrıs'ta bulunan katedrallerle, doğu gotiğinden gelen etkilere bağlanabilir. Peçin ve civarında, Menteşelilerin, önünde çapraz tonozlu son cemaat yeriyle Kepez Yelli Cami, Turgut köyünde İlyas Bey Camii gibi tek kubbeli diğer camileri, tonozlu odalar ve tonozlu bir eyvanla surlar dışında Karapaşa Medresesi ile Kepez mevkiinde aynı plâna benzer diğer bir medrese rahlesi, mimari bakımından belirli bir yenilik getirmez.

Beylikler devrinde, Anadolu Türk Mimarisinde ortaya çıkan ve batıya doğru uzadıkça daha fazla beliren bütün yenilikler ve başlangıç halindeki üslup gelişmeleri, yine bu beyliklerden biri olup, sonraları hepsine hâkim olan Osmanlılar'ın elinde en iyi şekilde değerlendirilip, dünya çapında bir Osmanlı Türk Mimarisi'nin yaratılmasına yol açmıştır.

KAYNAKLAR

ASLANAPA, Oktay: Türk Sanatı, C. I, II, İstanbul 1972-1973.

ERDMANN, Kurt: "Zur türkischen Baukunst seldschukischer und osmanischer Zeit" İstanbuler Metteilungen, 8, 1958, s. 1/39.

GABRİEL, Albert: Monuments turcs d'Anatolie, 2 cilt, Paris 1931-34.

GABRİEL, Albert: Voyages archeologiuques dans la Turquie Orientale. Avec un recueil d'inscriptions arabes par Jean Sauvaget. Paris, 1940.

KURAN, Aptullah: Anadolu Medreseleri, C. I, Ankara, 1969.

BAKIRER, Ömür: "Anadolu'da XII. yüzyıl tuğla minarelerinin konum, şekil, malzeme ve tezyinat örnekleri", (A study on thirteenth century brick minarets in Anatolia) Vakıflar Dergisi, IX, 1971, s. 337-365 ing. Özet).

ERDMANN, Kurt: Das anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts. Teil I. Katalog. Text, Abbildungen. Berlin 1961. (2. Cilt). İstanbuler Forschungen Bd. 21.

OTTO-DORN, Katharine: "Bericht überdie Grabung in Kobadabad 1966", Archaologischer Anzeiger, 1969, 438-506.

ÖZERGİN, M. Kemal: "Anadolu'da Selçuklu kervansarayları", Tarih Dergisi, 20, 1965, s. 141-170.

TURAN, Osman: "Selçuk Kervansarayları", Belleten, X, 1946, s. 471-495.

GLÜCK, Heinrich-DIEZ, Ernst: Die Kunst des Islam. Berlin, 1925. (Propylaen Kunstgeschichte V.).

GRUBE, Ernst: The World of Islam. New York, 1967.

KAFESOĞLU, İbrahim: Selçuklu Tarihi. İstanbul 1972.

KAFESOĞLU, İbrahim: Selçuklular Maddesi 1964, Isl. Ansk.

KÜHNEL, Ernst: "Die İslamische Kunst", Şu kitapta: A. Springer, Handbuch der Kunstgeschich der Kunstgeshichte Die aussereuroplische Kunst. Leipzig, 1929, s. 369-548. Die Kunst des Islam. 2. Baskı, Stutgart, 1962.

AKOK, Mahmut: "Diyarbakır Ulucami mimarî manzumesi", Vakıflar Dergisi, VIII, 1969, s. 113-139.

ALTUN, Ara: "Mardin'de iki Artuklu Medresesi", Sanat Tarihi Yıllığı, III, 1969-70, s. 253-263.

BAKIRER, Ömür: “Anadolu’da XIII. Yüzyıl tuğla minarelerinin konum, şekil, malzeme ve tezyinat örnekleri”, (A Study on thirteenth century brick minarets in Anatolia). Vakıflar Dergisi, IX, 1971, s. 337-365 (s. 363-65 İng. Özet).

ELDEM, Halil Edhem: Anadolu Selçukluları devrinde mimari ve tezyini sanatlar. Ankara (t. s.), (Türk Tarihinin Ana Hatları, seri I, No. 4).

ERDMANN, Kurt: Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, 2 cilt, Berlin, 1962.

ORAL, M. Zeki: “Konya’da Alâüd-din Camii ve Türbeleri”, Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, 1956 (1967), s. 45-75.

OTTO-DORN, Katharina: “Bericht über die Grabung in Kobadabad 1966” Archaeologischer Anzeiger, 1969, 438-506.

ÖZERGİN, M. Kemal: “Anadolu’da Selçuklu Kervansarayları”, Tarih Dergisi, 20, 1965, s. 141-170.

TURAN, Osman: “Selçuk Kervansarayları”, Belleten, X, 1946, s. 471-495.

ÖGEL, Semra: Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara, 1966.

A. KÜLTÜR VE SANAT HAYATI

Selçuklu Dönemi Kültür Ortamından Bir Kesit: XII. Yüzyıl / Prof. Dr. Aynur Durukan [s.724-742]

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Anadolu Selçuklu Dönemi'nin ilk evresinin (1075-1192) siyasal ve kültürel tarihini kısaca ortaya koymaya çalışacağım bu yazıyı hazırlarken karşılaştığım sorunların başında, Selçuklu Dönemi'nin erken safhasına ait kaynaklarının çok sınırlı olması gelmiştir. Bununla birlikte, mevcut dönem kaynakları (yapım kitabeleri, vakfiyeler ve tarihler başta gelmek üzere) aracılığıyla, yine de dönemin kültür ortamı hakkında söylenebilecekler olduğu kanısındayım.

Dönemin siyasal tarihi ile ilgili kaynak ve yayınların pek doyurucu olduğunu söylemek mümkün değildir. Dönem tarih kaynaklarından İbn Bibi ve Anonim Selçuknâme'nin1 yanı sıra, Azimî, İbn ül-Ezrak, İbn Şaddad, Kamal al-din, Mateos, Michel ve Abu'l-Farac2 ile özellikle erken dönem hakkında önemli bilgiler içeren üç Bizans kaynağı3 belirtilebilir.

Dönemin siyasal tarihi ve dolaylı olarak kültür yaşamı konusundaki en kapsamlı yayınlar, kültür yaşamına yönelik bazı verileri de değerlendirerek Selçuklu dönemini yalnızca ülkemize değil, dünyaya da farklı boyutlarıyla tanıtan O. Turan'a aittir.4 Ayrıca, E. Merçil'in bir kitabında da, Selçukluların siyasal ve kültürel yaşamına yönelik önemli bilgiler mevcuttur.5 Bu arada C. Cahen'in, ikisi dilimize çevrilmiş bazı yayınlarını da ihmal etmemek gerekir.6 Selçuklu dönemi ticaret etkinliklerini ve sosyal yapısını ele alan kapsamlı kitaplardan biri Ş. Turan'a, diğeri ise T. Baykara'ya aittir.7 Erken dönemi pek içermemekle birlikte, Yakındoğu

Ticareti konusunda en kapsamlı yayınlardan biri de W. Heyd'in iki ciltlik kitabıdır.[8]

D. Kuban'ın iki kitabı ile bir makalesi Selçuklu kültür hayatına ve sanatına yeni bakış açıları getirmektedir.[9] O. Arık'ın makalesinde, Selçuklu kültür yaşamının genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.[10] S. Ögel'in bir makalesi ile benzer içerikteki iki kitabında Selçuklu kültür hayatı ve sanatı bağlamında önemli değerlendirmelere yer verilmiştir.[11] Konu ile ilgili en son yayınlar olması ve bir tarihçinin gözüyle kültür yaşamına yaklaşılması açısından A. Sevim'in genel nitelikteki iki makalesini de unutmamak gerekir.[12]

Selçuklu kültür yaşamının biçimlenmesinde baş rolü oynayan yapı banilerine/kurucularına yönelik dört yayından söz edilebilir. Bunlardan H. Crane'in makalesi, Selçuklu Dönemi'nde bani konusuna genel bir girişten sonra, eserleriyle banilerin büyük bir bölümünün listesini veren çok önemli bir çalışmadır.[13] Bu çalışmaya tarafımdan yapılan yeni bir yayın eklenebilir.[14] Kadın banilere yönelik iki yayın bulunmaktadır.[15]

Selçuklu kültür yaşamının oluşmasında önemli katkıları olan sanatçılarla ilgili altı yayından söz edilebilir. L. Mayer'in İslâm mimarlarını ve ahşap ustalarını tanıtan kitaplarında Selçuklu sanatçılarının bir bölümüne de yer verilmiştir.[16] Z. Bayburtluoğlu'nun ahşap ustalarını, başta mimar ve mütevelliler olmak üzere yapım etkinliğine katkısı olan kişileri ele alan kitapları bu konudaki en kapsamlı çalışmalardır.[17] Z. Sönmez'in Selçuklu ve Beylikler dönemi sanatçılarını eserleri ve kitabeleriyle birlikte tanıtan kitabı alandaki önemli yayınlardandır.[18] Konuyla ilgili son yayın tarafımdan yapılmıştır.[19] Bu yayınlara karşın, Selçuklu kültür hayatının elimizdeki veriler çerçevesinde tüm boyutlarıyla değerlendirildiğini söylemek yine de mümkün değildir.

Amacım, dönemin kültür ortamını tarihsel bir perspektif içinde ele almaktır. Bu nedenle, önemli tarihi olaylar ve kültürel etkinlikler bir arada sunulacaktır. Bir dönemin kültür yaşamını tarihinden soyutlamanın mümkün olduğu kanısında değilim.

Konuya tarihsel perspektif içinde bakmadan önce bir-iki hususu vurgulamak istiyorum. Anadolu'nun İslâmlaşma süreci Selçuklulardan çok daha önceleri başlamıştır.

Özellikle Güneydoğu Anadolu bölgesi söz konusu olduğunda bu süreci Hz. Ömer (639-661) ve Emeviler (661-750) zamanına kadar geri götürmek mümkündür. Günümüze gelen eserler bağlamında örnek pek fazla değilse de, Anadolu'nun büyük bir bölümünün 1071 yılındaki Malazgirt Savaşı'nı izleyen yıllarda ele geçirilebilmesinde bu oluşumun önemli bir payı vardır. Nitekim Diyarbakır, Mardin ve Urfa gibi yerleşmelerimiz Selçuklu Dönemi öncesinde büyük ölçüde İslâmlaşmıştı. Buralarda, başta Emevi ve Abbasilerin (750-869/898-930) egemenlikleri olmak üzere Şeyhoğulları (869-898), Hamdaniler (930-980), Büveyhiler (978-982), Mervanoğulları (984-1085), Büyük Selçuklular (1086-1093) ile Suriye Selçukluları'nın (1093-1097) egemenliklerinden söz edilebilir. Bu sülalere, Büyük Selçuklulara tâbi olan İnaloğlu (1097-1183) ve Nisanoğulları'nı (1142-1183) da eklemek gerekir. Bölgede, Türkmen beyliği olan Artukluların egemenliği ancak 12. yüzyılın son çeyreğinde başlamıştır (1183-1232; 1298-1393).

Erken dönemde, Şanlıurfa ilimize bağlı Harran önemli yapılarla donatılmıştır. Kuşkusuz Türk egemenliği öncesinin en önemli eseri Diyarbakır'daki Ulu Cami'dir. İlk yapımları Antik Dönem'e geri giden Diyarbakır, Silvan, Mardin, Harput'taki surlar ve kaleler bu dönemlerde önemli onarımlar geçirmişlerdir (Resim 1). Ayrıca, Diyarbakır'ın güneyinde, Yenikapı yakınındaki Dicle Köprüsü'nden söz edilebilir. Güney

yüzünde, kemerler ile korkuluk arasındaki çiçekli kufi kitabesinden 1064-65 yılında Kadı Ebu'l Hasan Abdülvahid'in yönetiminde mimar Ubeyd'e yaptırılmış bir Mervanoğlu eseri olduğu anlaşılmaktadır. 10 gözlü bazalt taşlarla yapılmış köprü 180 m. uzunluğundadır.

Selçuklu sanatı yerine Selçuklu Dönemi sanatı kavramının kullanılması daha doğru olacaktır. Çünkü, Anadolu'da Türkmenler arasında egemenlik mücadelelerinin yaşandığı 12. yüzyılda, Selçuklular dışında özellikle iki önemli beylikten söz etmek gerekir (Resim 2). Bunlardan biri olan Artuklular Güneydoğu Anadolu'nun hâkimi konumundadırlar. Ancak, asıl mücadele Orta Anadolu'da, özellikle Selçukluların Konya'yı başkent yapmalarından sonra Danişmendoğulları (1095-1175/80) ile yaşanmıştır. Ayrıca, Doğu Anadolu'da, büyük ölçüde Selçuklulara tâbi olan iki beylik, Saltuklular (1080-1201) ve akılcı politikaları sonucu uzun ömürlü olan Mengücekoğulları (1071-1252), dönemin önemli eserlerine damgalarını vurmuşlardır.

12. yüzyıla aslında sanat etkinlikleri açısından egemen olan Selçuklular değil, başta Artuklular ve Danişmendliler olmak üzere beyliklerdir. Bu dönemi belki de, "Selçuklu Devleti'nin egemenliği altındaki beylikler safhası" olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

12. yüzyılda yapım etkinlikleri büyük ölçüde sultanların ve beylerin patronluğunda gerçekleştirilmiştir. Bu kişilerin dönem kaynakları aracılığıyla kesin olarak belgelenebilen eserlerinin sayısı 134'tür. Bu eserlerin büyük bir bölümü anıtsal ölçekte tek yapılardır. Bu eserlerin ortaya konmasında 38 baninin yanı sıra, yapım yöneticileri ve sanatçıların da önemli katkıları vardır. Ne yazık ki dönemin mimarlık ürünlerinin yarıdan çoğu günümüze gelememiştir. Bu nedenle, banilere kıyasla yapım yöneticisi ile sanatçı ad ve ünleri daha sınırlı kalmaktadır. Kitabe ve vakfiyeler aracılığıyla saptayabildiğim yapım yöneticisi sayısı 7, sanatçı sayısı ise

5’dir. Söz konusu yapım yöneticisi ve banilerin kimisi birden çok eserin yapımında çalışmışlardır. Sadece bu veriler dahi, dönemin yapım etkinliklerinin boyutu ve içeriği hakkında yeterince fikir verebilmektedir.

Mimari alandaki ürünlerin zenginliği şehir yaşamının canlılığını ve boyutlarını ortaya koymaktadır. Selçuklu çevresinde başkent Konya’nın yanı sıra, özellikle ülkelerarası yoğun ticaret ilişkileriyle gelişen başta Kayseri, Sivas, Malatya ve Diyarbakır olmak üzere birçok şehirde kalabalık bir nüfusun barınmaya başladığı ve gelişmiş şehir yaşamının gereği olan hemen her tür yapının inşa edildiği anlaşılmaktadır. Yapım etkinliğini belki bazı ana başlıklar altında vermek konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Yapı türleri olarak dokuz ana grup karşımıza çıkmaktadır: 1) Askeri yapılar: Surlar, kaleler ve şehir kapıları; 2) İdari yapılar: Saraylar ve köşkler; 3) Dini yapılar: Camiler, mescitler ve namazgâhlar; 4) Eğitim yapıları: Mektepler, medreseler, darülhadis ve kütüphane; 5) Sağlık yapıları: Maristan; 6) Dini ve sosyal yardım kurumları: Darülacezeler; hânkah, tekke ve zaviye türünde tarikat yapıları; 7) Ticaret yapıları: Şehir içi ve dışı hanları, bedesten ve çarşılar; 8) Su yapıları: Hamamlar ve çeşmeler; 8) Diğer bayındırlık yapıları: Köprüler; 9) Mezar yapıları: Türbeler.

İlginç olan bir özelliğe de işaret etmek istiyorum. Selçuklu Anadolusu’nda, Osmanlılar da dahil olmak üzere Anadolu ve Anadolu dışındaki tüm İslâm çevrelerinden farklı olarak yapım etkinliğinin odağını camiler değil, tüm etnik gruplardan büyük kitlelere hizmet veren ticaret ve sağlık yapıları oluşturmuştur. Orta Çağ dünya ticaretinin en önemli ortaklarından olan Selçuklular, yalnız devlet politikasında değil, sanat etkinliklerinde de en büyük ağırlığı ticarete vermişler ve doğudan batıya, kuzeyden güneye Anadolu’yu kateden ana ticaret, hac ve sefer yollarını çok sayıda şehir dışı hanlarıyla süslemişlerdir. Süslemişlerdir

diyorum, çünkü bu yapılar yalnız biçimsel ve işlevsel özellikleriyle değil, mimari süslemeleriyle de döneme damgalarını vurmuşlardır.

Selçuklu süslemeciliği en başarılı örneklerini taş malzeme kullanımı ile vermiştir. Bunu hem yerleşimlerdeki hemen her tür yapıda, hem de şehir dışı hanlarında her boyutuyla 12. yüzyılın 2. yarısından başlayarak bulmak mümkündür. Ayrıca, başta camilerdeki minberler ve rahleler olmak üzere birçok yapının kapı kanatları ve pencere kapaklarında ahşap işçiliğinin de yetkin örnekleri karşımıza çıkar. Anadolu dışında yaygın olarak örgü ve süsleme malzemesi olarak kullanılmış tuğla ve alçı ise Anadolu'da taş ve 12. yüzyıl sonlarından başlayarak çiniyle kıyaslandığında çok sönük kalır. Süsleme türlerinin her türevinin kullanılabildiği ve belki de dönemin sanat anlayışının en iyi ortaya konabileceği bir malzeme olması nedeniyle taş süslemeciliği önemli örnekler vermeye başlamıştır. Ancak, kuşkusuz taş süslemeciliğinin en parlak çağını, 13. yüzyılda her boyutuyla bulabilmek mümkün olacaktır. Nitekim figürlü örneklerden bitkisel ve geometrik düzenlemelere kadar zengin bir süsleme dağarcığı karşımıza çıkar. Buna, yazının da kitabeler dışında tümüyle süsleme amaçlı kullanımını ekleyebiliriz. Tüm İslâm çevrelerinde, erken dönemler (7-9. yüzyıllar) dışında figürlü bezemenin en yoğun kullanım alanını Anadolu'da bulmasında kuşkusuz malzeme tercihlerinin de önemli bir payı olmuştur.

El sanatları ürünleri açısından ne yazık ki bu denli şanslı değiliz. Bu dönemden günümüze oldukça az sayıda örnek gelebilmiştir. Kuşkusuz Selçuklu Dönemi Anadolusu'nun ilkin Moğollar, daha sonra Beylikler ve Osmanlı dönemlerinde, hatta Cumhuriyet'in başlarında yüz yüze geldiği yıkımlar bu sonucu yaratan en önemli etmenlerden biri olmalıdır. Mimaride bu denli zengin ürünler veren ilk Beylikler ve Selçukluların el sanatlarına ilgisiz kalması beklenemezdi.

Bu kısa girişten sonra, tarihsel süreç içinde dönemin kültür ortamına bakabiliriz. Anadolu’ya ilk Türkmen akınları 1040’larda Horasan’dan Batı’ya hareket etmeleriyle başlamıştır. Bu olayı izleyen yıllarda Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, başta devletin kuruluşunda önemli rolü olan Selçuk Bey’in torunu ve yeğeni Kutalmış Bey olmak üzere yanında bulunan şehzadeleri batıdaki ülkelerin fethiyle görevlendirdi.

Doğu Anadolu’da ilk fetihler Kutalmış Bey ve arkadaşları tarafından 1047-48 yıllarında gerçekleştirildi. Bu akınlar sonucunda Bizans İmparatorluğu 1049-50’de Büyük Selçuklu Devleti ile barış anlaşması yapmak zorunda kaldı. “Emevîler Devri’nde İstanbul’da yapılan ve harap bir durumda olan camiin tamiri, mihrabının üzerine eski Türk hâkimiyet simgesi olarak kullanılan ve Tuğrul Bey’in de mühründe bulunan ok ve yay işaretinin konması, Mısır Fatımî halifeliği adına okunan şiî hutbesinin, Sünnî Abbasî Halifeliği ve Selçuklu Sultanlığı adına değiştirilmesi” kararlaştırıldı.20 1054 yılından başlayarak Anadolu’ya daha düzenli akınlar yapılmaya başlandı. Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da birçok Bizans kalesi fethedildi. Böylelikle bölgedeki Bizans gücü büyük ölçüde kırıldı. Tuğrul Bey’in ölümünden (1063) sonra başa geçen Alp Arslan’ın ilk işi, saltanat mücadelesine girişen Kutalmış Bey’in isyanını bastırmak ve Anadolu seferlerini sürdürmek olmuştur. 1064 yılındaki bu mücadele sırasında Kutalmış Bey atından düşerek vefat etmiştir.21 Kardeşi Resultekin ile oğulları Mansur ve Süleyman tutsak alınmışlardır.

Doğu Anadolu’da Ermeni Prensliği kurmaya çalışan Giorg, Selçukluların “yıllık vergi ödemek şartı ile Selçuklu vasalı olma” önerisini kabul etti.22 Ermeni ve Gürcülere karşı kazandığı zaferlerden sonra, asıl amacı Anadolu’da geniş çapta fetihler yaparak Bizans’a ağır darbeler indirmek olan Alp Arslan, ülkenin doğu sınırlarında çıkan karışıklıklar nedeniyle Anadolu’dan ayrıldı; “Kutalmışoğulları Mansur ve Süleyman’ı

Anadolu’daki fetih hareketlerini sürdürmekle” görevlendirdi.23 Ancak kardeşler, Anadolu’da Büyük Selçuklulardan bağımsız olarak hareket etmeye başladıkları için yakalanarak hapse atıldılar. Bu tarihten sonra akıncı birlikleri, fetihlerini doğudan Orta Anadolu’ya, hatta yer yer Marmara Denizi kıyıları ve Karadeniz’e kaydırdılar. Bunun üzerine Bizans İmparatoru IV. Romanos Diogenes (1068-71) Anadolu’daki Selçuklu işgallerine son vermek amacıyla hazırladığı büyük bir orduyla Malazgirt önlerine gelmişse de, 26 Ağustos 1071’de Sultan Alp Arslan yönetimindeki Selçuklu ordusuna yenilmiş,24 böylelikle Anadolu’nun özellikle doğu ve güneydoğu kesimleri büyük ölçüde Türklerin egemenliği altına girmiştir. Alp Arslan’ın 1072 yılında ölümü üzerine, hapisten kaçan Kutalmış oğulları Fırat ırmağı boylarında Diyarbakır, Urfa ve Birecik çevresinde fetihlerde bulunmuşlardır. Alp Arslan’ın yerine geçen Melikşah Kutalmış oğullarını Anadolu’nun fethiyle görevlendirmiş, kendilerine “hükümdarlık menşuru” vermiştir.

Sultan Melikşah’ın amacı, kendisine karşı düşmanca bir tutum içinde olan Kutalmışoğullarını uzaklaştırmak ve hiçbirinin tek başına devlet kuramayacağı bir ortak hükümranlığı sağlayarak onları zayıf durumda bırakmaktı. Ayrıca, Anadolu’nun fethine memur edilen diğer beylerle de, Anadolu’da tek devletin kurulması engellenmek istenmiştir. Nitekim Anadolu’da uzun süre, Sultan II. Kılıç Arslan zamanının (1155-92) ortalarına kadar başta Danişmendoğulları ve Artukoğulları olmak üzere beyliklerle Selçuklu Devleti arasında güç mücadeleleri yaşanmıştır.25

Kutalmış oğlu I. Rükneddin Süleyman Şah, ağabeyi Mansur’u Sultan Melikşah’ın da yardımıyla öldürterek ailenin en güçlü lideri olmuş, 1074 yılında Anadolu’nun batı sahillerine ulaşmış ve 1075 yılında İznik’i başkent yaparak Selçuklu Devleti’ni kurmuştur. Bizans İmparatorluğu’nda başgösteren kargaşalıklar sırasında Süleyman Şah’ın İmparator III.

Nikephoros Botaniates’e (1078-81) yardımı, Rumeli’ye karşılık İznik’in Selçuklulara bırakılmasına yol açmıştır. Kısa sürede Anadolu’nun doğudan güneye ve batıya kadar birçok yeri Türklerin eline geçmişti.26 Süleyman Şah ve onu izleyen sultanlar, eski Türk göçebe hukukuna göre toprakları köylüye dağıtıyor ve devlet mülkiyeti altında herkesin tasarrufuna olanak sağlayan bir miri toprak rejimi, yani mülkiyeti devlete ve tasarrufu köylülere ait sistemi kuruyorlardı.27 Melikşah’a sadakatini çeşitli vesilelerle gösteren Süleyman Şah, 1077 yılında Melikşah’tan “sultan” unvanı ile hitap eden bir “menşur” alarak tek başına Anadolu Selçuklu Devleti tahtına çıkmıştır.28

1078 yılında Süleyman Şah askeri üssünü Üsküdar’da kurdu ve 1080’de Türkmenler Boğaz’ın Asya tarafına yerleştiler. Bunun üzerine 1081 yılında, Süleyman Şah ile Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos (1081-1118) arasında yapılan antlaşmaya göre, Kocaeli yarımadası dışında hemen tüm Anadolu Süleyman Şah’a bırakılmış oluyordu.29 Aynı tarihte, Bağdat’taki Halife tarafından Süleyman Şah’a “sultan” unvanının verildiği kaynaklarda belirtilir.30

Bu dönemde Süleyman Şah yoğun bir biçimde Anadolu fethine girişmiş, Antakya seferinden önce Orta Anadolu’ya, sahil bölgelerine, bütün Anadolu vilayetlerine egemenliğini yaymış ve bu bölgelere valiler atamıştır. Süleyman Şah, yakın ilişkileri bulunan, Trablusşam’da bağımsız bir yönetim kuran ve ticaret yoluyla zenginleşen Şii inançlı Ebu Talip İbn Ammar’a bir elçiyle başvurup, “fethetmiş olduğu ülkeler için kadı ve hatipler göndermesini” istedi.31 Bu dönemde, Taylu Danişmend’in oğlu Gümüştekin Ahmed Gazi de, Süleyman Şah’ın dayısı ve tâbi’i olarak Sivas, Amasya ve Tokat yörelerinde Danişmendli Beyliği’ni kuruyordu.32

Süleyman Şah’ın egemenliği kısa sürede çok geniş bir alana yayılmıştır. Bu dönemde, Anadolu’nun karışıklığından yararlanan

Ermeniler Fırat bölgesinde yoğunlaşarak prenslik kurmuşlar, Selçukluların doğu ve güneyde İslâm ülkeleriyle ilişkilerini kesmeye çalışmışlardır.

Doğuda kurulan Ermeni Krallığı'nın Melik Şah'ın desteğini kazanması, Süleyman Şah'ı doğu seferine zorlamıştır. Süleyman Şah 1082 yılında Çukurova'ya girerek Tarsus'u fethetmiş, 1083'de Antakya dışında tüm bölge egemenliği altına girmiştir. Antakya'nın fethi ise 12 Ocak 1085'de gerçekleşmiştir.33 Şehirdeki Büyük Kasiyan (Cassinus) Kilisesi camiye çevrilerek ilk Cuma Namazı burada kılındı, Suriye'den birçok kişi de buna katıldı. Hıristiyan halkın isteği üzerine şehirde Meryem Ana ve Aziz Cercis (Georgios) kiliselerinin inşasına izin verildi. Dönemin ünlü şairi Ebu'l-Muzaffer Muhammed Abîverdî (öl. 1113) de büyük fetih nedeniyle sultana kaside yazdı.34 12. yüzyıl Arap tarihçilerinden el-Azîmi, Antakya'nın fethiyle ilgili olarak, "Antakya Kapısı'ndaki Deyrülmülk'te, bakır bir at üzerinde, yine ok torbalarıyla birlikte bakırdan yapılmış yedi Türkmen askerini tasvir eden bir Türk tılsımının bulunduğunu" belirtmiştir.35

1085 Temmuzu'nda Halep kuşatılmış ve bu olay Büyük Selçuklularla Süleyman Şah arasındaki sorunları arttırmıştır. Nitekim Melik Şah'ın kardeşi Tutuş ile Artuk Bey Halep üzerine yürüdüler; iki ordu arasında 4 Haziran 1086'da Ayn Saylam mevkiinde yapılan savaşta Süleyman Şah yenilgiye uğradı ve esir düşmemek için kılıcını çekerek intihar etti (veya savaş meydanında şehit edildi) ve Halep Kapısı'nda defnedildi.36 Süleyman Şah'ın Türbesi, Mürşitpınar sınır kapısına 37 km. uzaklıkta, Fırat ırmağının doğu kıyısındaki Karakozak köyü sınırları içindedir.

Süleyman Şah Dönemi yapım etkinliklerine yönelik ne yazık ki hemen hiçbir bilgiye sahip değiliz. Yalnız saray(lar) 19. yüzyıla kadar seyahatnamelerde geçmektedir. Nitekim 19. yüzyıl seyyahlarından C. Texier, Süleyman Şah'ın İznik'te, göl kıyısında, Senatus Sarayı yakınındaki

Sarayı’nı şehir haritasına işlemiştir.37 Ancak, yerinde yaptığımız araştırmada ne sarayın, ne de bu döneme ait olabilecek başka bir yapının varlığını saptayamadık.

1071 sonrasında Süleyman Şah’ın yanı sıra başka beyler de fetihlerde bulunmuşlardır. Bunlar arasında Erzurum ve çevresinde Saltuk Gazi; Kemah ve Divriği çevresinde Mengücek Gazi; Niksar, Malatya ve Sivas çevresinde Danişmend Gazi; Mardin ve Diyarbakır çevresinde Artuk Bey ve İzmir çevresinde Çaka Bey egemen olmuşlardır.38 Anadolu’daki ikinci büyük Türk gücü olan Danişmendli Beyliği bu dönemde Malatya’ya egemen olmuşsa da, Selçuklular gibi onların da ilk önemli merkezlerinde yapım etkinliklerine yönelik hiçbir veriye rastlayamıyoruz. Benzeri bir durum, bilgilerimiz çerçevesinde diğer beylikler için de geçerlidir.

1087 yılında Süleyman Şah’ın yerine, Antakya seferine çıkarken naip olarak İznik’te bıraktığı Ebu’l Kasım devlete sahip çıkmış; hatta rivayete göre İznik tahtına çıkarak “sultan” unvanını da almıştır.39

Ebu’l Kasım’ın, Süleyman Şah’la Bizans Devleti arasında 1081 yılında yapılan antlaşmayı bozarak boğazlara doğru akınları, Marmara sahilinde Kios Limanı’nda donanma inşasına girişmesi, İzmir’de beylik kuran Bizans Sarayı’nda yetişmiş Çaka Bey ile ittifak girişimi üzerine, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah Anadolu’ya ve İznik üzerine bir ordu göndermiştir. 1092 yılında Melik Şah’ın emriyle öldürülmesine kadar süren Ebu’l Kasım’ın naipliği zamanında da, Selçukluların yapım etkinliklerine yönelik herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

Bu dönemde, Diyarbakır Ulu Camii’nin 484/1091-92 tarihli Melikşah onarımının gerçekleştirildiği bilinmektedir. Diyarbakır Ulu Camii, enlemesine çok destekli ve mihrap önü vurgulu, revaklı dış avlulu plan şemasıyla Emevi Dönemi geleneklerinin bir uzantısıdır. Muhtemeldir ki ilk yapımı Emevi Dönemi’ne kadar geri götürülebilir.

1092 yılında Melik Şah’ın ölümü üzerine hapisten kurtulan Süleyman Şah oğlu I. İzzeddin Kılıç Arslan Isfahan’dan İznik’e gelerek babasının yerine tahta çıkmış ve “sultan” unvanını almış, Çaka Bey’in kızı ile evlenmiş, Bizanslıları Marmara kıyılarından atmış ve 1095 yılında Doğu Anadolu’da fetihlere başlamıştır. Türk fetihlerine karşı, Bizans Devleti’nin kışkırtması ile I. Haçlı Seferleri başlamış ve öncü olarak 1096 yılında Anadolu’ya gelen keşiş Pierre’in İznik saldırısı, Kılıç Arslan’ın kardeşi Kulan Arslan (Davud) tarafından püskürtülmüştür. Bu başarı, Kılıç Arslan’ın Haçlıları küçümsenmesine yol açmıştır. Haçlıların İznik’e kadar ilerleyemeyeceğini düşünen Sultan, başkenti ve sahip olduğu toprakları korumak yerine Doğu seferine çıktı.

Bu tedbirsizliğin sonucunda Haçlılar, Bizans ordularıyla birlikte kuşattıkları İznik’i 26 Haziran 1097’de ele geçirmişlerdir. Eskişehir’de de Haçlı ordularını durduramayan Kılıç Arslan, 4 Temmuz’da Eskişehir Savaşı’nda Haçlılara yenik düşmüş, Marmara ve sahil bölgelerini kaybetmiş; bunun üzerine çete savaşlarına girişerek Haçlılara büyük kayıplar vermiş ve Haçlı ordusu Suriye’ye geçmiştir.40

Bu dönemin diğer önemli bir olayı Çaka Bey’in Sultan’ın emriyle öldürülmesidir. Çaka Bey’in Batı Anadolu’daki etkinlikleri Bizanslıları büyük ölçüde tedirgin etmeye başlamıştır. Yaptırdığı gemilerle Urla ve Foça şehirlerini Bizanslılardan aldı; daha sonra Sakız Adası’nı fethetti. Hatta bir rivayete göre Chos (İstanköy), Rodos ve diğer adaları da süratle ele geçirdi.41 Çaka Bey, Bizans Devleti’ni yalnızca karadan yıkmanın olanaksızlığını düşünerek, Türk tarihinde ilk kez önemli bir denizcilik harekatına girişti. Çaka Bey bu planına o denli güveniyordu ki, imparatorluk unvan ve alametlerini taşımaya başlamıştı.42 Çaka Bey’in Çanakkale Boğazı’ndaki etkinlikleri, kendisini bu bölgenin hâkimi sayan Sultan I. Kılıç Arslan’ı da tedirgin etmeye başlamıştı. Aynı zamanda

Sultan'ın kayınpederi olan Çaka Bey'in ilerleyişi nedeniyle Bizans İmparatoru iki rakip hükümdarın çatışmasını istiyor ve bunu teşvik de ediyordu.

Selçuklu Sultanı topraklarını doğuda genişletmek, Bizans İmparatoru ise Balkanlar'da serbest kalmak için Çaka Bey'e karşı birleşmek zorunda kalmışlardı. Nitekim Sultanın üzerine sevk ettiği ordu ile Bizans donanması arasında sıkışıp kalan Çaka Bey, Sultan'ın yanına giderek ondan yardım istemiş, ancak I. Kılıç Arslan içki ziyafeti sırasında (1097 öncesi?) Çaka Bey'i öldürtmüştür.43

Haçlı ve Bizans yenilgilerinden sonra I. Kılıç Arslan Konya'ya yerleşerek burasını kendisine başkent yaptı. Daha 1102 yılında Konya'lı Abdullah isminde bir âlimin oradan Şam'a gidip vaızlarda bulunduğuna dair bir kaydın, şehrin kısa sürede nasıl bir Türk-İslâm şehri haline gelmiş olduğunu gösterdiği öne sürülmektedir.44 Bu arada, Baudouin de Boulogne tarafından Urfa'da Haçlı Kontluğu kurulmuştur (1098-1146). Baudouin, üç yıl Urfa'da etkili olmuş, daha sonra Kudüs Haçlı Devleti'nin resmi ilk kralı olmuştur (ölümü 1118).45 Bu arada, Haçlı seferlerinin devamı olarak, Danişmend Ahmed Gazi 1101 yılında Malatya yakınında Haçlı ordularına karşı büyük bir zafer kazanmış ve Malatya'yı fethetmiştir. Bu arada, Haçlıları tehlikeli olarak görmeye başlayan Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos Kılıç Arslan ile anlaşma yapmak zorunda kaldı. Bu anlaşmayla, Bizanslıların işgali altında bulunan Marmara sahilleri, İzmir bölgesi ve Antalya çevresini Sultan terk etmiş, buna karşılık İmparatorluğ'un diğer bölgeleri Selçuklulara bırakılmıştır. Danişmend Gazi'nin ölümünden sonra 1105 yılında Kılıç Arslan Malatya'yı fethetmiştir.46 Sultan'ın doğudaki girişimleri üzerine, Erzurum hükümdarı Saltuk ve Ahlat hükümdarı

Sökmen beyler (1100-1207) dışında bütün beyler aynı yıl sultanın tâbi'iyetini kabul etmek zorunda kalmışlardır.47

Kılıç Arslan 22 Mart 1107'de Musul'a girdi, tahta çıkıp Sultan Muhammed Tapar namına okunan hutbeyi kendi adına çevirdi; onbir yaşındaki oğlu Mesud'u (Şehinşah'ı) melik olarak atadı, eşini de orada bıraktı.48 Muhammed Tapar'ın kumandanı Çavlı'nın büyük bir ordu ile ilerlemekte olduğunu öğrenen Sultan, Musul'dan ayrılarak güçlerini topladı. Habur Irmağı üzerindeki savaşta Kılıç Arslan'ın ordusu yenilgiye uğradı, Habur Irmağı'ndan karşı kıyıya geçmek isteyen Sultan 14 Haziran 1107'de ırmakta boğularak öldü. Birkaç gün sonra kıyıya vuran cesedi Silvan'da defnedildi.49 Silvan valisi bulunan atabeyi ona orada bir türbe yaptırdı ve bu türbe Kubbet üs-Sultan adını aldı. Bu türbeye, başta 1122 yılında ölen Artuklu Beyi I. İlgazi olmak üzere birçok devlet adamı ile 1130 yılında Kılıç Arslan'ın kızı Saide Hatun defnedildi. Buraya bir zaviye yapıldı; daha sonra burası büyüyerek Sultan Mahallesi adını aldı.50 Mateos, çok iyi ve tatlı bir zat olduğu için Hıristiyanların Sultan'ın ölümü nedeniyle büyük yas tuttuklarını belirtir.51 Bu türbe ne yazık ki günümüzde ayakta değildir. Selçuklu Dönemi'ndeki ilk bakır sikke Sultan I. Kılıç Arslan tarafından bastırılmıştır. Sikkenin üzerinde Sultan'ın adı ve "es-sultan" unvanı ile bir süvari tasviri yer alır.52

Dönemin en önemli yapısı, Danişmend Gazi tarafından 1086-1104 yılları arasında inşa ettirilen Tokat'taki Garipler Camii'dir.53 Yapı, 7 m. çapındaki kubbesiyle merkezi tipin Selçuklu Dönemi sonuna kadarki tek örneği olmasının yanı sıra, 3 m. çapındaki kubbeli hünkâr mahfili ile erken dönemde özel bir konuma sahiptir (Resim 3).

Danişmendlilerden Melik Gazi, Bizanslıları mağlup ettiği gün doğan oğluna Yağıbasan adını verir; kendisi ve oğlu Niksar'ı imar ederler. Danişmend Gazi'nin mezarı üzerine türbe, tekke ve imaret inşa ettirirler.

Yağıbasan, babasının ölümünden sonra Suli oğlu Halifet Gazi (Alp) ile birlikte Bizans topraklarında savaşlar yapar. Yağıbasan Sivas şehrinde birçok imaret yaptırır; dedesi Melik Danişmend Gazi zamanından kalma bütün harap olmuş cami ve medreseleri imar eder.54 Anadolu'da telif edilmiş ilk yazma olarak kabul edilen İbnü'l Kemal İlyas b. Ahmed'in Keşfu'l-Akabe adlı eseri 1105 yılında Danişmendli Beyi Gümüştekin Ahmed Gazi'ye ithaf edilmiştir. Eserde, Melik'in çeşitli ülkelerdeki başarılı fetihleri anlatılmaktadır.55

I. Süleyman Şah'ın ölümünden sonra ortaya çıkan buhran bu kez daha şiddetle baş gösterdi. Nitekim Musul'u egemenliği altına alan Kılıç Arslan 1107 yılında ölünce, Haçlı saldırılarını kırdıktan sonra kurduğu birlik de hızla dağıldı ve Selçuklu Devleti büyük bir sarsıntıya uğradı. Bu durumdan yararlanan Bizanslılar da Selçukluların fethetmiş oldukları birçok yöreyi geri aldılar. Çavlı da Musul'u ele geçirdi. Bu arada Şehinşah (Melikşah) kardeşi Mesud'u hapsettirip 1110 yılında Konya'da sultanlığını ilân etti.56

1110-16 yılları arasındaki Şehinşah Dönemi hakkında kaynaklarda hemen hiçbir bilgi yoktur. Bu döneme ait belirleyebildiğimiz tek yapı Artuklu çevresinden gelmektedir. Mardin'deki 1111 tarihli Cami el-Asfar, Artuklu Beyi Necmeddin tarafından yaptırılmıştır. Mardin'deki 1108/09-1122/23 tarihli Emineddin Külliyesi'nin (cami-medrese-namazgâh-çeşme-hamam-mevcut olmayan maristan) yapımına Emineddin zamanında başlanmışsa da, yine Artuklu Beyi Necmeddin zamanında, ancak Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Mesud Dönemi'nde tamamlanabilmiştir (Resim 4). Yapı topluluğu, Anadolu'daki belirleyebildiğimiz ilk külliye olması açısından büyük bir önem taşımaktadır.57

Hapisten kaçırılan I. İzzeddin Mesud, Danişmendli Emir Gazi'nin yardımıyla Şehinşah'ı yenmiş ve onu öldürttükten sonra 1116 yılında Selçuklu Devleti'nin başına geçmiştir. Bu buhranlı dönem, Kılıç Arslan

zamanında gücünü büyük ölçüde yitiren Danişmendlilerin gittikçe bölgede söz sahibi olmasına yol açtı. Nitekim 10 Aralık 1124'te Malatya yeniden Danişmendlilerin eline geçti ve Malatya'dan Sakarya'ya kadar tüm Selçuklu yörelerini egemenlikleri altına aldılar. Böylelikle Danişmendliler, Anadolu'daki en önemli güç haline geldiler. Melik Gazi Dönemi Danişmendlilerin en parlak zamanıdır. 1134 yılında ölümü üzerine başa geçen Melik Muhammed, uzun zamandır harap kalan Kayseri'yi imar edip burasını kendisine başkent yapmıştır. Yıkılmış kilise ve tapınakların taşlarıyla yeni yapılar (saraylar ve camiler) inşa ettirmiş; Kayseri Ulu Camii de onun tarafından yaptırılmıştır.58 Ayrıca, diğer İslâm ülkelerinden alimleri sarayına getirtmiştir; bu kişiler içinde en ünlüsü Abdülmecid b. İsmail el-Herevî idi.59

Yeni bir Haçlı tehlikesine karşı 1138 yılında Bizanslılar ile Selçuklular anlaştılar ve bu olay Selçukluların doğuda eski egemenliklerini kurmalarını sağladı. Bu arada, Trabzon Dukası Konstantin Gabras da gücünü arttırmış ve Selçuklularla anlaşarak müstakil bir devlet kurmuştur. 1141 yılında Sultan Mesud'un Fırat boylarına kadar Danişmendli topraklarını ele geçirmesi, Danişmendli Beyi Yağıbasan'ın Bizanslılarla anlaşmasına yol açtı. Bu istilalar karşısında imparator, Türkleri Anadolu'dan çıkarmak için büyük bir ordu ile harekete geçti. Batı Anadolu'yu Türklerden kurtardı, Akşehir'i ele geçirdi ve Konya önlerine kadar geldi. Bu dönemde, yaygın kanının aksine Konya şehrinin surlarla çevrili olduğu anlaşılmaktadır.60 Konya çevresinde ve Anonim Selçukname'ye göre Konya vilayetinde büyük tahribat yapan imparator, II. Haçlı Seferi'nin başlaması üzerine İstanbul'a dönmek zorunda kaldı.61 Bu olaydan sonra İmparator, I. Mesud ölünceye kadar sefere çıkmadığı gibi, Haçlı tehlikesine karşı Sultan'la anlaşmak zorunda kaldı.

II. Haçlı Seferi, İmadeddin Zengi'nin 1146 yılında Urfa Haçlı Kontluğu'nu ortadan kaldırması, Antakya Dukalığı, Trablus Kontluğu ve Kudüs Krallığı'nı tehdit etmesiyle 1147 yılında başladı. Geçen sefere oranla çok daha büyük ve örgütlü ordular Alman Kralı III. Konrad ve Fransa Kralı VII. Louis'nin yönetiminde 1147 yılında Anadolu'ya girdi.62 Bunun üzerine Sultan Mesud bütün güçlerini topladı, şehir ve kaleleri tahkim ettirdi, hisar ve burçları tamir ettirdi, hendekler kazdırdı, elçiler göndererek komşu Türk hükümdarlarından yardım istedi.63 Alman orduları ile Sultan Mesud'un orduları arasında 25 Ekim 1147'de Eskişehir (Dorylaion) yakınında yapılan savaş sultanın zaferiyle sonuçlandı ve Haçlı ordusu dağıldı. Selçuklular bu zaferden sonra sayısız ganimetle kalelerine döndüler.

Süryani Michel'e göre, Türklerin ülkesi o kadar ganimetle doldu ki, Malatya'da gümüşün değeri altın derecesine yükseldi.64 Sultanın ülkesinden geçmenin olanaksızlığını anlayan Haçlı orduları, İznik'ten Bergama, İzmir ve Selçuk yolu ile Türk toprakları dışında sefere devam etti, Denizli ve Antalya üzerinden Suriye'ye geçmek zorunda kaldı.65

Sultan Mesud, oğlu Kılıç Arslan'la birlikte doğuda ve güneydoğuda seferlere girişti. Anonim Selçukname'ye göre sultan, fethedilen yerlerde camilere 77 minber koydurtmuş, halifeden gelen hatipler tayin etmiş ve kendisine de hil'atler gönderilmiştir.66 Sultan, kendisine karşı ayaklanan Danişmendlilere karşı üçüncü kez Malatya üzerine yürüdü ve tüm Danişmendlileri egemenliği altına aldı.

12. yüzyıl ortalarında Ermenilerin Güney Anadolu'da genişleme siyaseti, Bizans İmparatoru'nu Sultan Mesud'la anlaşma yapmaya zorladı. Sultan, 1154 yılında tüm Çukurova'yı istilaya başladı. Ancak, bu sırada başlayan veba salgını, fırtına ve sel Selçuklu ordusunun Antakya'ya ulaşamadan geri dönmesine neden oldu. Kilikya seferi dönüşünde

hastalanan Sultan ülkesini üç oğluna paylaştırdı, Kılıç Arslan'ı kendisine veliaht seçti ve on ay sonra 1155 yılında öldü.67

Anadolu Selçukluları'nın kitabeler ve diğer kaynaklar yoluyla belirleyebildiğimiz ilk yapım etkinlikleri ve "yükselme döneminin başlangıcı" Sultan I. Mesud Dönemi'nde karşımıza çıkmaktadır. Sultan Konya şehrini, özellikle de İç Kale'yi (Alaeddin Tepesi) imar etmiştir (Resim 5). Turan'a göre, kale içindeki cami, saray ve kalenin ilk inşası Mesud'un eseridir.68 Sultan Mesud'a ait tarihsiz bir bakır sikkenin bir yüzünde "es-sultan ül-muazzam" unvanıyla sultanın adı, diğer yüzünde ise ortada, bir elinde küre, diğerinde labarum tutan Bizans İmparatoru I. Aleksius Komnenos'un büstü yer almaktadır.69

İlginçtir ki, Beyliklerin aynı döneme ait bakır sikkeleri de bezemeleri ile Bizans paralarına benzemektedir.70 İlk örnekleri 12. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Danişmendli Beyi Melik Gazi Gümüştekin'in (1084-1134), 1122'lerden başlayarak Artuklu Beyi Hüsameddin Timurtaş'ın (1122-52), 1145'lerden başlayarak Saltuklu Beyi İzzeddin Saltuk'un (1145-74) sikkelerinde görülür. İzzeddin Sal tuk'un bu tipteki tarihsiz bir sikkesinde Sultan Mesud'un adının geçmesi, beyliğin Selçuklulara tabiiyetini gösteren bir veridir.71 Ayrıca, egemenlik simgesi olarak da karşımıza çıkan davulun (tabl) Danişmendli Beyi Melik Gazi'ye hem Halife, hem de Sultan Sencer tarafından gönderilmiş olması dikkat çekicidir.72

Sultan Mesud Dönemi'nden elimizde bir yapı ile biri bu yapıya ait iki minber kitabesi vardır. Konya'daki Alaeddin Camii'nin Kale Camii olarak inşa edilen doğu bölümüne, 1155 tarihli minber kitabesinden de anlaşıldığı gibi I. Mesud Dönemi'nde başlanmıştır (Resim 6). Aynı minberde yer alan II. Kılıç Arslan'ın adını taşıyan tarihsiz kitabe, caminin bu dönemde tamamlanmış olduğunu düşünmemize yol açmaktadır. Ayrıca, diğer bir

kitabede adı geçen Ahlat'lı amel-i üstad el-Hac Mengümberti'nin yapının mimarı olduğu, ününe bakılarak öne sürülebilir. Diğer kitabe, Karamanoğlu Beyliği zamanında, 1408-09 yılında Taceddin Mehmed Bey tarafından yenilenmiş Aksaray'daki Ulu Cami'nin tarihsiz, ancak I. Mesud'un adını veren kitabesidir (Resim 7). Ayrıca, minberin süpürgelik bölümündeki kitabede, mescit ve minberin mimarının Hoca Nüştekin el-Cemâlî olduğu yazılıdır. Hoca Nüştekin'in "devletin düzenleyicisi, haccın süsü" ibareleriyle tanıtılmasının yanı sıra, "devlet, yücelik ve kalıcılık yönündeki başarısı sürekli olsun" ifadesinin kullanılması, kendi konumunun yanı sıra, yapının tüm mimari etkinliğinden sorumlu olduklarını düşündüğüm mimarlar konusuna da farklı bir bakış getirmektedir. Ayrıca bu dönemde, Amasya'daki yenilenmiş Fethiye Camii 1116 yılında kiliseden camiye çevrilmiştir. Bugün mevcut olmayan Eskil Camii de bu dönemin eseridir.73

I. Mesud Dönemi'ndeki camilerin yanı sıra, bugün mevcut olmayan ve mezar kitabesine göre Mart 1115 tarihli Konya'daki Kadı Hürremşah Dar ül-Hadisi ve Amasya'daki 1145'lere tarihlenen Sultan Köprüsü'nün varlığı da bilinmektedir. I. Mesud zamanında, sonraki dönemlerden farklı olarak yapı sayısının azlığı ve camilerde sultan dışında başka hiçbir baninin adının geçmemesi, buna karşılık iki camide sanatçı adına yer verilmesi dikkat çekicidir. Ayrıca, Kadı Hürremşah'la ilişkilendirilen bir darülhadisin bu denli erken bir tarihte mevcudiyeti düşündürücüdür. Hürremşah'ın, Alaeddin Camii'nin 1236 tarihli vakfiyesini tanzim eden Kadılar Kadısı Ebu'l-Meali Ahmed'in babası olduğunu öne sürülmektedir.74

"İzzeddin" (dinin değeri) unvanıyla anılan Sultan I. Mesud'un Aksaray kitabesinde, kendisini Rum ve Ermeni ülkelerinin hükümdarı olarak göstermesi dikkati çekmektedir.

Sultan I. Mesud'un Amasya cıvarında Simre şehrini inşa ettirdiği, içinde camiler, fukara ve yolcular için meskenler (zaviyeler) ve su tesisleri

yaptırdığı; kendisi için burada yaptırdığı türbesine defnolunduğu, türbesinin vakıfları, Kur’an okuyucuları ve sair maaşlı vazifelileri bulunduğu rivayet edilmektedir.75 Ancak Turan, bu rivayetin doğru olamayacağını, onun bu kasabayı inşası doğru olsa bile Konya’da hastalandığını, Selçuklu sultanlarının türbesini (Künbed-hane) onun inşa ettirdiğini ve babasının tabutunu da buraya getirmek istediğini, bu durumda naşının Simre’ye naklinin pek doğru olamayacağını öne sürmektedir.76

4. yüzyılda Konya piskoposu olan Amphilochius adına İç Kale’de inşa edilen Kilise, Selçuklu Dönemi’nde mescide çevrilmiş ve “Eflatun Mescidi” olarak adlandırılmıştır.77 Yapının hangi tarihten başlayarak mescit olarak kullanıldığı kesin olarak bilinmiyorsa da, İç Kale’deki önemli yapım etkinliklerini gerçekleştiren Sultan I. Mesud zamanında kilisenin de mescide dönüştürüldüğünü düşünmek makul görünmektedir.

I. Mesud Dönemi’nde beyliklerin de imar etkinliklerine katkıda bulundukları anlaşılmaktadır. İlk örneğimiz, şimdiye kadar avlusundaki Artuklu Beyi Fahreddin Karaarslan’a (1144-67) ait vergi kitabesine dayanılarak 1146 ya da 1156 yıllarına tarihlenen Harput Ulu Camii’dir (Resim 8). Minber kitabesine dayanılarak yapı 1120 öncesine, Çubukoğulları zamanına yerleştirilebilir.78 İç avlulu plan şeması ve bezemeli tuğla minaresiyle İran’daki Büyük Selçuklu camilerine yaklaşan yapı, enlemesine çok destekli, mihrap önünde bir birimi kaplayan küçük kubbesi ve son cemaat yeriyle onlardan ayrılır. Anadolu’daki son cemaat yeri bulunan en erken tarihli camidir. Diyarbakır’ın Çermik ilçesindeki Ulu Camii 1144-45 yılında Artuklu Beyi Fahreddin Karaaslan tarafından yaptırılmıştır.79 Artuklu camilerinin en küçük ölçekli örneklerinden olan yapı, bu çevrede yaygın kullanılan enlemesine çok destekli plan şemasındadır (Resim 9). Danişmendlilere ait 1143’lere tarihlenen

Kayseri’deki Külük Külliyesi (cami-medrese-hamam), Artuklu çevresi dışındaki ilk yapı topluluğudur.80 Külliyenin ana yapısı olan Cami büyük boyutlu, Artuklu örneğinden farklı olarak boyuna çok destekli ve mihrap önü kubbeli tiptedir (Resim 10-11). Yapının kuzeydoğu köşesindeki portalinde yer alan kitabede 1211 tarihi ve Danişmendli Beyi Yağıbasan’ın torunu Adsız Elti Hatun’un adı okunur. Yapının, kısmen yenilenmiş çini mozaik kaplı mihrabı da bu döneme ait olmalıdır. Şimdiye kadar ilk defa karşılaştığımız bu kadın baninin, yapının onarımını yaptırttığı anlaşılmaktadır. Medrese ise, Anadolu’daki bilinen en erken tarihli kapalı avlulu, tonoz örtülü ve kısmen iki katlı örnektir (Resim 12). Cami ve medrese ile birlikte yapıldığı düşünülen Hamam harap bir durumdadır.

Anadolu’da Türk döneminde inşa edilmiş ilk çifte hamamdır. Günümüze yalnız erkekler bölümünün bazı birimleri gelebilmiştir. Bitlis Ulu Camii’nin 1150-51 tarihli onarımı Dilmaçoğlu Beyi Ebu’l Muzaffer Muhammed tarafından gerçekleştirilmiştir. Çermik’ten daha büyük boyutlu olan yapı enlemesine çok destekli ve mihrap önünde tek birimin üzeri kubbeyle örtülü plan şemasıyla, Artuklu Dönemi mihrap önü kubbeli anıtsal yapılarına geçişte önemli bir yer tutmaktadır (Resim 13).

Yenilenmiş yapılardan Diyarbakır’daki 1150-51 tarihli İnaloğlu beyi Ebu’l Kasım Ali tarafından muhtemelen mimar Hibetullah el-Gürganî’ye yaptırılmış Ömer Şeddad ve 1155 tarihli Cizre Ulu camileri de bu döneme ait yapılardır. Cizre Ulu Camii, biri yurdumuzda, diğeri ikisi yurt dışındaki müzelerde bulunan tunçtan ejder biçimli kapı tokmakları ile özel bir konuma sahiptir (Resim 14). Bilim ve kültürle yakından ilgilenen, ilim adamlarını ve sanatçıları koruyan Melik Hüsameddin Timurtaş’ın (1122-54), Mardin’deki Hüsamiye Medresesi ile karşısındaki Cami’yi inşa ettirdiği öne sürülür.81 Melik’in ayrıca Mardin’de büyük bir Kütüphane kurduğundan söz edilir.82

Çok destekli plan şeması gösteren camilerden Artuklu örneklerinin enlemesine, Danişmendli yapılarının boylamasına düzene sahip olması, iki çevre arasında görülen önemli bir farklılık olarak dikkatimizi çekmektedir.

Beylik yapıları arasında, camiler ve yapı toplulukları dışında, iki Artuklu köprüsü sayılabilir. Hasankeyf'teki kitabesi bulunmayan harap durumdaki Dicle Köprüsü Arap coğrafyacısı İbn Havkal'a (10. yüzyıl) göre 1116 yılında Artuklu Beyi Karaarslan tarafından yaptırılmıştır.83 Ana kemerinin 40 m.lik açıklığı ile bölgedeki en büyük köprüleri geçmiştir. Köprünün boyunun 100 m.'yi aştığı sanılmaktadır. İkinci köprü Diyarbakır'ın Silvan ilçesi yakınında, Batman suyu üzerindeki ünlü Malabadi Köprüsü'dür (Resim 15). Kitabesine göre 1147 yılında Artuklu Beyi Hüsameddin Timurtaş (1122-54) tarafından inşa ettirilmiştir.

Üç bölümden oluşan köprü doğu ve batıda hafif eğimle yollara bağlanmaktadır. Kayalıklar üzerine kurulmuş beş kemerli köprünün orta kemeri 38.60 m. açıklığındadır. Renkli taşlarla inşa edilmiş köprü yalnız mimari özellikleri açısından değil süslemesi ile de ayrı bir önem taşımaktadır. Biri üçgen, diğeri altıgen biçimli selyaranların üzerinde figürlü örnekler dikkati çeker. Bunlardan birinde çerçeve içinde, ayakta duran bir figür oturan ve ellerini uzatmış diğer figüre bir şey sunmaktadır. Başlarında sivri uçlu birer külah vardır (Resim 16).

Altta ise ayakta duran bir insan figürü görülmektedir. Diğer yüzde ise, iki sütuna dayanan güzel bir çerçeve içinde ışınlar ile bir güneş, tam ortada bir insan figürü ve güneşin altında da bir arslan vardır. Artukluların önemli merkezlerinden olan Mardin yakınındaki Koçhisar'ın (Kızıltepe/Dunaysır) bu dönemde uluslararası bir ticaret pazarı haline geldiği, Suriye ve Diyarbakır'ın yanı sıra Konya'dan gelen yerli ve yabancı tacirlerin uğrak yeri olduğu belirtilmekte; yoğun ticaret nedeniyle kısa zamanda gelişen yerleşimde hanlar, çarşılar, funduklar, hamamlar, cami ve medreseler inşa

edildiği belirtilir. Aynı dönemde, Diyarbakır yakınındaki surlarla kuşatılmış Meyyâfârkîn'in (Silvan) de kalabalık çarşıları olduğu; tüm yapım etkinliklerinin Artuklu beylerinden Necmeddin Alpî (1154-76) ve oğlu Kutbeddin (1176-84) tarafından gerçekleştirildiğinden söz edilir.84 Silvan'daki Dâr ül-Acemiye Sarayı da Necmeddin Alpî zamanında inşa edilmiş olmalıdır.85 Ayrıca, Kızıltepe yakınındaki Harzem'de Artuklu beylerinin Kasr ül-Kutbî adı verilen çok gösterişli bir sarayları bulunduğu öne sürülür.86 Muhtemeldir ki, saraya adını vermiş olan Artuklu Beyi Kutbeddin İlgazi (1176-84) tarafından yaptırılmıştır.87

Danişmendli Melik Muhammed'in 6 Aralık 1143'te Kayseri'de ölümü, beyliğin taht kavgalarıyla sarsılmasına ve Selçuklular karşısında önemini yitirmesine neden oldu. Bu olaydan sonra Danişmendli Beyliği Malatya, Sivas ve Kayseri'de ayrı beyler tarafından yönetilen üç ayrı beyliğe bölündü.88 Bu durum, Sultan Mesud'un topraklarını genişletmesini ve Anadolu'da üstünlük kazanmasını sağladı.

Sultan I. Mesud'un 1155 yılında ölümü üzerine yerine geçen oğlu II.

Kılıç Arslan Elbistan meliki idi. Sultan Mesud öleceğini anlayınca ülkesini oğulları arasında paylaştırırken Kılıç Arslan'ı Konya tahtında sultan ilân ediyor, bütün devlet erkânı ve beylerin katıldığı bir merasimde kendisi tahttan inerek oğlunu oraya çıkarıyor; başına taç koyuyor ve herkes onun önünde eğilerek sultanlık merasimi yapılıyordu.89

II. Kılıç Arslan Selçuklu Sultanı olarak tahta çıktığında güçlü bir devletin yönetimini üstlenmişti. Kayseri dahil bütün Orta Anadolu'nun yanı sıra, Amasya ve Malatya Selçukluların eline geçmişti. Bu yörelerde Bizans topraklarını yönetimleri altına alan Selçuklular kuzeyde Eskişehir, güneyde ise Denizli yakınlarına kadar sokulmuşlardı. Kılıç Arslan'ın özellikle doğuda yaptığı fetihlerle artan gücü, Bizans İmparatoru I. Manuel Komnenos'u (1143-1180) Zengiler ve Danişmendliler ile ittifaka zorladı.90

Ancak, bir olay durumu tersine çevirecektir. Erzurum hükümdarı İzzeddin Saltuk'un kızını nikahlayan Kılıç Arslan, eşini getirtmek için bir gelin alayı gönderdi. Ancak, Danişmend oğlu Yağıbasan gelin alayına hücum edip Saltuk'un kızını aldı ve onun dinini değiştirdikten sonra yeğeni Zunnun ile evlendirdi. Kılıç Arslan ordusu ile Yağıbasan üzerine yürüdüyse de, Bizanslıların yardımıyla güçlenen Yağıbasan'ın ordusuna yenildi. Bunun sonucu olarak 1157'lerde kurulmaya çalışılan Anadolu'daki Türk birliği yeniden bozuldu.91

1162 yılında Kılıç Arslan, Bizans İmparatoru'nun yaptığı ittifakı bozmak için İstanbul'a gitmeye karar verdi. Bizans İmparatoru Manuel Komnenos, zayıf duruma düşen Sultan'ı desteklemeyi çıkarına uygun gördü. Amaçlanan büyük tören, yer sarsıntısı nedeniyle oldukça sönük geçmişti. Sultan uzun bir süre imparator'un yanında kalmış ve özellikle at yarışlarıyla ilgilenmişti. "Sultan, kendisine çok saygı gösterilen bir konuk olarak bir süre İmparator Manuel'in yanında kaldıktan ve imparatorun hazinesinden, değer ve mikdarının çokluğundan, imparatora acaba aynı mikdarda değerli hazineler kalıp kalmadığı hakkında kendisinde şüphe uyandıracak kadar güzel hediyeler aldıktan sonra, kolu koltuğu bunlarla dolu, sevinçle yeniden ülkesine döndü….Sarayının muhteşem salonlarından birisine, sultana hediye etmeyi tasarladığı bütün şeyleri sıra sıra yerleştirtti. Bunlar birçok altın ve gümüş sikke, muhteşem giysiler, gümüş vazolar ve altın kadehler, değerli zarif kumaşlar ve diğer seçkin mücevherler"di.92 Aralarında yapılan ve Selçukluların aleyhine olan anlaşmaya göre, Sultan İmparator'dan aldığı büyük maddi yardıma karşılık, Bizanslılardan aldığı bazı şehirleri geri verecek ve Türkmenlerin akınlarına engel olacaktı.93 Bu dönemde, Malatya Danişmendli Meliki Zulkarneyn için Takvim el-Adviya adlı eser Tabib İbrahim b. Ebu Said el-Ala'i tarafından yazılmıştır.94

Bu arada, sultanın yokluğundan yararlanan Yağıbasan, 1163 Eylülü'nde Harput ve Çemişgezek bölgelerini ele geçirdi. Kılıç Arslan'ın amacı Yağıbasan'dan intikam almak ve kardeşi Şehinşah'ı bertaraf etmekti. Sultan Danişmendli topraklarına yürüyüp Sivas'ı işgal etti. Yağıbasan, damadı Şehinşah ile buluşmak ve birlikte Selçuklu saldırısına karşı koymak için Çankırı'ya gitti, 4 Ağustos 1164'de orada öldü ve Sivas'ta defnedildi. Nizameddin Yağıbasan Sivas ve Niksar'da imar faaliyetlerinde bulunmuş; cami, türbe (Danişmend Ahmed Gazi'nin), hânkah ve hanlar inşa ettirmiştir.95

Kılıç Arslan Danişmendliler aleyhine genişleme siyasetini sürdürürken ulusal birliği sağlamaya çalıştı. Sultanın fetihlerine ve Anadolu'yu birleştirme emellerine en büyük engel teşkil eden Zengi Atabeyi Nureddin Mahmud'un 1174 yılında ölmesi üzerine Kılıç Arslan tüm Danişmend illerini fethetti. Danişmendli beylerinin Bizans sarayına kaçmalarıyla96 Sultan, uzun süredir Selçuklularla rekabet eden Danişmendlileri ortadan kaldırarak Anadolu'da ulusal birliği sağladı. Danişmendliler'in bu dönemde, alışılmış Arapça yazılı ve bazen bezemeli, bazen de bezemesiz bakır sikkelerinin yanı sıra Bizans tipi paralar da basmaya devam ettikleri anlaşılmaktadır. Bu sikkelerin de bir yüzünde melikin adı ve unvanları ile bazen aynı yüzde, bazen de diğer yüzünde Bizans paralarında görülen büstlerin benzerleri karşımıza çıkar.97 Artukluların da bu türde benzer sikkeleri vardır.98 Benzer bir durum, çoğu sikkesi bezemesiz olan Erzincan Mengücekli Beyi Fahreddin Behramşah'ın 1167-68 ve 1183-84 tarihli iki sikkesinde de karşımıza çıkmaktadır.99 Buna karşılık, Mengücekli Beyi Seyfeddin Şehinşah'ın (1175-96) İstanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan tarihsiz bir sikkesinde, kendi ad ve unvanlarının yanı sıra yer alan Sultan II. Kılıç Arslan'ın adı ve unvanları, bu dönemden

başlayarak Mengücekliler'in Divriği kolunun Selçuklulara tâbi olduğunu göstermektedir.[100]

Selçukluların güçlenmesinden rahatsız olan Bizans İmparatoru Manuel Komnenos, 1176 yılında büyük bir orduyla İstanbul'dan hareket etti. Bunun üzerine, güçlerini toplayan Kılıç Arslan'ın ordusuyla Bizans ordusu arasında Myriokephalon'da (Karamıkbeli) yapılan savaşı Selçuklular kazandı ve artık Anadolu'da üstünlük kesin olarak Selçuklulara geçti.[101] İstanbul'da, İmparator'un yeğeninin sarayının duvarlarında, Konya Sultanı'nın kahramanlıklarını gösteren resimlerin bulunduğuna dair rivayet de ilginçtir.[102] Bizans tarihçisi Vasiliev, Bizans İmparatorluğu'nun 1453 yılında ortadan kalkışını bu bozgunla başlatmaktadır.[103]

Kılıç Arslan, uzun mücadelelerden sonra yaşlanmış ve artık sefere çıkamaz olmuştu. Onun durumunu gören oğulları arasında veliahtlık kavgaları baş gösterdi. Sultan, eski Türk feodal devlet geleneğine göre daha iyi yönetebilmek için ülkeyi on bir oğlu arasında paylaştırdı.[104] Annesi Bizans imparatorluk ailesinden olduğu söylenen en küçüğüne ise başkenti ve devletin yönetimini bıraktı. Selçuklu sülalesinde ilk kez olarak en küçük oğluna, Firdevs'in Şahnâmesi'nden bir isim seçer ve ona Kayanidlerin bir kahraman kabilesinin kralının adı olan Keyhüsrev ismini verir.[105] Ancak ülkenin paylaştırılması, daha sonra da görüleceği üzere huzuru ve istikrarı değil, huzursuzluğu getirir. Kardeşler, sultan olan babalarına bağlı olmakla birlikte, her melik kendi eyaletinde yarı bağımsız bir hükümdar konumundaydı. Kendi adlarına para bastırıyor, hutbe okutuyor, inşa ettirdikleri yapılara isimlerini yazdırıyor, ancak sultan unvanını alamıyorlardı.

Böylece Selçuklu toprakları, Kılıç Arslan'a ve Konya merkezine bağlı on bir beyliğe ayrılmış bulunuyordu. Şehzadelerin başkentleri birer kültür merkezi haline gelmişti. Nitekim Niksar ve Koyulhisar meliki Nasreddin

Berkyaruk Şah, eski İran efsanelerinden Hûr-zâd u Peri-zâd kıssasını nazme almış ve bunun bir parçası bize kadar gelmiştir.

Selahaddin Eyyubi'nin emriyle 1191 yılında öldürülen Şeyh Şahabeddin Sühreverdi bir süre Konya'da kalmış ve kurucusu olduğu İşrakiyye felsefesini Anadolu'da yaymaya çalışmıştır. Bu felsefenin, Berkyaruk Şah ve kardeşi Rükneddin Süleyman Şah tarafından benimsendiği öne sürülür.106 Şahabeddin Sühreverdi de Pertevnamesi'ni onun namına yazmıştı. Rükneddin Süleyman Şah'ın kardeşi Melik Şah ve Keyhüsrev'in de Şeyh Mecdeddin İshak'a yazdıkları Farsça şiirler kısmen bize intikal etmiştir. Tiflis'li Şerefeddin Hüseyin (öl. 1231), Kifayet üt-Tıb adlı eserini Melik Şah namına yazmıştır.107 Süleyman Şah Malatyalı Muhammed b. Gazi'yi himaye etmiş, o da Ravzat ül-Ukul adlı terbiyevi eserini ona ithaf etmişti. Bu dönemde karşımıza çıkan meliklere ait tek kitabe, geçirdiği onarımlarla özgün niteliklerini yitirmiş Ankara'daki Alaeddin Camii'nin Aralık 1197-Ocak 1198 tarihli minberidir (Resim 17). Kitabede Kılıç Arslan oğlu Mesud'dan "melik" olarak söz edilmesine karşın, taşıdığı "üstün gelmiş melik, dünyaya ve dine hayat veren, Rum ve Yunan ülkelerinin meliki, Allah'ın yardımcısı" türündeki unvanlar Selçuklu sultanlarının taşıdığı unvanlara eşdeğerdir. Minberdeki ikinci kitabede, minberin ve muhtemelen yapının ustası olarak "neccar İbrahim b. Ebubekir er-Rumi" adı da yazılıdır. Kitabe verisine dayanarak Oral, sanatçının Rumlu (Anadolulu) olduğunu belirtmektedir.108 Ankara Etnoğrafya Müzesi'nde bulunan 7299 envanter no'lu oyma tekniğindeki bitkisel bezemeli ahşap kapı kanatları Ankara Alâeddin Camii'ne ait olmakla birlikte, tarih ve isim içermez.

Ankara meliki Muhyiddin Mesud yapım etkinliklerinin yanı sıra, çevresine sanatçıları ve özellikle şairleri toplamıştır; bunların başında Bedi-i Engüriyei, Muhyevi-i Engüriyei ve Mahmud Engüriyei adlı şairler

gelmektedir.[109] Melik'in İstanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan iki bakır sikkesinden biri 1191 tarihlidir.[110] Ayrıca, Sivas Meliki Kutbeddin Melikşah ile Malatya Meliki Kayserşah'ıh tarihsiz bakır sikkeleri vardır.[111] Bu sikkelerdeki figürlü bezemeler yine Bizans paralarındaki örnekleri anımsatır.

II. Kılıç Arslan sayesinde güçlenen ve Anadolu'da siyasal birliğe kavuşan Selçuklu Devleti, kardeşler arasında ve hatta babalarına karşı başlayan mücadele ile sarsılmış ve III. Haçlı ordusu bu parçalanmış ülkeden geçebilmiştir. Alman İmparatoru Frederik Barbarossa, III. Haçlı ordusunun başında 1190 yılında sınırlara geldiği zaman, Selçuklu Anadolusu siyasal birliğini yitirmiş, saltanat mücadelelerine girişmiş ve Sultan Kılıç Arslan da Konya'da oğlu Kutbeddin Melik Şah'ın saltanat aracı haline gelmişti. III. Haçlı seferi, Selahaddin Eyyubi'nin Suriye'de Haçlılara karşı kazandığı büyük zaferler ve Kudüs'ün fethi (1189) üzerine başlamıştı. Bu durum nedeniyle Bizans İmparatoru II. Isaak Angelos (1185-95) ile Selahaddin Eyyubi arasında 1189 Haziranı'nda yapılan antlaşmaya göre, İstanbul'da camide hutbenin Selahaddin Eyyubi adına okunması, şehirdeki Müslümanların onun himayesi altında bulunması, buna karşılık yeni fethedilen Kudüs'teki kiliselerin Bizans İmparatorluğu'na ve Ortodoks mezhebine mensup din adamlarına verilmesi kararlaştırılmıştı; ortak düşmanlara, yani Selçuklular ile Haçlılara karşı ittifak yapılmış ve İstanbul camiinde kesilmiş olan hutbe Müslüman tacirlerin katılımı ve büyük bir merasimle okunmuştur.[112] Bu sırada Kılıç Arslan ile oğlu Kutbeddin Melik Şah'ın elçileri Edirne'ye varmışlar, Alman ordusunun Anadolu'dan serbestçe geçmesi, kendi paraları ile erzak ve diğer gereksinim maddeleri almaları koşuluna dayanan bir anlaşma yapmışlardır.[113] Uluborlu çevresinde Türkmenlerin saldırısına uğrayan Haçlılar, Akşehir ovasında ilk kez Selçuklu ordusu ile karşılaştılar.

Selçuklular, 1190 Mayısı'nda Konya'ya doğru çekilmeye ve son savunmayı Konya önünde yapmaya karar verdiler. Alman ordusunun Konya yakınında, Sultan'a ait surla çevrili iki sarayını tahrip ettiği ve ırmakla sulanmış bir alana geldiği rivayet ediliyor ki, Almanların Meram bağlarında karargâh kurdukları anlaşılıyor.114

Selçuklular Konya önünde engeller ve hendekler yapıp ok yağmuru ile, zırhlı Alman ordusunu durdurmaya çalıştılar. Hendekleri ve surları aşmak isteyen düşman ordusunun hücumları püskürtüldü. İmparator ovada savaşırken, dükanın kumandasındaki ordular surları aşmayı başardılar. Şehre giren Haçlı ordusu çarşıları yağmalayarak erzak ve ganimetlerle gereksinimlerini karşıladı, birçok tahribatta bulundu. Bu olaydan on yıl sonra Altunaba vakfiyesi, Eski Çarşı yanında Yeni Çarşı'nın mevcudiyetini kaydeder115 ki, bunun bu tahribat sonucu olduğu anlaşılıyor. 14. yüzyıl Arap tarihçilerinden Hamdullah Müstevfi, kalenin II. Kılıç Arslan tarafından yaptırıldığını öne sürer.116 Muhtemeldir ki, Sultan I. Mesud zamanında imar edildiğini bildiğimiz İç Kale surları, Haçlı tahribatı sonucunda Sultan II. Kılıç Arslan tarafından onarılmıştır.

Kılıç Arslan ve Melik Şah, kaleden (Alaeddin tepesi) Frederik'e elçi göndererek barış önerisinde bulundular. Anadolu'da mücadelenin güçlüklerini bilen imparator bu öneriyi kabul etti. Böylelikle Haçlı ordusu Selçuklu topraklarından ayrıldı; Alman imparatoru da Silifke çayında boğularak öldü.117

Kardeşler arasındaki saltanat kavgalarından bıkan II. Kılıç Arslan, Uluborlu meliki küçük oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev'in yanına giderek veliaht yaptığı oğluyla birlikte, sultanlığını ilân etmiş Melik Şah'tan Konya'yı geri aldı ve Aksaray'ı kuşattı. Ancak, kuşatma sırasında hastalanan Kılıç Arslan 26 Ağustos 1192'de öldü.118

Kaynaklar, Kılıç Arslan'ın Anadolu'daki Müslüman olmayan tebaaya çok geniş bir dini hoşgörü gösterdiğini, özgür ve geniş görüşlü bir sultan olduğunu belirtirler. Vekayinâme'nin yazarı Michel ile 1181'de dost olmuştu. Malatya'ya gittiği zamanlarda onun, Müslüman bilim adamı ve filozofların katılımıyla huzurunda dini ve felsefi tartışmalar yaptırırdı. Michel'e göre, sultan daima yanında Kemaleddin adlı bir filozof bulundururdu. Kılıç Arslan, Malatya'da kaldığı bir ay içinde patrikle çeşitli sohbetler yapmış, ona hediyeler göndermiş, Süryanilerin kutsal bir yer kabul ettiği, aynı zamanda önemli bir kültür merkezi olan Bar-Sauma Manastırı'nı vergiden affeden bir ferman vermiştir.119 Bu dönemde Bar-Sauma Manastırı ve Malatya Katedrali tümüyle onarılmıştır. Zamanında, Anadolu'nun Ortodoks kiliseleri teşkilatını korumuş ve İstanbul patriği ile ilişkileri serbestçe devam etmiştir.120 Michel'den önce Denis Bar Salibhi, daha sonra da Orta Çağ Monofizit bilginlerinin en büyüğü ve sonuncusu olan Bar Hebraeus bir süre burada yaşamıştır. Ayrıca, 1200 yıllarında Malatya'da yazılmış resimli bir Süryani İncil'i bulunmaktadır.121 Başta başkent Konya ve Malatya olmak üzere, Anadolu'nun çeşitli kesimlerindeki manastırlar serbestlik içinde etkinliklerini sürdürüyorlardı. Benzer bir durum Yahudiler için de geçerliydi. Yahudiler de Selçukluların önemli ticaret şehirlerine yerleşmeye başlamışlar, ayrı mahallelerde yaşamakla birlikte başta ticaret olmak üzere her tür etkinliklerini serbestçe yürütüyorlardı. Bizans kilisesinin sıkıcı baskısından kurtulmuş oldukları belirtilmektedir.122

II. Kılıç Arslan zamanındaki kültür etkinlikleri hakkında kaynaklarda yapısal ölçekte fazla bilgi yoktur. Kılıç Arslan zamanında Konya'dan geçen ve Müslüman ziyaretgâhları hakkında kitap yazan el-Herevî, şehirde zengin ve beylerin bahçelerinde mermerden erkek ve kadın heykelleri görmüş ve bunları tasvir etmiştir. Ayrıca, Obruk'ta bulunan bir ziyaretgâhta mescit,

kilise ve heykeller bulunduğunu, bunların Türkler tarafından Hz. Ömer zamanında şehit olmuş Müslümanlar olarak ziyaret edildiğini, Rumların da bunları kendilerine ait sayarak buraya geldiklerini, iki din mensuplarının cami ve kilisede dua ettiklerini belirtir.123 Bu dönemde, Tiflis'li Şerefeddin Hüseyin, Kamil ut-Tabir adlı Farsça eserini sultana ithaf etmiştir.124

Ülkenin ekonomik gelişimine koşut olarak, gümüş ve bakır sikkelerinin yanı sıra,125 ilk kez olarak altın dinar Kılıç Arslan tarafından bastırılmıştır. Konya'da 1177-78 yılında basılmış altın sikke, Sultan'ın adını, "yüce sultan" unvanını, tarih ve darp yerini içermektedir.126 Konya Alâeddin Camii'ndeki minber kitabesinde Kılıç Arslan, "halifenin yardımcısı, dünya ve dinin değeri, fatihler babası" ile "Arap ve Acemlerin sultanı, Rum ve Ermeni ve Frenk ve Şam ülkelerinin sultanı" unvanlarını kullanmıştır (Resim 6).

Sultan II. Kılıç Arslan, 1170 yılında yeniden kurduğu Aksaray'da (Archelais) kendisine bir saray (Aksaray adı buradan gelir), askerlerine evler inşa ettirirken şehirde camiler, medreseler, ribatlar (zaviye) ve çarşılar yaptırmış; Azerbaycan'dan buraya gaziler, bilim adamları ve tacirler getirtmiştir. Çoğu kez burada oturduğu ve seferlerine buradan başladığı için Aksaray'a Dar üz-Zafer, Dar ül-Cihad veya Dar ür-Ribat unvanları verilmiştir. Ordusunda dini görevleri yerine getirmek ve gaza ruhunu canlı tutmak için bilim ve din adamları bulundururdu.127

Kılıç Arslan, Danişmendlileri ortadan kaldırarak Anadolu'da ulusal birliği sağladıktan sonra, ekonomik ve kültürel kalkınmaya büyük önem vermiştir. Nitekim Haçlı kaynakları, Frederik Barbarossa'nın gelişinde Konyayı büyük ve görkemli, sur ve hendeklerle çevrili bir şehir ve ortasında kale olarak tanıtırlar. Haçlı ordusu, Sultan'ın şehir yakınındaki (Meram) iki güzel sarayını yıkmış, şehirde ve kalede Sultan'a ve oğlu

Melik Şah'a ait sarayları görmüşlerdir.128 Kılıç Arslan'ın oğlu II. Rükneddin Süleyman Şah zamanında, 1202 yılında düzenlenen Şemseddin Altunaba Vakfiyesi, bu dönem Konyası hakkında önemli bilgiler verir. Bu vakfiyede belirtilen yapıların bir bölümünün Kılıç Arslan zamanında mevcut oldukları düşünülebilir. Niğde'nin de Kılıç Arslan tarafından imarına ait bir mermer kitabe 14. yüzyılda şehrin Ereğli Kapısı'nda mevcuttu.129

Bunların dışında, bir türbe ile bir hamam günümüzde mevcuttur: Konya Alaeddin Camii avlusundaki, muhtemelen Sultan'ın ölümünden önce 1190'larda inşa ettirdiği II. Kılıç Arslan Türbesi ile Aksaray'da harap durumdaki Eski Hamam. Cuhalı Yusuf adlı mimarın yaptığı Kılıç Arslan Türbesi ise, Anadolu'da başka hiçbir örneğini tanımadığımız ongen prizmal gövdeli kuruluşuyla dikkati çekmektedir. Ayrıca, üst katında güney duvarda büyük bir mihrap, kapının bulunduğu kuzey duvar dışında büyük nişler görülmektedir. Sultanların büyük bir bölümünün, çoğu çini kaplı sandukalarının yer aldığı yapı anıtsallığı, oranları ve mimari özellikleriyle sultan türbesi olarak yapıldığını göstermektedir (Resim 18-19).

Buna karşılık, mevcut olmayan bir imaret, bir medrese, bir bedesten, bir hamam, bir çeşme ile iki saray da bu dönemde inşa edilmiştir. Bu yapılar, Aksaray'da İç Kale'deki İmaret, Konya'daki Zeyneddin Medresesi, Aksaray'daki Bedesten, Aksaray'da iç kaledeki Hamam, 1175 yılında Selçuk Bey tarafından yaptırılmış Sivrihisar'daki Akdoğan Çeşmesi; Aksaray'da İç Kale'deki ve Akşehir'deki saraylardır.

Ankara Etnoğrafya Müzesi'ndeki bezemeli çini parçalar muhtemelen sultan tarafından yaptırılmış harap durumda bulunan ve günümüze gelebilen doğu bölümü koruma altına alınmış Konya'da İç Kale'deki Köşk'e ait olmalıdır (Resim 5, 20-21). Yapımına Sultan I. Mesud zamanında başlandığını belirttiğim İç Kale'deki Saray'a ait olduğu

anlaşılan Köşk Sultan II. Kılıç Arslan’a mâledilmekte, ancak Sultan I. Keykubad tarafından onarıldığı için “Alâeddin Köşkü” olarak da adlandırılmaktadır. Konya’nın imarını ve surlarının yeniden inşasını gerçekleştiren Sultan II. Kılıç Arslan’ın Köşkü, İç Kale burçlarından biri genişletilerek yapılmıştır. Sanatçı kitabesi bulunmamasına karşın, Anonim Karamanoğulları Tarihi’nde sanatçısının, Sultan’ın Türbesi’nin mimarı Cuhalı Yusuf olduğu öne sürülür.130 Alman araştırmacı Sarre’nin yapmış olduğu araştırmalarda, kerpiç, moloz taş, kesme taş ve tuğladan yapılmış iki katlı ve üst katı balkonlu yapının duvarlarını bezeyen figürlü ve bitkisel bezemeli alçı ve çinilerin yanı sıra, bir bölümü minai tekniğinde olan çok sayıda keramik bulunmuştur (Resim 22-23).131

Kılıç Arslan ülkede siyasal birliği ve güvenliği sağladıktan sonra, doğu-batı doğrultusunda gelişen ve Anadolu’da birleşmeye başlayan büyük ticaret yolları da ekonomik ve kültürel kalkınmaya olanak sağladı. Nitekim belirleyebildiğimiz ilk Selçuklu şehirdışı hanı (kervansarayı) da kendisi tarafından Aksaray’a bir konak uzaklıkta inşa edilmiştir. Aksaray-Nevşehir yolunun yapımı sırasında açık bölümü tümüyle yıkılan karma tipteki 1192 tarihine yerleştirilen Alay (Alai) Han, II. Kılıç Arslan tarafından yaptırıldığı öne sürülen ilk sultan hanıdır.

Ayrıca bu dönemde, bugün yıkık olan iki şehirdışı hanının daha yaptırıldığını biliyoruz. Bu yapılar, Kalınlar Boğazı Hanı ile Oklağı Han’dır.132 Alay Han, Anadolu’daki belirleyebildiğimiz ilk karma tipte, yani açık avlu ve kapalı bölümden oluşan hanlardandı. Bu plan şeması Anadolu’da çok benimsenecek, Orta Asya ve İran’da görülen açık avlulu ve dört eyvanlı geleneksel tipin yerini alacaktır. Günümüzde kapalı bölümün portali hem kuruluş ve bezemeleriyle daha sonraki taş portallere öncülük edecek, hem de kapı kemeri üzerindeki çift gövdeli ve tek başlı arslan motifi Selçuklu figürlü süsleme ikonografisinde önemli bir yere sahip

olacaktır (Resim 24-25).133 Bu motif salt süsleme amacıyla yapılmamıştır, diğer tüm süsleme örgeleri gibi simgesel yanı ön plana çıkmaktadır. Muhtemelen güçlü hükümdar imgesiyle, Selçukluların en parlak dönemlerinden birini yaşatan Sultan II. Kılıç Arslan'ı simgelemektedir. Sönmez, Alay Han'ın mimarının da, silik kitabesindeki "el-Hılati" ibaresine ve devamındaki okunamayan, ancak "en-neccar" olabileceği düşünülen sanatçı ününe dayanarak, el-Hac Mengümberti olabileceği görüşündedir.134 Sökmenli (Ahlatşahlar) Beyliği'nin (1100-1207) merkezi olan ve "Kubbet ül-islâm" olarak anılan Ahlat'ın daha 12. yüzyılın 2. yarısında önemli bir merkez olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemden sonra da Ahlatlı sanatçılar önemli yapılara damgalarını vuracaklardır.

II. Kılıç Arslan zamanında merkezde inşa edilmiş yapılara baktığımızda, doğrudan sultan tarafından inşa ettirilmiş tek cami, Konya Alâeddin Camii'nin doğu bölümüdür. Bu yapı, daha önce de belirttiğimiz gibi Kale/Saray Camii'dir ve yapımına I. Mesud zamanında başlanmış, II. Kılıç Arslan tahta geçtikten kısa bir süre sonra (1155) onun emriyle tamamlanmıştır.

Bu dönemde inşa edilmiş diğer camilerden özgünlüğünü büyük ölçüde koruyan beş, yenilenmiş iki ve mevcut olmayan bir örnek beylik eseridir. İlk yapımız, 1152-57 yılları arasına yerleştirilen ve mihrap önü kubbesinin eteğindeki kitabesinden Artuklu Beyi Necmeddin Alpî tarafından yaptırıldığı anlaşılan Silvan Ulu Camii; diğeri ise, kitabesine göre 1176 Ağustosu'nda Artuklu Beyi Nureddin Muhammed tarafından yaptırılmış Mardin Ulu Camii'dir. (Resim 26) Ayrıca Mardin Ulu Camii'nde, 17 Nisan 1186 Cuma günü Artuklu beyi Ebu Mansur Albkuş'un emriyle düzenlenmiş bir vergi kitabesi yer alır.

Kitabeden, Cami'nin yanı sıra, Medrese, Mekteb ve Çeşme'ye vakfedilenler sayılırken, caminin yanında bulunan Thiyl Çarşısı ile

güneyindeki Hamam'dan, Mardin'deki Un Hanı, Kılıççılar, Kavaflar, Tüccarlar ve Bakkallar çarşıları ile Sığır Pazarı'ndan ve Mardin'in Köşk Vadisi'ndeki Sultan Bağları'ndan söz edilir. Yapının banisi olan Melik Muhammed'in Mardin Surları'nda 1172 tarihli bir kitabesi bulunduğu bilinmektedir. Silvan Ulu Camii, anıtsal ölçekteki ilk yapı olmasının yanı sıra, cami mimarisinde yaklaşık ikiyüz yetmiş yıl boyunca aşılamayacak olan 13.50 m. çapındaki kubbesiyle de cami gelişiminde çok önemli bir yere sahiptir (Resim 27-28). Ayrıca, yapının cephelerinin düzenlenişi, özellikle de konsollu ve sahte galerili kuzey cephesi dikkat çekicidir. İki Ulu Cami de, Artuklu çevresinde yaygın olarak görülen dış avlulu, enlemesine çok destekli ve mihrap önü kubbeli tipin en gelişmiş örnekleridir.

Mevcut olmayan 1164 tarihli Mardin'deki Muzafferiye Camii medrese ile birlikte inşa edilmiştir; 1158-86 yılları arasına yerleştirilen medresenin banisinin Melik Muzaffer Kara Arslan olduğu belirtilmektedir. Caminin banisinin de aynı kişi olduğu düşünülebilir.

Diğer beyliklerden Danişmendliler iki, diğer üçü ise birer cami inşa ettirmişlerdir. 1165'lere yerleştirilen Niksar Ulu Camii, banisi bilinmeyen anıtsal ölçekte bir Danişmendli eseridir. Yapı iki kubbesi, haç tonoz örtüsü ve portali ile dikkat çeker. İlk defa bu yapıda çok bölüntülü plan şeması karşımıza çıkar (Resim 29). Buna karşılık, 1160 yılında Melik Salar Aydoğdu tarafından yaptırılmış Niksar'daki Cin Camii küçük boyutlu sade bir yapıdır. Tek mekânlı dikdörtgen planlı caminin ibadet mekânı sivri tonozla örtülüdür. Kitabesine göre 1179-80 tarihli olan Erzurum Ulu Camii, Saltuklu Beyi Muhammed tarafından yaptırılmıştır. Yangın geçirmiş yapı 1967 yılında onarılmıştır. Boylamasına çok bölüntülü yapı özgün durumunu büyük ölçüde yitirmiştir.135 Diğer önemli bir mescit, Saltukluların merkezi Erzurum'da 12. yüzyıl sonlarında inşa edildiği öne sürülen Kale Camii'dir

(Resim 30).136 İç Kale burçlarından birisine yapılmış küçük boyutlu yapı, çok bölüntülü ve mihrap önü kubbeli tipin ilginç bir çeşitlemesidir (Resim 31).

1180-81 tarihli Divriği Kale Camii ise, kitabesine göre Mengücekli Beyi Şehinşah tarafından Meraga'lı üstad Hasan b. Piruz'a yaptırılmıştır. Çok bölüntülü yapı, orta bölümün tonoz örtüsüne karşın, iki yandaki pandantif geçişli kubbeleriyle dikkati çeker. Ayrıca, hünkar mahfili ve tuğla-taş portali ile de özel bir yere sahiptir (Resim 32). Yine Divriği'deki 1196 tarihli Sitte Melik Türbesi de aynı bani tarafından yaptırılmıştır. Melik Şehinşah'ın (1175-96) İstanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan tarihsiz bakır sikkesinin bir yüzünde Sultan II. Kılıç Arslan'ın adı ve unvanlarının yazılmış olması, Mengüceklerin bu tarihten başlayarak Selçuklulara tabiyetini gösteren önemli bir veridir.137 Ancak, yapı kitabelerinde yalnız kendi adı ve unvanları yazılıdır. Di

yarbakır'daki, minare kitabesine göre 1160 yılında inşa edilmiş ancak büyük ölçüde yenilenmiş Kale Camii Nisan oğullarının yapısıdır. Kemaleddin Ebu'l Kasım Ali tarafından, masrafları kendisine ait olmak üzere yaptırılmış caminin mimarının, Diyarbakır'daki bazı önemli yapılarda çalışmış Hibetullah el-Gurganî'dir. Şanlıurfa Ulu Camii ise, bitişiğindeki medresenin kitabesine dayanılarak 1191 yılına ve Selahaddin Eyyubi'ye mal edilmektedir.

Beylik camilerinin hepsi anıtsal ölçekte yapılar olmalarının yanı sıra, mimari ve süsleme özellikleriyle de dikkati çekmektedirler. Dış avlulu Niksar ve Şanlıurfa Ulu Camileri, farklı yönelişlerine karşın birçok ortaklığı barındıran plan şemaları gösterirler. Niksar Ulu Camii, erken bir tarihte boylamasına çok bölüntülü tipin önemli bir örneğini oluşturmanın yanı sıra; orta bölümde, eksenin güneyindeki kubbesi ile de ilginç bir çeşitleme ortaya koyar. Buna karşılık Şanlıurfa Ulu Camii, geleneksel enlemesine çok

destekli Artuklu tipi yerine, aynı yönelişte çok bölüntülü ve mihrap önü simgesel kubbeli bir uygulamanın ürünüdür. Her iki yapının iç mekânı da, kubbeler dışında haç tonozla örtülüdür. Dış avlusuz olmasına karşın Niksar Ulu Camii'ne benzer özellikler gösteren Erzurum Ulu Camii boylamasına çok bölüntülü tipin değişik bir uygulamasıdır. Örtü sistemini, mihrap önünde kubbe, orta bölümde bindirmeli ahşap tavan oluşturur; diğer birimlerin örtü sistemi ise tartışmalıdır. Evliya Çelebi, örtü sisteminin ahşap destekler üzerine ahşap tavan; yapının restitüsyonunu yapan Karamağaralı ise kârgir destekler üzerine sivri tonoz olduğunu öne sürmektedir. Erzurum Kale Mescidi ise, çok bölüntülü ve mihrap önü kubbeli tipin küçük boyutlu bir örneğidir. İç mekânın en egemen iki ögesi, mihrap önündeki pandantif geçişli kubbe ile kuzeyindeki haç tonoz örtülü birimdir. Yan bölümler sivri tonozlarla örtülmüştür. Çok bölüntülü tipin en gelişmiş ve örtü sistemi açısından Anadolu'daki ilk örneği Divriği Kale Camii'dir. İç mekânda orta bölümdeki birimler sivri tonoz, buna karşılık iki yandaki sekiz birim pandantif geçişli birer kubbeyle örtülüdür. Kubbenin iç mekâna büyük ölçüde egemen olduğu bu plan şeması ancak 14 ve 15. yüzyıllarda daha da geliştirilecek, Osmanlı Beyliği'nde iç mekândaki tüm birimlerin eşdeğerde kubbelerle örtüldüğü ve 1399-1400 tarihli Bursa Ulu Camii'nde kubbe sayısının 20'ye ulaştığı bir plan şemasına geçişi hazırlayacaktır. Çeşitli dönemlerdeki onarımlarla özgünlüğünü kısmen kaybetmiş Diyarbakır Kale Camii ise, diğer örneklere karşın küçük ölçekte bir yapıdır. Tüm bu veriler, bu dönemde beyliklerin, özellikle cami alanındaki imar etkinliklerine Selçuklulardan daha fazla katkıda bulunduklarını ve Selçuklularda da yaygın olarak kullanılacak yeni plan şemalarının uygulayıcısı olduklarını göstermektedir. Nitekim Artuklu çevresi dışında, tüm beyliklerde boylamasına çok bölüntülü tipin yeğlendiği anlaşılmaktadır. Selçuklularda

13. yüzyılda doruğuna ulaşacak taş süslemeye katkılarını da görmezlikten gelmek mümkün değildir.

Sivrihisar'daki 1175 yılına yerleştirilen ve banisinin Şeyh Mehmed Efendi olduğu bilinen Kılıç Mescidi'nin yalnız minaresi ayaktadır. Horasanlı Şeyh Mehmed Efendi'nin (ölümü 1174-75), 530/1135-36 yılında kadı olarak görev yaptığı öne sürülmektedir.138 Bu kadar erken bir dönemde, bir din adamının küçük boyutlu bir yapıda da olsa bani olarak karşımıza çıkması ilginçtir. Diğer bir dikkat çekici örnek Konya-Ilgın Mahmuthisar Tekkesi Köyü'ndeki Dediği Sultan Camii ve Tekkesi'dir. Yapı topluluğu, Sultan II. Kılıç Arslan'ın azadlı cariyesi olan ve kitabesinde "alim, dindar, din ve dünyaya boyun eğen, dünyanın şerefli kadını" olarak tanıtılan Şahnevber Atika tarafından 1180 yılında yapılmıştır.139 Yapının mimarı, kitabesinde "Hatun'un kölesi" olduğu belirtilen Emineddin Mürgun'dur.

II. Kılıç Arslan Dönemi cami ve mescit sayıları ile bu yapıların bani ve sanatçılarına baktığımız zaman bile, I. Mesud Dönemi'ne kıyasla çok daha zengin bir yapım programıyla karşılaşmaktayız. Selçuklu çevresi dışındaki banisi belirlenebilen yedi cami beyler tarafından yaptırılmıştır.

Selçuklu çevresinde inşa edilmiş ilk üç camide de (Konya Alâeddin, Aksaray Ulu ve Ankara Alâeddin camileri) usta adıyla karşılaşmamız vurgulanması gereken bir özelliktir. Bu sanatçılardan birinin minber kitabesinde kendini "en-neccar" olarak belirtmesine karşın, diğerinin "amel-i üstad" ünü kullanarak kendini ahşap ustalarından ayırmak istemesi ve muhtemelen de Konya'daki Kale Camii'nin ahşap ustası değil, yapımından sorumlu mimarı olarak karşımıza çıkması önemlidir. Ayrıca, bu ustanın Ahlatlı olması da dikkat çekici diğer bir husustur. Bu dönemde, sonraki dönemde (13. yüzyılın ilk yarısı) taş işçiliği ile ünlenecek Ahlatın önemli ustalar yetiştirdiği, bunlardan en azından birinin sultanın en önemli

yapısında mimar olarak çalışmış olmasıyla öne sürülebilir. Nitekim bu ustanın Sultan'ın en önemli ikinci yapısı olan Alay Han'da da çalışmış olması ihtimali, bu görüşümüzü destekler niteliktedir. Ayrıca, beyliklerin inşa ettirdikleri camilerden ikisinde de, biri Meragalı, diğeri Curcanlı iki usta adının kitabelerinde belirtilmiş olması, Artuklu ve Mengücekli beylerinin Anadolu dışı çevrelerle, özellikle de Orta Asya ile ilişkilerini ortaya koyması açısından ilginçtir.

Bu dönemde, Danişmendli çevresinde iki önemli medrese karşımıza çıkmaktadır. Her ikisi de Danişmendli beyi Yağıbasan tarafından yaptırılmıştır. Niksar'da harap durumdaki Yağıbasan Medresesi, günümüzde Niksar Melik Gazi Türbesi'nde yer alan kitabesine göre 1157 yılında yapılmıştır. Yapının örtü sistemi tümüyle ve duvarları kısmen yıkılmış olmakla birlikte, kapalı avlulu, iki eyvanlı ve özgününde avlusunun 10 m'yi aşkın bir kubbe ile örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Bu takdirde, Anadolu-Türk mimarisinde kubbe ile örtülü ilk kapalı avlulu medrese ile karşılaştığımızı söyleyebiliriz. İkinci örneğimiz Tokat'tan gelmektedir. Yapım tarihi sorunlu olmakla birlikte, kitabesinde bani adı bulunduğu için 1142-64 yılları arasına yerleştirebiliriz. Sağlam durumdaki Tokat Yağıbasan Medresesi kapalı avlulu, avlunun 14 m. çapında kubbeyle örtülü olduğu iki eyvanlı bir medresedir (Resim 33). 14 m. çapındaki kubbesi Anadolu-Türk mimarisinin 14. yüzyılın ilk çeyreği sonlarına kadar yapılmış en büyük boyutlu kubbesi olmasıyla özel bir yere sahiptir. Kademeli üç kat geçiş sistemi de önemlidir. Nizameddin Yağıbasan'ın, günümüzde mevcut olmayan, ancak 1218 tarihli Sivas Keykavus ve 1225 tarihli Amasya Halifet Gazi Medresesi vakfiyelerinde adları belirtilen Sivas Nizameddin Hânkahı ile Amasya Yağıbasan Hanı'nın da banisi olduğu anlaşılmaktadır. İki yapı da, Yağıbasan'ın 1164 yılındaki ölümü dikkate alınarak bu tarihten önceye yerleştirilebilir. Kayseri-Pazarören'deki Melik Gazi Türbesi olarak bilinen

yapı da Danişmendli Beyliği'ne aittir. Bu nedenle, Beyliğ'in yıkılış tarihi olan 1175 öncesine yerleştirilebilir. Dikdörtgen prizmal türbe tuğla işçiliği ile dikkati çekmektedir (Resim 34). Niksar'daki 1182-83 tarihli Hacı Çıkrık Türbesi olarak tanınan yapı Atabey Bedreddin Ebu Mansur Şehinşah, tarihsiz Kulak Türbesi ise Hacip Esededdin Arslandoğmuş tarafından yaptırılmıştır.

Bu dönemin diğer yapıları arasında, Mengücekli Beyliği'ne ait Erzincan ili Kemah ilçesindeki Mengücek Gazi Türbesi olarak bilinen Selçuk Şah Türbesi önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Türbenin banisi, Mengücekli beyi Behram Şah'ın oğlu ve Kemah valisi Selçuk Şah; sanatçısı ise Ömer b. İbrahim et-Taberî'dir. İki katlı ve dıştan sekizgen biçimli türbenin içten alt katı sekizgen, üst katı yuvarlak planlıdır; alt katı haç tonozla, üst katı içten kubbe, dıştan konik külâhla örtülüdür (Resim 35-36). 6 Ekim 1191 tarihli vakfiyesine göre, günümüzde mevcut olmayan Kemah'taki Hamam ile Darülaceze de Selçuk Şah tarafından yaptırılmıştır.140 Büyük Selçuklu etkilerini özellikle tuğla işçiliğinde yansıtan türbe erken dönemin önemli örnekleri arasında sayılır. Kemah'taki diğer yapı kitabesizdir; Behram Şah Zaviyesi olarak bilinmekte ve 12. yüzyılın son çeyreğine ait bir Mengücekli yapısı olarak tanınmaktadır (Resim 37). Zaviye ile ilişkili görebileceğimiz Erzincan Mengücekli beyi Fahreddin Behramşah'ın Sultan'a tabiiyetinden söz edilir. Ayrıca, Sultan'ın damadı olmasının da bu bağlılığın sonucu olduğu belirtilir.141

Artuklu çevresinde önemli bir diğer köprü, Çermik ilçesindeki 1179-80 yılında Artuklu Beyi Necmeddin Alpî'nin kızı Zeyneb (Zübeyde) Hatun tarafından kendi parasıyla yaptırılan Köprü'dür. Zeynep Hatun'a maledilen diğer bir yapı ise, Diyarbakır'ın Hani ilçesindeki Hatuniye Medresesi'dir. Bugün çok harap durumda bulunan yapı açık avlulu ve üç eyvanlı medreselerdendir.142 Yapının ana eyvanı ve dıştan güney duvarı bitkisel ve

geometrik düzenlemelerle bezelidir (Resim 38). Harap durumda bulunmasına karşın, Artuklu mimarisinde süslemenin önemli bir yer tuttuğu sayılı örneklerdendir. Bunda banisinin kadın olması da etkili olabilir. Yine bir kadın baninin eseri olan iki yapıdan söz edilebilir. Mardin'deki Sitti Radviyye Medresesi ve Hamamı, Artuklu Beyi Necmeddin Alpî'nin hanımı Sitti Radviyye tarafından 1176-85 yılları arasında yaptırılmıştır.143 Büyük ölçüde değişikliğe uğramış Medrese'nin revaklı açık avlulu, iki eyvanlı ve çift katlı olduğu anlaşılmaktadır. Güney duvarı ortasında mihrap nişi bulunan güney eyvanı cami olarak kullanılmaktadır. Hamam ise, dört eyvanlı ve dört halvetli tiptedir. Artukluların bu dönemde üç cami, üç medrese, iki köprü ve bir hamam ile yapım etkinliğine en çok katkısı olan beylik olduğu anlaşılmaktadır. Silvan surlarındaki Burçlardan birinde, Artuklu Beyi Necmeddin Alpî'nin 1165-66 tarihli kitabesi karşımıza çıkmaktadır. İlginç bir veri Harran Surları'ndan gelmektedir. 1192 tarihli kitabesinden Ebu'l Kasım'ın attar olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca bu dönemde Artuklulara ait bazı el sanatı ürünleri de bilinmektedir. Bunların en ünlüsü, Inssbruck'ta Ferdinandeum Müzesi'nde bulunan bakırdan yapılmış mine tekniğindeki tabak/tastır (Resim 39). Mine tekniğinin bakır üzerine uygulandığı tek büyük boy İslâm örneğidir. İç kenarını nesihle yazılmış Arapça bir kitabe frizi dolaşır. Bu kitabede Hasankeyf Artuklu Beyi Rükneddin Davud'un (1108-44) adı geçer. Eser yalnızca tekniği açısından değil, süslemeleri ile de Bizans sanatının etkilerini yansıtır.

Ortasındaki büyük ve yuvarlak madalyonun içinde, Büyük İskender'in göğe çıkışını temsil ettiği öne sürülen bir tasvir görülür. İki tekerlekli arabada oturan genç bir hükümdarın grifonlar tarafından göğe çekilişi betimlenmiştir. Araştırmacılar, bu sahnenin Rükneddin Davud'un tasviri olduğunu, Davud'un Büyük İskender'le özdeşleştirilerek yüceltilmek

ve sonsuzlaştırılmak istendiğini öne sürer. Ana sahnenin çevresinde, içinde hükümdarlık sembolleri bulunan altı madalyon yer alır. Bu madalyonlardan birinde, ağzında yılan tutan başı hâleli bir kartal; ikisinde kanatları ve kuyruğu çiçek gibi açmış tavus kuşu; diğer üç madalyonda ise hayvan mücadelesi (boğa ve geyiğe saldıran arslan ve grifon) görülür. Madalyonların arasında ise, iki grifon tarafından korunan palmiye biçimli hayat ağacı tasviri, sultani eğlence sahnelerini temsil eden rakkase ve amuda kalkmış akrobat figürleri görülür. Dışta da kaidenin çevresinin dolanan şeritte dolgu motifi olarak on iki kollu haçlar kullanılmıştır. Anadolu'ya gelmiş Horasanlı veya Anadolulu Bizanslı bir usta tarafından yapılmış olabileceği doğrultusunda görüşler vardır.144 Mimarlık ve el sanatı ürünlerinin yanı sıra, Şeyh Şahabeddin Sühreverdi'nin Elvah-ı İmadiyye adlı eserini Harput Artuklu Beyi İmadeddin Ebubekir'e (1185-1203) ithaf ettiği belirtilir.145

Artuklu sikkeleri incelendiğinde, Hasankeyf Artuklularından Fahreddin Kara Arslan (1144-67) ile II. Kutbeddin Sökmen'in (1185-1200), Mardin Artuklu beylerinden I. Necmeddin Alpî'nin, (1154-76) Harput Artuklularından İmadeddin Ebubekir'in bakır sikkeleri, Bizans tarzındaki bezemeli erken geleneği büyük ölçüde devam ettirmektedir.146 Artukluların Diyarbakır, Mardin ve Silvan gibi merkezleri, özellikle ticaretle kısa sürede zenginleşmişlerdir. Yukarıda sözünü ettiğim Mardin Ulu Camii'nin vergi kitabesi bile bu konuda önemli veriler sunmaktadır. Ayrıca, başta İdrisî (12. yüzyıl), İbn Sa'id ve Marco Polo (13. yüzyıl) olmak üzere birçok coğrafyacı ve seyyah özellikle çeşitli ülkelere ihraç edilen dokumalarından övgüyle söz ederler.147

Sökmenli Beyliği'nin (1100-1207) arasında Ahlat'ta egemen oldukları bilinmektedir. Ahlat 11. yüzyıldan başlayarak ticaretin yanı sıra, ilim ve kültür alanında da önemli bir merkez olmuştur. Nitekim hem Konya'daki

Kale Camii ve muhtemelen Alay Han’da, hem de daha sonra üzerinde duracağımız Divriği Külliyesi gibi taş yapılara damgasını vuran önemli sanatçıların bu merkezde yetiştikleri yazıtlarından da anlaşılmaktadır. “Kubbet ül-islâm” olarak tanınan Ahlat’ın önemini, Harzemşahlar ve Moğol istilalarından sonra büyük ölçüde yitirdiği kaynaklarda vurgulanmaktadır.148 Hasankeyf Artuklu Beyi II. Sökmen’in eşi ve Saltuklu Beyi II. İzzeddin Saltuk’un (1132-68) kızı Şahbânû’nun Ahlat’ta önemli yapım etkinliklerinde bulunduğu bilinmektedir. Saptanabilen tek kitabesi, Ahlat Kırk Burç’taki 16 Kasım 1164 tarihli onarım yazıtıdır. Bu onarımın “el-hesabî” (mühendis) ününü taşıyan Karakuş tarafından yapıldığı belirtilir. Ayrıca aynı kaynakta, Şahbânû’nun taş ve kireçten dokuz köprü, Bitlis Kapısı’nda hanlar (funduklar) inşa ettirdiği yazılıdır.149 Ahlat’ın demir işlerinin ve zırnığının (arsenik) çok ünlü olduğu ve çeşitli ülkelere ihraç edildiği; hatta Ahlat ile Erciş arasında büyük ticari gemilerin işlediği öne sürülür.150

Anadolu’da 12. yüzyıl, Konya’dan Kayseri ve Sivas’a, Erzurum’dan Diyarbakır, Silvan ve Mardin’e kadar, yoğun uluslararası ticaretin de etkisiyle şehir hayatının çeşitli yapılarla canlılık kazandığı ve yapım etkinliklerinin yoğunlaştığı bir evredir. Bu dönem, beyliklerin, özellikle de Danişmendoğulları ve Artukoğulları’nın tüm sanat etkinliklerine damgasını vurduğu, göreli olarak Selçuklu sanatının ve kültür ortamının, ülkede ulusal birliği sağlama kaygısıyla daha sönük kaldığı bir zaman dilimidir. Ancak, II. Kılıç Arslan’ın uzun sayılabilecek saltanatı zamanında artık şehir içlerindeki ve dışlarındaki farklı işlevlere cevap veren yapılarla Selçuklu sanatının biçimlenmeye başladığını; bu dönemin, 13. yüzyılın ilk yarısında çok daha çeşitli ve olgun örneklerle ifadesini bulacak yeni sanat anlayışının habercisi olduğunu öne sürmek pek yanlış bir yargı olmasa gerektir.

DİPNOTLAR

1 İbn Bibi, Anadolu Selçukî Devleti Tarihi, çev. M. N. Gencosman, Ankara 1941; Ay. yaz., El Evamirü'l- Ala'iye fi'l-Umuri'l-Ala'iye, haz. M. Öztürk, 2 cilt, Ankara 1996; Anonim, Selçuknâme, yay. F. N. Uzluk, Ankara 1952; Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), Abû'l-Farac Tarihi, çev. Ö. R. Doğrul, 2 cilt, 2. baskı, Ankara 1987 (1945).

2 Azimî, Azimî Tarihi. Selçuklularla İlgili Bölümler (H. 430-538=1038/39-1143/44), yay. A. Sevim, Ankara 1988; İbn' ül Ezraki'l Farîki, Tarihü'l Farîki, yay. B. Abdüllâtif, Kahire 1959; İbn Şaddad, el-Alakü'l-hatire fi zikri ümerai'ş Şam ve'l-Cezire, yay. S. Dehhan, Dımışk 1963; Kemal al-Din ibn al-Adim, Bugyat at-Talab fi Tarih Halab, yay. A. Sevim, Ankara 1976; Mateos, Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136), çev. H. D. Andreasyan, Ankara 1962; Michel le Syrien, Chronique Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), çev. Chabot, 4 cilt, Paris 1899-1924; Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus), Abû'l-Farac Tarihi, çev. Ö. R. Doğrul, 2 cilt, 2. baskı, Ankara 1987 (1945).

3 Zonaras, Chronique, çev. St. Amour, Paris 1560; Niketas Khoniates, Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri), çev. F. Işıltan, Ankara 1995; Anna Komnena, Alexiad, çev. B. Umar, İstanbul 1996.

4 O. Turan, "Selçuklu Kervansarayları", Belleten, X (1946), s. 471-496; "Les souverains seldjoukides et leur sujets non-musulmans", Studia Islamica, 1953, s. 65-100; Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti, Ankara 1965; Türk Cihan hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, 2 cilt, İstanbul 1969; Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973; Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, 2. baskı, İstanbul 1984 (1971) 5. baskı, İstanbul 1984 (1971).

5 Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, 3. baskı, Ankara 1997.

6 Cl. Cahen, The Historiography of the Seljukid Period, London 1912; “The Turkish Invasion. The Seljukids (La première pénétration Turque en Asie Mineure)”, A History of the Crusades, ed. K. M. Setton, I, Philadelphia 1958, s. 135-176; Pre-Ottoman Turkey. A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071-1330, London 1968; “Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı”, çev. N. Kaymaz, Tarih Araştırmaları Dergisi, VII/12-13 (1969): 193-221; Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler, çev. Y. Moran, İstanbul 1979; Türklerin Anadolu’ya İlk Girişi (XI. Yüzyılın İkinci Yarısı), çev. Y. Yücel-B. Yediyıldız, 2. baskı, Ankara 1992 (1988).

7 Ş. Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, I, İstanbul 1990; T. Baykara, Anadolu’nun Selçuklular Devri’ndeki Sosyal ve İktisadi Tarihi Üzerine Araştırmalar, İzmir 1990.

8 W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyen âge, çev. F. Raynaud, 2 cilt, Leipzig 1885; Yakın Doğu Ticaret Tarihi, çev. E. Z. Karal, Ankara 1975.

9 D. Kuban, Anadolu-Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul 1965; Batıya Göçün Sanatsal Evreleri, İstanbul 1993; “Orta Çağ Anadolu-Türk Sanatı Kavramı Üzerine”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 103-117.

10 O. Arık, “The Culture of the Seljuk and Ottoman Periods. Art”, Arts of Cappadocia, ed. L. Giovannini, London 1971, s. 35-43.

11 S. Ögel, “Ortaçağ Çerçevesinde Anadolu Selçuklu Sanatı”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 131-138; Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler, İstanbul 1986; Anadolu’nun Selçuklu Çehresi, İstanbul 1994.

12 A. Sevim, “Selçukluların Anadolu Kültürüne Bakışı”, Antalya IV. Selçuklu Semineri (Bildiriler), 13-14 Mart 1992, Antalya 1993, s. 80-82; “İlk Anadolu Beyliklerinde Kültür, İmar ve Ekonomik Etkinliklere Genel Bir Bakış”, Prof. Dr. Fikret Işıltan’a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 93-99.

13 H. Crane, “Notes on Saldjuq Architectural Patronage in Thirteenth Century Anatolia”, Journal of the Economic and Social History of the Orient, XXXVI (1993), s. 1-57.

14 A. Durukan, “Anadolu Selçuklu Dönemi Kaynakları Çerçevesinde Baniler”, Sanat Tarihi Defterleri, (2001), s. 43-132.

15 M. Cunbur, “Kültür Mirasımızda Selçuklu Kadını”, Eskişehir I. Selçuklu Eserleri Semineri, 17-18. VIII. 1989, Eskişehir 1990, s. 13-20; A. Durukan, “Anadolu Selçuklu Sanatında Kadın Baniler”, Vakıflar Dergisi, XXVII (1998), s. 15-36.

16 L. Mayer, Islamic Architects and their Works, Genève 1956; Islamic Woodcarvers and their Works, Genève 1958.

17 Z. Bayburtluoğlu, Anadolu’da Selçuklu Dönemi Sanatçıları. I. “Ağaç İşi Ustaları”, Erzurum 1988; Anadolu’da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993.

18 Z. Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989.

19 A. Durukan, “Anadolu Selçuklu Döneminde Bani-Sanatçı İlişkileri”, Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı. Sanat Yazıları, ed. M. Denktaş-Y. Özbek, Kayseri 2001, s. 247-278.

20 A. Sevim, Anadolu Fatihi Kutalmışoğlu Süleymanşah, Ankara 1990, s. 4; Cl. Cahen, a.g.e. (1992), s. 11.

21 Cl. Cahen, a.g.e., (1992), s. 15.

22 A. Sevim, a.g.e., (1990), s. 7.

23 Ay. es., s. 11.

24 O. Turan, a.g.e., (1984), s. 24-32; A. Sevim, a.g.e., (1990), s. 12-13; Cl. Cahen, a.g.e., (1992), s. 20-24.

25 M. A. Köymen, “Süleyman Şah ve Anadolu Selçuklu Devleti’nin Kuruluşu”, Belleten, LVII (1993), s. 71-79, bil. s. 73-74.

26 Anna Komnena, a.g.e., s. 25.

27 Michel le Syrien, a.g.e., III, s. 172.

28 M. A. Köymen, a.g.e., s. 76-77.

29 Anna Komnena, a.g.e., s. 126.

30 Michele le Syrien, a.g.e., III, s. 172.

31 A. Sevim, a.g.e. (1988), s. 87; Cl. Cahen, a.g.e. (1992), s. 37.

32 Abu’l-Farac, Gregory, Abu’l-Farac Tarihi, çev. E. A. W. Budge-Ö. R. Doğrul, I, 2. baskı, Ankara 1987, s. 331.

33 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 69; A. Sevim, a.g.e. (1988), s. 87; Cl. Cahen, a.g.e. (1992), s. 37. Mateos, a.g.e., s. 161’de kesin tarih vermemektedir.

34 Michele le Syrien, a.g.e., II, s. 32-33.

35 A. Sevim, a.g.e. (1990), s. 33.

36 Anna Komnena, a.g.e., s. 195; Kamal ad-din, a.g.e., s. 83; Aksarayî, a.g.e., s. 115; Abu’l-Farac, a.g.e., I, s. 333.

37 C. Texier, Description de l’Asie Mineure, I, Paris 1839, s. 38.

38 A. Sevim, a.g.e. (1990), s. 27-28.

39 Anna Komnena, a.g.e., s. 197.

40 S. Runciman, A History of the Crusades, I, Cambridge 1957, s. 183-194; Ay. yaz., Haçlı Seferleri Tarihi, çev. F. Işıltan, I, 3. baskı, Ankara 1998, s. 142-149; P. M. Holt, The Age of the Crusades, London-New York 1986, s. 21-22; I. Demirkent, Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıçarslan, Ankara 1996, s. 28-32.

41 Zonaras, a.g.e., XVIII, s. 737.

42 Anna Komnena, a.g.e., s. 265.

43 Ay. es., s. 269-271; ayrıca Çaka Bey hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. A. N. Kurat, Çaka Bey, Ankara 1987.

44 İbn el-Esîr, el-Kâmil fi't-Tarih, yay. C. J. Tornberg, XII, Lugduni Batavorum 1876, s. 162.

45 I. Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118), I, Ankara 1990, s. 1.

46 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 107; I. Demirkent, a.g.e. (1996), s. 52-53.

47 Michel le Syrien, a.g.e., I, s. 193.

48 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 108-109, 149; I. Demirkent, a.g.e. (1996), s. 55-56.

49 O. Turan, a.g.e., s. 109; Cl. Cahen, a.g.e. (1992), s. 54; I. Demirkent, a.g.e. (1996), s. 56-58.

50 Mateos, a.g.e., s. 272; Aksarayî, a.g.e., s. 126.

51 Mateos, a.g.e., s. 231.

52 H. Erkiletlioğlu-O. Güler, Türkiye Selçuklu Sultanları ve Sikkeleri, Kayseri 1996, s. 42.

53 T. Cantay, "Bir Kuzeybatı Anadolu Gezisinden Notlar", Sanat Tarihi Yıllığı, VII (1976-77), s. 21-40, bil. s. 25-27.

54 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 126.

55 M. Bayram, "Anadolu'da Te'lif Edilen İlk Eser 'Kaşf al-'Akaba'", İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, VII/3-4 (1979), s. 271-287.

56 Michel le Syrien, a.g.e., III, s. 199; Abu'l-Farac, a.g.e., I, s. 349.

57 A. Altun, Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971, s. 66-69.

58 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 167-173.

59 M. H. Yınanç, Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 471.

60 Niketas Khoniates, a.g.e. (1995), s. 36.

61 Anonim, a.g.e., s. 34.

62 Niketas Khoniates, a.g.e. (1995), s. 40-42.

63 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 183.

64 Michel le Syrien, a.g.e., s. 276.

65 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 183-185.

66 Anonim, a.g.e. (1952), s. 38.

67 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 192.

68 Ay. es., s. 194. Yazar, Selçuklularda ilk bakır sikkenin Sultan I. Mesud zamanında bastırıldığını belirtmektedir. Ancak, daha önce vurguladığımız gibi, ilk bakır sikkenin Sultan I. Kılıçarslan zamanında basıldığı yeni çalışmalarla ortaya çıkmıştır. Bkz. s. 8, dipnot 58.

69 İ. Artuk-C. Artuk, İstanbul Arkeoloji Müzeleri. Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, İstanbul 1971, s. 350, no. 1059; M. Broome, A Handbook of Islamic Coins, London 1985, s. 111.

70 P. Casanova, "Numismatique des Danishmendides", Revue Numismatique, Paris 1894-96, s. 308; İ. Artuk-C. Artuk, a.g.e., s. 384-387, 389, 396-397; H. M. Brown, "Some Reflections on the Figured

Coinage of the Artuqids and Zengids", Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History. Studies in Honor of George C. Miles, ed. D. K. Kouymjian, Beirut 1974, s. 353-358; M. Broome, a.g.e., s. 87-88; N. Lowick, Coinage and History of the Islamic World, ed. Joe Cribb, Aldershot-Norfolk 1990, s. 95-99.

71 İ. Artuk-C. Artuk, a.g.e., I, s. 389.

72 O. Turan, a.g.e. (1988), s. 40.

73 İbn Bibi, a.g.e. (1941), s. 161.

74 İ. H. Konyalı, Abideleri ve Kitâbeleri ile Konya Tarihi, Konya 1964, s. 843.

75 Hüseyin Hüsameddin, Amasya Tarihi, I, İstanbul 1327/1909, s. 412.

76 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 195.

77 F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, I, Oxford 1929, s. 17, 22; II, s. 364-365; S. Eyice, “Konya’nın Alâeddin Tepesinde Selçuklu Öncesine ait bir Eser: Eflâtun Mescidi”, Sanat Tarihi Yıllığı, IV (1970-71), s. 269-303.

78 A. Durukan, “Harput Ulu Camiinin Düşündürdükleri”, Dünü ve Bugünüyle Harput (Sempozyum: 24-27 Eylül 1998-Elazığ), yay. haz. F. Karaman, Elazığ 1999, s. 305-337, bil. s. 307-312.

79 R. H. Ünal, Diyarbakır İli’ndeki Bazı Türk-İslâm Anıtları Üzerine Bir İnceleme, Erzurum 1975, s. 5-12.

80 E. Yurdakul, Kayseri-Külük Camii ve Medresesi, Ankara 1996. Hamam için ayrıca bkz. Y. Önge, a.g.e., s. 131-140.

81 Kâtip Ferdi, a.g.e., s. 19.

82 İbn ül-Ezrak, a.g.e., s. 179a.

83 C. Çulpan, Türk Taş Köprüleri (Orta Çağ’dan Osmanlı Devri Sonuna Kadar), Ankara 1975, s. 39.

84 Kâtip Ferdi, Mardin Mülûk-ı Urtukiyye Tarihi (944 H.), yay. Ali Emiri, İstanbul 1331 (1913), s. 22-25.

85 Sarayda geçen bazı olaylar için bkz. İbn ül-Ezrak, a.g.e., s. 194b-195a.

86 İmâdeddin Isfahanî, el-Bark uş-Şâmi, s. 52b.

87 O. Turan, a.g.e. (1973), s. 208.

88 Michel le Syrien, a.g.e., I, s. 253; Abu’l-Farac, a.g.e., II, s. 376-377.

89 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 197.

90 A. Çay, a.g.e., s. 18-19.

91 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 201; A. Çay, a.g.e., s. 35.

92 Niketas Khoniates, a.g.e. (1995), s. 82-83.

93 Michel le Syrien, a.g.e., I, s. 319; Abu’l-Farac, a.g.e., II, s 399.

94 M. H. Yınanç, a.g.e., s. 474.

95 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 202; A. Çay, a.g.e., s. 41-42; Niketas Khoniates, a.g.e. (1995), s. 83-84.

96 Niketas Khoniates, a.g.e. (1995), s. 84.

97 P. Casanova, a.g.m., s. 311-313.

98 İ. Artuk-C. Artuk, a.g.e., s. 390-393, 397-399.

99 Ay. mak., s. 87, 312.

100 M. van Berchem-Halil Edhem, Materiaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum. III. Asie Mineure, I, s. 104; İ. Artuk-C. Artuk, a.g.e., I, s. 389.

101 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 209; A. Çay, a.g.e., s. 68-78; Niketas Khoniates, a.g.e. (1995), s. 124-131.

102 G. de Tyr, Histoire, neş. M. Paulin, II, Paris 1879, s. 379.

103 A. Vasiliev, Histoire de l’Empire Byzantin, II, Paris 1928, s. 87.

104 Kutbeddin Melik Şah Sivas ve Aksaray’a; Rükneddin Süleyman Şah Tokat ve çevresine; Nureddin Sultan Şah Kayseri bölgesine; Muğiseddin Tuğrul Şah Elbistan’a; Muizeddin Kayser Şah Malatya’ya; Muhyiddin Mesud, Ankara merkez olmak üzere Çankırı, Kastamonu ve Eskişehir’e; Gıyaseddin Keyhüsrev Uluborlu ve Kütahya çevresine; Nasreddin Berkyarukşah Niksar ve Koyulhisar’a; Nizameddin Argunşah Amasya’ya; Muzaffereddin Arslan Şah Niğde’ye; Şücaeddin Sancar Şah da Ereğli ve güney uçlarına melik olarak atandı. Bkz. İbn Bibi, a.g.e. (1941), s. 24.

105 Rudolf Fahrner, “Alaeddin Keykubad”, Robert Boehringer. Eine Freundesgabe, Tübingen 1957, s. 193- 231, bil. s. 194.

106 İ. H. Uzunçarşılı, a.g.m., s. 290.

107 W. Pertsh, Die persichen Handschriften, Wien 1859, s. 64.

108 M. Z. Oral, “Anadolu’da Sanat Değeri olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri”, Vakıflar Dergisi, V (1962), s. 23-77, bil. s. 34.

109 İbn Bibi, a.g.e. (1941), s. 25, 59, 91.

110 İ. Artuk, “Abbasi, Selçuk, Artuk veBurcu Memluklarına Ait Nadir Sikkelerden Birkaçı”, V. Türk Tarih Kongresi, Ankara 12-17 Nisan 1956, Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1960, s. 216-225, bil. s. 217; İ. Artuk-C. Artuk, a.g.e., I, s. 352-353.

111 İ. Artuk-C. Artuk, a.g.e., I, s. 352.

112 İbn ül-Esir, a.g.e., XII, s. 19.

113 Taçenon, Bibliotheque des Croisades, fr. çev. Michaud, Paris 1829, s. 28.

114 Niketas Khoniates, Historia, Bonn 1835, s. 538-544.

115 O. Turan, “Selçuk Devri Vakfiyeleri. I. Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı”, Belleten, XI (1947), s. 197-235, bil. s. 220.

116 Nakleden G. Le Strange, a.g.e., dipnot 61, s. 148.

117 Niketas Khoniates, a.g.e. (1835), s. 545; İbn ül-Esir, a.g.e., XII, s. 35.

118 İbn ül-Esir, a.g.e., XII, s. 35; A. Çay, a.g.e., s. 113.

119 Michel le Syrien, a.g.e., IV, s. 390-391, 394-395.

120 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 231.

121 Cl. Cahen, a.g.e. (1968), s. 214; Ay. yaz., a.g.e. (1979), s. 213.

122 O. Turan, a.g.m. (1953), bil. s. 68-72, 76-79, 91-93; Cl. Cahen, a.g.e. (1968), s. 212-215; Ay. yaz., a.g.e. (1979), s. 205-214, bil. s. 213-214; Ş. Turan, a.g.e., s. 89.

123 el-Herevi, Kitab üz-Ziyarat, nşr. D. Sourdel-Thomine, Damas 1953, s. 59-60.

124 S. Ünver, Selçuk Tababeti, Ankara 1940, s. 90.

125 İ. Artuk-C. Artuk, a.g.e., I, s. 350-351.

126 İ. Artuk, “Abbasi ve Anadolu Selçukilerine ait iki Eşsiz Dinar”, İstanbul Arkeoloji Müzeleri Yıllığı, 8 (1958), s. 44-46, 86-87, bil. s. 46.

127 İbn Bibi, a.g.e. (1941), s. 137-138; Aksarayi, a.g.e., s. 38; Anonim, a.g.e., s. 38.

128 Michaud, a.g.e., IV, s. 180-181.

129 O. Turan, a.g.e. (1984), s. 234, dipnot 92.

130 Ş. Uzluk, Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler, Ankara 1957, s. 31.

131 F. Sarre, Konya Köşkü, çev. Ş. Uzluk, Ankara 1967, s. 7-26.

132 İbn Bibi, a.g.e. (1941), s. 268-269.

133 S. Ögel, “Selçuk Sanatında Çift Gövdeli Aslan Figürü”, Belleten, XXVI (1962), s. 529-538.

134 Z. Sönmez, a.g.e., s. 184-185.

135 H. Karamağaralı, “Erzurum Ulu Camii”, Yıllık Araştırmalar Dergisi, III (1981), s. 137-177.

136 R. H. Ünal, Les monuments islamiques anciens de la ville d’Erzurum et de sa région, Paris 1968, s. 18-22.

137 Sikke için bkz. İ. Artuk-C. Artuk, a.g.e., I, s. 389.

138 T. Özalp, Sivrihisar Tarihi, Eskişehir 1961, s. 43.

139 Yapı topluluğu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ö. Bakırer-S. Faroqhi, “Dediği Dede ve Tekkeleri”, Belleten, XXXIX (1975), s. 447-471.

140 R. Yinanç, “Mengüceklere ait bir Vakfiye Sureti”, Tarih Araştırmaları Dergisi, VIII-XII/14-23 (1970-74), s. 17-21, bil. s. 18-19.

141 Anonim, a.g.e., s. 39; Michel, a.g.e., s. 405.

142 A. Durukan, “Hani Hatuniye (ZeynepHatun ya da Zeynebiye) Medresesi”, Vakıflar Dergisi, XX (1988), s. 131-168.

143 A. Altun, a.g.e., s. 74-78, 112-114; ayrıca hamam için bkz. Y. Önge, a.g.e., s. 121-130.

144 S. Redford, “How Islamic is it? The Innsbruck Plate and its Setting”, Muqarnas, VII (1990), s. 119-135.

145 L. Massignon, Recueil de textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’Islam, Paris 1929, s. 113.

146 Sikkeler için bkz. İ. Artuk-C. Artuk, a.g.e., I, s. 396.

147 İdrisî, Géographie d’Edrisi, çev. Jaubert, Paris 1824, s. 153; İbn Sa’id, a.g.e., s. 86a; Marco Polo, a.g.e., s. 25.

148 İbn Bibi, a.g.e. (1941), s. 147.

149 İbn ül-Azrak, a.g.e., s. 194b, 196b.

150 O. Turan, a.g.e. (1973), s. 118-119 ve dipnot 90.

Türklerin Akdeniz Kültürel Bölgesine Entegrasyonu / Prof. Dr. Xénia Celnarova [s.743-747]

Slovakya Bilimler Akademisi / Slovakya

Akdeniz üç kıtanın benzersiz kesişiminde bulunur. Akdeniz sadece bu bölgedeki devletler arasındaki ilişkilerin yoğunluğuna katkıda bulunmamış, ayrıca bunu Asya, Avrupa ve Afrika arasında gerçekleştirmiştir. Söz konusu coğrafyada her daim varolan doğu-batı, kuzey-güney arası tansiyona rağmen bölgede ortaya çıkan veya yokolan kültürler tarih boyunca Akdeniz'in yaratıcı ruhunun sonuçlarını yansıtmışlardır.

Yedinci yüzyıl boyunca İslam'ın ortaya çıkışı ve Hicaz'dan başlayarak hızla yayılması sonucu Akdeniz, yeni dinin ve Hıristiyanlığın belirlediği iki medeniyet arasında bir sınır haline geldi. İki dinî sistemin Filistin ve Arabistan'ın semitik ortamından ilham alan etki alanı zamanla bütün dünyaya yayıldı. Doğu ve batı arasındaki tansiyon, yükselişi sırasında İslam'ın Akdeniz çevresine getirdiği bir tansiyon olarak tanımlanabilir. Çünkü İslam kendi batısını Kuzey Afrika ve İspanya'da tanımladı ve kendisine göre barbar olan kuzeydeki halklar için bu terimi kullanmayı düşünmedi.1

11. yüzyılın ortalarında Akdeniz çevresinde doğu ve batı arasındaki tansiyon Hıristiyanlığın Yunan Ortodoks ve Latin Katolik kiliselere ayrılmasında kendini gösterdi. Bu durum daha önce birleşik olan Helen-Roma medeniyetinin çözülmesini sağladı. Tam bu sırada Akdeniz'in geleceğinde çok önemli rol oynayan yeni bir faktör ortaya çıktı. Bu faktör sadece söz konusu bölgede değil Güney-Doğu ve Orta Avrupa'da da devletlerin ve milletlerin kaderine yön verecekti. Yeni İslam yayılmacılarının Orta Doğu'ya dağılması Hıristiyanlar tarafından

Müslümanlar için kullanılan ‘Saracen’ kelimesinin yerini ‘Türkler’in almasına neden oldu.

Türkler İslam dünyasına Sünniliğin gayretli destekleyicileri olarak nüfuz ettiler, ‘Buyid’ hanedanını safdışı bırakıp Abbasi hlifeliğinin adı altında birleşik bir imparatorluğu yönettiler. Oğuz kabilesi Küçük Asya’nın bir kısmını ele geçirdi ve Alp Arslan yönetiminde Selçuk ordusu 1071’de Bizans İmparatoru Romanus Diogenes’i Malazgirt Savaşı’nda yenince Bizans İmparatorluğu’nun kapısı Türk göçebelere açılmış oldu.

Anadolu’daki Selçuk sultanları başkentleri İkonion’dan (Konya) fethettikleri bölgenin Büyük Roma İmparatorluğu’na ait olduğunu bilerek kendilerine ‘Rumun Sultanı’ dediler. Osmanlı hanedanının 4. sultanı I. Bayezid (1389-1401) halife unvanını kullanma peşine düştü.2

Küçük Asya’nın Selçukluları ve onları takip eden Osmanlılar Batı’dan gelen tüccarlarla iyi ilişkiler kurdular. Anadolu’da kurulan Fransız, İtalyan, Yahudi yerleşimleri ve temsilcilikleri yarımadanın yeni sahiplerinin ve kültürlerinin tanınmasını sağladı. Ne yazık ki doğunun bilgisi batıya sadece ticari ilişkilerle gelmiyordu. Akdeniz boyunca hatta daha kuzeyde sıralanan Batı Avrupa ülkeleri Haçlı Seferlerine katılanlar tarafından da bilgilendirilmekteydi. 1095’teki ilk sefer Malazgirt’te Hıristiyan imparatoru yenen Müslüman Selçukluların zaferine bir tepkiydi.

Haçlılar doğuya İslam işgali altındaki Hıristiyanlığı kurtarmak amacıyla gidiyorlardı. Ancak, 1204’te ciddi kayıplar vererek Arap ve Selçuk saldırılarına direnmiş, doğu Hıristiyanlığının kalesi, Bizans’ı ele geçirdiler. Başkenti Konstantiniye olan Bizans İmparatorluğu 1261’de Palaelogos’lu VII. Michael tarafından tekrar canlandırıldı. Bu ancak önceki devletin bir gölgesiydi. Doğulu Hıristiyanların Papa tarafından yönlendirilen Batılı Hıristiyan devletlere korku ve güvensizliği sonraki iki

yüzyıl devam etti. Bu şüphe götürmeyen duruş tarihçi Ducas tarafından şöyle resmedilmiştir: “Sultanın sarığı Latin tacına tercih edilir.”3

Türklerin Anadolu’da ilerlemesi ve yarımadanın Türkleşmesi 11. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar süren uzun bir süreçti. Bu süreç Selçuklu ordusuyla başladı. Türkleşme paradoksal bir biçimde Moğol akınlarıyla sarsılan Selçuk egemenliğinin bitişiyle güçlendi. Selçuk saldırılarını takip eden büyük Türk gruplarının göçleri Anadolu’ya Türkmen akınlarına neden oldu. Bizans güçlerinden kaçan Türkler Azerbaycan’a geri döndü.4 Selçukluların Malazgirt zaferinden sonra ve Selçuk Devleti’nin kuruluşuyla Türkler, antik kültürlerin beşiği olan bölgede kök saldılar. Herşeye rağmen Bizans’ın Anadolu’daki Türk varlığını geri çevrilemez bir gerçek olarak kabul etmesi yüzyıl aldı. Bu durum 1176 Miryakefalon Savaşı’nda II. Kılıç Arslan’ın Manuel’in Anadolu’yu tekrar alma ihtirasını yenmesinden sonra gerçekleşti. 12. yüzyılın sonundan itibaren Batılı kaynaklar Anadolu’yu Türkiye olarak tanımladılar.5

Türklerin egemenliğinden sonra Küçük Asya etnik, dini, dilsel ve kültürel olarak ciddi bir değişim geçirdi. Yüzyıllarca bir arada karışmış çok çeşitli etnik gruplara Türkler de katıldı ve büyük oranda onları asimile etti.

Yarımadanın Türkleşmesi Orta Asya ve İran’dan gelen ikinci ve büyük bir Türk göçüyle takviye oldu. Malazgirt’ten sonra gerçekleşen ilk göçe kıyasla bu ikinci dalga temelde göçebe bir karakter taşımıyordu. Yerleşik köylüler, tüccarlar ve dini liderler Moğollar yok etmeden önceki Doğu İslamı’nın ekonomik ve kültürel merkezlerinden geldiler ve Anadolu’da yerel Müslüman liderlerden büyük destek gördüler.6

Selçuklu egemenliğinden sonra oluşan küçük devletler -beylikler- özellikle Türkleşme sürecini ve Anadolu’nun tamamen bir Türk yerleşimine dönüşümünü güçlendirdi. Selçukluların resmi dili olan Fasça yerine

beyliklerde batı Oğuz formunda Türkçe kullanılmaya başlandı.7 Beylikleri yöneten askeri elit tarafından Arap-Fars geleneğinden çeviriler ve uyarlamalar yapıldı. Klasik şiir, didaktik nesir, epik ve dini karakterli şiirlerin ilk defa çevrilmesi 14. yüzyıla kadar gider.8 Bu çevirilerin yaratıcı bir içeriği vardı. Anadolu'da ilk orijinal edebi çalışmalara ilham verdiler.

Seçkin mistik şiirlerin Kara Hamid edebiyatının devamı haline gelmesi ve Anadolu'daki Türk edebi geleneğinin öncüsü olması şans eseri değildi. İslam mistisizmi 11 ve 12. yüzyıllarda bütünsel bir felsefi boyut kazanarak Fars şiirine ve Ahmet Yesevi'nin (ölümü. 1166) hikmetlerinde mistik şiire yansıtıldı. Muhtemelen Yesevi'nin ölümünün ardından Divan-ı Hikmet olarak toplanan şiilerin dili Yusuf Has Hacib'in (11. yy.) Kutadgu Bilig'indekine Yakın Doğu Türk diyalektiğindeydi.9

Hikmetler, İslam öncesi Türkî ulusların geleneğinden günümüze gelen mirasın en çarpıcısı olan hece vezniyle yazılmıştı. Bu sayede Yesevi dervişleri Doğu Türkistan göçebeleri üzerinde önemli bir etki bıraktı. 13. yüzyıldaki Moğol istilasından sonra gelen Yesevi, Rufai, Hayderi ve Kalenderi dervişleri Ahmet Yesevi'nin Hikmetleri aracılığıyla İslam'ı göçebeler arasında yaydılar. Özellikle Hacı Bektaş Veli (1270'de öldü) Anadolu Türkleri arasında Ahmet Yesevi'nin öğretilerini yaymada önemli derecede etkilidir.10

Hacı Bektaş'ın adı Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en önemli ve etkili sufi tarikatıyla bağlantılıdır. Bektaşilik kendi zengin edebi geleneğiyle daha çok normal insanlara yönelik oldu. Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273) ve oğlu Sultan Veled (1226-1312) ile bağlantılı Mevlevilik'in entelektüel biri yönelimi vardı.

Türkmen göçebelerin ve Anadolu'nun yerleşik halkının İslamlaşmasında sufizm en büyük payı aldı. Anadolu'da ruhbanlık ve mistisizm eğilimleri Hıristiyan dönemin başlangıcında Orfik mezheplerin

yayılmasına rastlar.11 Yeni monoteist dine inananlara zulmeden Roma imparatorlarına duyulan tepki mistisizmin yayılışına neden oldu. 7 ve 8. yüzyıllarda Araplar tarafından Filistin, Suriye ve Mısır'dan atılan Hıristiyanlar Kapadokya'daki yeraltı manastırlarında sığınak buldular. 9. yüzyılda bütün aileler mistisizme yöneldiklerinde manastırların sayısı oldukça arttı.12 Bizans'ta tefekkürle sonsuz hayata hazırlanan insanlar saygı duyulan din adamları tarafından övüldü.13

Aslında sufizm, mistisizmin eski ve zengin bir geleneğinin olduğu İran ve Hint altkıtasından etkilendiği halde teosofisini temelde neoplatonizmden aldı. Neoplatonistlerin ilahi bilgiye aşk yoluyla ulaşma fikirleri sonunda sufizmin Hıristiyan kiliseninkine benzer bir şekilde basit münzevilikten mistisizme şekillenmesine neden oldu.

Derin dinsellik ve mistisizm, Bizans edebiyatında önemli bir iz bırakmıştı. Tanrıyla iletişimi vurgulayan etkileyici lirikler ve azizlerin hayatı ilahiler halindeydi. Büyük Bizans mistiklerinden Simeon'un (949-1022) şiirleri açıkça neoplatonizmle ilişkilerini gösteriyordu. Simeon'un yeniliği onun halk şiirinden aldığı vezinde yatıyordu.14

3 yüzyıl sonra Anadolu'da Türk mistiği Yunus Emre (1241-1321) adını dönemin ve sonraki nesillerin belleğine kazıdı. Simeon gibi o da popüler hece veznini kullandı. Yunus Emre Türk halk şiiriinden aldığı imaj ve ifadelerle sufizmin prensiplerini ve ahlaki değerlerini getirmeye çalıştı. Şiirinde en sık kullanılan temalar birlik ve işk (aşk) oldu. İlahi bilgiye aşk yoluyla ulaşma fikri şüphesiz sufizmin basit münzevilikten gerçek mistisizme dönüşümüne yol açtı. Tanrıyla ruhsal birleşmeye yönelmiş Hıristiyan kilise de aynı kaynaktan beslenerek benzer bir gelişim geçirdi. Bu kaynak her iki dinin de teosofisini etkileyen neoplatonizmdi.

Birlik ifadesinde anlaşılan evrendeki yaratan ile yaratılan prensibindeki birlikti. Helenistik felsefede köken bulan bu monist kavram Ibn el-Arabi

(1165-1240) tarafından entelektüel ve estetik seviyelerde formüle edildi. Takipçileri bunu ‘oluşun birliği’ (vahdet el-vücut) olarak adlandırdılar. İspanyalı bu Arap teoloji filozofu ve şairin, neredeyse yarı bin yıllık İslam mistisizmini eşsiz bir şikilde yeniden ele alışı Anadolu’da oldukça fazla ilgi çekti. Bu yalnızca İbn Arabi’nin Selçuklu sultanı Keykavus’un daveti üzerine Konya’ya gelmesinden dolayı değil aynı zamanda onun en önemli yorumcusu haline gelen Sadreddin Konevi’nin (ölümü. 1274) çabaları sayesindeydi.15

Herşeyin birliği yaratıcının ve yaratılan dünyanın bu dünyadaki birliğinden gelir. Tanrı ve dünya arasında bağlayıcı olan insan dinle alakalı olarak bu birliğin farkına varmalıdır. Aynı amaca giden çeşitli yollar fikri Plotinos tarafından formule edilmişti. İbn el-Arabi farklı dini sistemlerin varlığını tek ve mutlak doğrunun (hakk) ifadesi olarak algılamış ve farklı dinlerin varlığını da bu tekliğin ve Tanrı’nın kapsayıcı varlığının ispatı olarak görmüştü. Tanrı sevgisinin bütün dinlerde olduğunu kabul eden ve aralarındaki farkları sadece ifade farkları olarak gören sufizmde takdire şayan bir tolerans gelişmiş ve çeşitli formları Anadolu’da yerleşmişti. Hıristiyanların mistik şiir, şarkı, müzik ve dansın yapıldığı tekke ve dergahlara giriş hakkı vardı. Doğu ve Batı hıristiyanlığınca geniş yer verilen ancak resmi İslam tarafından kınanan azizlere saygı burada ortaya çıktı. Bu faktörler Anadolu Hıristiyanlarının ılımlı dönüşümüne neden oldu. Hıristiyan dünyadaki azizlere saygı gözönünde bulundurulduğunda durum özellikle olumluydu.

Eski ahit peygamberlerinden İlyas İslam tarafından da tanınmıştı. Bu peygamber Anadolu’nun yerlileri tarafından özellikle şereflendirilmişti çünkü onun günü baharın gelişiyle birlikte kutlanıyordu. İlyas’ın ismi İslami kahramanlardan el-Khadir’in (Hızır) ismiyle birleşti.16 Farklı

kültürlerin birleşimine tipik bir örnek olan Hıdrellez Bayramı Anadolu'da hala kutlanır.

Hızır-İlyas figürleri Mevlana Celaleddin Rumi ve Yunus Emre'nin epik şiirlerinde Bektaşi dervişlerinin ve Türk şairlerinin liriklerinde, divan şiirinde ve halk hikayelerinde göze çarpar. Hızır ilk olarak 9. yüzyılda Türklerin toplu İslamlaşması henüz başlamadan öncesine dayanan Oğuzların kahramanlık kitabı Dedem Korkut kitabında görülür. Hızır daha sonraki gelişim sürecinde mistik bir figür olarak ortaya çıktı. Bu olay muhtemelen Sir-Derya'daki epik Türkler tarafından Küçük Asya'ya getirildiğinde gerçekleşti. Bu durumda epik, antik epik ve Bizans halk epiğiyle birleşerek zenginleşti.17

Hızır-İlyas ayrıca derviş tarikatlarının önde gelenlerinin veya kurucularının hayatları hakkında efsanelerle birleşti. Velayetname veya menakıbname Türk halk epiğinin en popüler türüdür. En geniş epik biyografi 13. yüzyılda Horasan'dan Küçük Asya'ya gelen yarı mitik bir figür olan Hacı Bektaş Veli hakkındadır. O ve takipçileri 1820'nin sonuna kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal, kültürel ve siyasal hayatında önemli rol oynayan Bektaşilik tarikatını kurdular.

Velayetnamede eski ve yeni ahitten sık motiflerle Hacı Bektaş Veli ve diğer Bektaşi azizleri resmedildi.18 Bir dereceye kadar bu Kuran'da tekrar eden kitab-ı mukaddes manzaralarıyla alakalı olsa da halk epiğinin oluşturduğu çevre daha etkili olmuştur. Bu çevre çoğunluğu Müslüman olmuş orijinal Hıristiyan nüfus tarafından oluşmuş etkilerin çok olduğu yerlerde gelişmişti.

Velayetname-i Hacı Bektaş Veli bu kez dünyevi bir Türk efsanesinin kahramanı olan Yanko bin Madyan'ı da kapsar. Konstantiniye'nin Sultan Mehmed tarafından 1453'te fethinden sonra yeni yerleşimci Türkler yerel Rumların mit ve efsanelerinden etkilendiler ve kendilerine adapte ettiler.

Türk hikayecileri İmparator Nicomedian'ı Yanko bin Madyan ve Nicomedia'yı (İzmit) İstanbul'la değiştirerek anlattılar.

Yunan efsanelerinin epik adaptasyonu sürecinde Yanko'nun hikayesi Orta Asya'dan (kahramanın kısrak tarafından doğumu ve çocukluğu), İncil'den (Yanko, Süleyman gibi Saba krallarının soyundandı) ve İslam'dan (İstanbul'a yapılan efsanevi bir gece uçuşu) çeşitli motiflerin bir araya gelmesiyle çok daha detaylı hale geldi. Bektaşiler Süleyman adını alan Yanko'yu Müslüman olarak adapte ettiler ve Hacı Bektaş Veli'nin yanına gömdüler.19

İstanbul'un Osmanlılarca alınışı ve böylece Bizans İmparatorluğu'nun sona ermesi sadece Türkler için değil aynı zamanda yeni, güçlü ve gözünü Akdeniz'e dikmiş bir komşu edinen Avrupa ülkeleri için de önemliydi. Akdeniz'de durumunu sağlamlaştıran Osmanlı İmparatorluğu kıtalararası bir özellik kazandı ve bunu yıkılışına kadar sürdürmeyi başardı.

Müslüman Sultanın Hıristiyan imparator karşısındaki üstünlüğü İslami gelenekten bir motifin gelişini hızlandırdı. Bu İslami fetihler sonunda gerçekleşecek olan efsanevi bir şehrin -kızıl elma- fethiydi. 16. yüzyıldan başlayarak Osmanlı kaynakları yeniçeriler arasında ortaya çıkan kızıl elmanın çeşitli varyantlarından bahseder.20 Kızıl elma Osmanlı ilerleyişinin batıya doğru genişlemesiyle birlikte önce İstanbul'u sonra Budapeşte ve Viyana'yı sembolize etti.

Efsanenin bir mektup şeklinde yazılmış olan bir versiyonu özel bir ilgiyi hakeder. Bu mektup, Türk-İslam kızıl elma motifini Bizans-Hıristiyan uyuyan kral motifiyle birleştirir. Romalı Papa olarak bilinen Hıristiyan kral uzun uykusundan uyanarak Müslümanlardan intikam alacağı günü bekler.21 İslam'ın Hıristiyanlık üzerine son zaferiyle Müslümanların hatalarını düzeltmek için bekleyen Hıristiyan kral motifi birarada ikircikli vir durum sergiler.

İstanbul’un Türkler tarafından alınışı gibi tarihi bir olay kaçınılmaz olarak Bizans yazarlarının eserlerinde yankı bulur. Yeni Roma’nın son Bizans imparatorunun ve ilk Müslüman yöneticisinin çağcılı tarihçi Ducas, Chalcondylas ve Critoboulos sadece şehrin kuşatılması ve düşüşü hakkında değil ayrıca Bizans’ın düşüşünden önce ve sonra Osmanlıların gücünün nasıl arttığı hakkında da yazmışlardır. Laeonicus Chalcondylas tarafından yazılan Apodeixis Historion’da Romalılar Rumların Türkler tarafından toplu yokedilişini Troya’nın uzun zaman önce yıkılışının cezalandırılması olarak görüyor.22 Türklerin Troyalıların devamı olduğundan İstanbul’un düşüşünden kısa bir süre sonra Batı’da dolaşan anonim bir mektuptan da bahsediyor.23 Bu mit hem Rönesans Avrupası hem de İlyada’yı çevirten II. Mehmed tarafından kabul edilir.

İstanbul’un alınmasından sonra II. Mehmed Batılıların gözünde Bizans imparatorlarının varisi olarak belirir ve Papa II. Pius II. Mehmed’e “Doğu’nun ve Rumların meşru imparatoru” olması için vaftizlik teklif eder.24 Fatih kendini “iki kıta ve iki denizin yöneticisi” ilan eder ve Bizanslı bir Basileus gibi geleneksel Yunanca bir törenle Gennadius’u patrik olarak takdim eder. Bertoldodi Giovanni tarafından yapılan bir madalyonda II. Mehmed, bir Yunan çarşafıyla Bizanslı bir yönetici gibi resmedilir. Madalyon Lorenzo Medici tarafından Osmanlı Sultanı’na bir hediye olarak sunulmuştur.25 Niccolo Machiavelli (Il Principe, 1513) ve Vicenzalı Gion-Maria Angiolello (1476-90 arasında Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşadı) Osmanlı Sultanı’nın kişiliğinden ideal kişilik olarak bahseder.26

Bizans kültürü Helenistik ve doğulu kültürlerin birarada yaşamasıyla ortaya çıktı. II. Mehmed döneminde birleştirme süreci batıdan yeni gelen destekle zenginleşti. İtalyan ressam ve heykeltraşlar ve Yunanlı mimarlar sarayın ihtişamına katkıda bulundular. İmparator, 850.000 km2 lik bir

muhteşem bölgeyi yenilenen başkentiyle yönetti ve Büyük İskender’in doğuyu fethetmesi gibi kendisinin de batıyı fethettiğini hayal etti.

Fatih, İslami efsaneler ve edebi eserlerden hayatını öğrendiği Büyük İskender’in kişiliğinden büyülendi. 11. yüzyıldan itibaren İskender teması İslami Doğu edebi geleneğinin bir parçası haline geldi. Batı’daki İskender’le ilgili edebi geleneğin tersine doğulu İskender sadece ideal yönetici olarak değil aynı zamanda bilge bir kişi olarak ifade edildi. İskender’in bitmeyen seferleri onun bilgiye ulaşma isteği tarafından motive ediliyordu. Bu gelenek Firdevsi’nin (ölümü. 1021) Şah-name’siyle başlamış, Nizami’nin (1141-1209) İskender-name’siyle devam etmiş, Alişer Nevai’nin (1441-1501) Mesnevi Sadd-i İskender’ine kadar gelmiştir.

Küçük Asya Türklerinin edebiyatında İskender geleneğinin önceliği Şair Tacettin İbrahim Ahmedi’ye (ölümü. 1413) aittir. Yazdığı İskendername, Osmanlı preslerinin aynası olarak ifade edilmiştir. İskender, Ahmedi’nin eserini ithaf ettiği I. Bayezid için bir model olabilir. Benzer şekilde şairden önce Nizami felsefi yönünü vurgulamıştır. Bu edebi eser önemli bir kaynaktı çünkü bize I. Murad ve I. Bayezid yönetimindeki Osmanlı Devleti’nin ilk döneminin bakış açısını sunar.

İsa’nın doğumuna ve Hıristiyanlığa adanmış mısralar Ahmedi’nin yazdığı dönemde Anadolu’da Hıristiyanların yaşadığını kanıtlar. Bir müslüman olarak İslam’dan daha çok ilham almıştır. Muhammed peygamberin kişiliğine olan inancı açıkça ifade edildiği halde Ahmedi sufizmin etkilerini de dahil edip İskender ve Gülşah arasındaki aşk motifine ve Mesnevi’deki diğer motiflere de yer vermiştir.

Fatih Mehmed’in torunları ve büyük torunları Balkanlar ve Orta Avrupa’daki Akdeniz ülkelerine seferlerini Büyük İskender’in zaferleri gibi değerlendirdiler. I. Selim ve Muhteşem Süleyman, herkesin inandığı

Akdeniz'i yöneten dünyayı yönetir görüşüne dayanarak Akdeniz'deki hâkimiyeti ele geçirdi. Bunun sonucunda Akdeniz'deki ülkeler hızlı bir kültürel değişim içine girdiler. II. Mehmed ve takipçilerinin yönetiminde İstanbul eskisi gibi hem siyasi, ekonomik ve dini hayatın merkezi hem de önemli bir edebi-kültürel merkez haline geldi. Osmanlı Türkçesinin Arapça ve Farsçadan sonra İslam dünyasının 3. önemli dili haline gelmesiyle İstanbul, Osmanlı Devleti içinden ve Akdeniz'deki Arap ülkelerinden insanları çekmeye başladı.

19. yüzyıl ortalarından sonra Fransız bilim adamları ve hümanistlerinin çevirilerinin İstanbul'da basılmaya başlanması Suriye ve Mısır entelijansiyasının gelişmesini sağladı. Din, devlet ve ulus hakkındaki yeni anlayışlar genç Türk aydınlarının politik nedenlerle sığındıkları Paris ve Londra'yla birlikte İstanbul'da kök saldı. Bu akımlar Ortadoğu ve Afrika'nın aydın sınıflarının oluşumunda önemli bir rol oynadı.

1863 veya 1864'te Ziya Paşa Luis Viardot'un Essai sur l'histoire des Arabes et des Mores d'Espagne (ilk basım Paris 1833) adlı eserini Endülüs Tarihi adı altında çevirerek bastırdı. Eser büyük yankı uyandırdı ve Endülüs temasında bol miktarda şiir, hikaye ve oyunlara ilham verdi.27

Ünlü şair ve yazar Yahya Kemal Beyatlı, Türkleri Küçük Asya ve Balkanlar'da ortaya çıkan bir ulus olarak anlamlandırdı. Ona göre ulusun dili, kültür ve tarihi İslami ve Akdeniz kültürlerinin ve medeniyetlerinin etkileşimiyle burada oluşmuştu ve Malazgirt savaşı bu ulusun tarih ve kültürüyle başlangıcıydı.28

Fransız düşünür Hippolyte Taine ve şair Maurice Barrés etkisinde Yahya Kemal kelimenin modern anlamıyla bir ulusun oluşumunda coğrafi faktörü önemli olarak değerlendirdi. Yerellikle ve ulusun yerleşimiyle belirlenen tarih, etnik temel, dil ve dinle tamamlandı.29 Yazar Yakup Kadri

Karaosmanoğlu ile birlikte Yahya Kemal Akdeniz kültürel mirasıyla ilintili Nev-yunânilik adında bir edebi hareket kurdular.30

Orta Asya steplerinin göçebeleri olan Türkler altkıtanın kuzeyi, güneyi ve batısındaki denizlerin avantajlarını kullanarak zamanla bir ulus haline geldiler, Akdeniz ülkelerinden etkilendiler ve onları etkilediler.

Anadolu'da bir edebi gelenek Osmanlı İmparatorluğu'yla aynı anda ortaya çıktı. Önemli derecede, bu gelenek, hayatiliğini, çeşitliliğini ve devamlılığını değişen sosyal ve ekonomik koşullarda dahi Akdeniz çevresine borçludur. Akdeniz çevresindeki ülkelerle ve Akdeniz kıyılarını yıkayan diğer denizlerin gelişmiş kültürleriyle devamlı ilişki içinde bulunmaları Türklerin belli bir seviyede sabitlenmelerini engelledi. Türkler kimliklerini korudukları halde Müslüman uluslar arasında Batı'ya açılan ilk ulus oldular.

DİPNOTLAR

1 Lewis, B.: The Middle East and West, Bloomington, Indiana University Press 1964, s. 29.

2 The Cambridge History of Islam, Vol. 1, Central Islamic Lands. Ed. by s. M. Hold, A. K. S. Lambton and B. Lewis, Cambridge University Press, 1970, s. 279.

3 Alıntı Nicol, D. M: The Reluctant Emperor. A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295-1383. Cambridge University Press 1996, s. 177.

4 The Cambridge History of Islam, Vol. 1, s. 232.

5 Ibid, s. 243-4.

6 Selçuk Devlet'i kurulduktan hemen sonra göçmenlerin bir kısmını oluşturuyorlardı. Bakınız: ibid, s. 233.

7 Anadolu'nun 13. YY'daki dilsel durumunu öğrenmek için bakınız: Doerfer, G.: Die Stellung des Osmanisches im Kreise des Ogusischen und seine Vorgeschichte. In: Handbuch der Türkischen Sprachtwissenschaft. Teil I. Herausgegeben von G. Hazai, Akadémiai Kiadó 1990, s. 46.

8 Detay için bakınız: Björkman, W.: Die Altosmanische Literatur. In: Philologiae Turcicae Fundamenta II., Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1965, s. 413.

9 Köprülü, F.: Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara, Arisan Matbaacılık Sanayı 1984, s. 145.

10 Hacı Bektaş Veli'yi Ahmed Yesevi'ye bağlayan gelenekle ilgili bakınız: ibid, s. 48-54.

11 Svenická, I. S.: Ranné krestanstvo. Apokryfy. (The Early Christianity. Apocrypha.) Bratislava, Spektrum 1990, s. 39.

12 Papadopulo, A.: Islamische Kunst. Freiburg-Basel-Wien, Herder 1977, s. 98.

13 Runciman, S.: Byzantine Civilization. London, Methuen 1961, s. 212.

14 Averincev, S. S.: Vizantinskaja literatura (The Byzantine Literature). In: Istorija mirovoj literatury. Tom vtoroj (The History of World Literature. Part 2). Moscow, Nauka 1984, s. 352-353.

15 Schimmel, A.: Mystische Diamensionen des Islam. Die Geschichte des Sufism. München, Diederichs 1992, s. 376.

16 Daha fazla detay için bakınız: Ocak, A. Y.: İslam-Türk İnançlarında Hızır-İlyas Kültü. Ankara, Ankara Ünıversitesi Basımevi 1990, 263 s.

17 Daha fazla detay için bakınız: ZhirmunskY, V. M.: Tyursky geroichesky epos (Turkic Heroic Epose). Leningrad, Nauka 1974, s. 517-

631.

18 Bu motiflerin analizi için bakınız: Ocak, A. Y.: Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri Istanbul, Enderun Kitabevi 1983. XVI+262 s.

19 Vesela, Z.: Jak Yanko syn kobyly zaloíil Carihrad (How Yanko the Son of Kobyla Established Constatinopole). Novy Orient, 1979, s. 122-124.

20 Boratav, s. N.: Kızıl-Elma. In: The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Ed. by C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat. Volume V. Khe-Mahi. Leiden, E. J. Brill 1986, s. 145.

21 Ibid., s. 146.

22 Bakınız: Khalkokondyles, L.: The Last Battle of Byzantium, Prague, Odeon 1988, s. 246.

23 Schwobel, R.: The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turks. Nieuwkoop, B. de Graaf 1967, s. 204.

24 Babinger, F.: Mehmed the Conqueror and His Time. Princeton University Press 1978, s. 417.

25 Tauer, F.: Sv@t islamu (The World of Islam), Praha, Vy_ehrad 1973, s. 188.

26 İtalyanlar, II. Mehmet ilişkileri için bakınız: BABINGER, F.: Mehmed the Conqueror and His Time, ss. 494-508.

27 Daha fazla detay için bakınız: LEWIS, B.: Islamic History. Ideas, Men and Events in the Middle East. Bradford and London, Alcove Press 1973, ss. 117.

28 Bakınız: Kaplan, M.: Ziya Gökalp ve Yahya Kemale göre Malazgirt Savaşının mana ve ehemmiyeti. Türkiyat Mecmuası, Vol. XVII, 1972, s. 149-145.

29 Kabaklı, A.: Türk Edebizatı III. İstanbul 1990, s. 434.

30 Daha fazla detay için bkz.: Toker, Ş.: Edebiyatımızda Nev-Yunânilik Akımı, Türk Dili Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 1982, 1, s. 136.

Anadolu'da Selçuklu Dönemi Sanat Ortamı / Yrd. Doç. Dr. Kenan Bilici [s.748-754]

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi / Türkiye

Anadolu Selçuklu Dönemi sanat ve kültür ortamını tanımak, aynı zamanda insanlık tarihinin en önemli evrelerinden biri olan Orta Çağ'ın bir kesitini de anlamak demektir.

Çoğunlukla hatırlanmak istenmeyen ve neredeyse tarihin alacakaranlık kuşağı gibi nitelendirilen bu çağ, bir yanıyla doğu ve batı dünyasına özgü maceraların, âdeta doğaüstü olaylarla örülmüş destansı kahramanlıkların, toplumların kaderlerini belirleyen büyük savaşların ve acıların yaşandığı bir dönem ve bir kısmı Shakespearen figürleri hatırlatan kudretli yöneticilerin ya da tam tersi bir çoğu çocuk yaşta tahta geçtikleri halde, kaderin bir cilvesi olarak, tarihin kendilerine gösterişsiz roller biçtiği portrelerin oluşturduğu bir tarih galerisidir; fakat bir yanıyla da, sonradan büyük toplumsal dönüşümlere ve yeniliklere yol açacak bilim, felsefe, teknoloji ve sanat alanlarındaki ilerlemeleriyle dünya tarihinin büyük ve merkezî bir kesitidir.

11. yüzyılın sonlarından başlayarak bir yüzyıl boyunca doğu ve batı dünyasını depresyonlu ve kaotik bir ortama sürükleyen ve her iki dünyada ancak travma olarak nitelenebilecek büyük kırılmalara yol açan Haçlı Seferleri'nin şiddet ve dehşet yaratan ilk büyük dalgalarından sonra başlayan 13. yüzyıl, Anadolu'da sadece Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Hacı Bektaş Velî, Evhadüddîn Kirmânî, Sadrüddîn Konevî, Ahî Evren, Yunus Emre ve Sultan Veled gibi mutasavvıfların aynı tarih kesitinde buluştukları ve ülkenin sanat iklimini tasavvufun oluşturduğu bir çağ olarak yaşanmamış; fakat aynı zamanda, bu coğrafyayı, çok farklı kökenlerden

gelen insanların ördüğü bir uygarlıklar dokusu, bir gelenekler ve görenekler parkı haline de getirmiştir.

Bu çağ, bir yandan, İspanya'dan gelerek "Vahdet-i Vücûd" felsefesini bu ülkede geliştiren Muhyiddîn İbn'ul-Arabî gibi bir mutasavvıfı, El-Cezerî gibi bir bilim adamını, farmakolojiyi tıbbın bir dalı olarak gösteren ilk ve tek kitap olan Kitab al-Teshil fi al-Tıbb ve al-Hikma'nın yazarı Ebu Bekr Ezrâk gibi bir hekimi ya da Mirsâdü'l-İbâd adlı eserin sahibi Necmeddin Razî'yi, Kelûk bin Abdullah, Kalûyan el-Konevî, Şamlı Muhammed bin Havlan, Kerimüddin Erdişah, Tuslu Muhammed bin Muhammed bin Osman, Halepli Ebu Ali ve Cafer bin Mahmud, Varka ve Gülşâh Mesnevisi'nin nakkaşı Hoylu Abdülmü'min bin Muhammed, Tebrizli Şeyh Bedreddin, Aynûddevle-i Rumî ve Nakkaş Şeyh Bedreddin gibi dönemin ünlü mimar ve sanatçılarıyla, evrensel boyutta ileri ve yüksek düzeyli bir felsefe, bilim ve sanat ortamı içinde yanyana getirmekte; diğer yandan, I. Gıyâseddin Keyhüsrev, I. İzzeddîn Keykâvus ve I. Alâeddîn Keykubad gibi dönemin kudretli sultanlarını, Celâleddin Karatay, Kemâleddin Kâmyâr, Sahib Şemseddin İsfehanî, Sâhib Ata Fahreddin Ali, Sadeddin Köpek, Pervâne Muinüddin Süleyman veya Kazvinli Fahreddin gibi bazılarının ihtirasları makamlarının gücünü aşan ünlü vezirleri de aynı tarih kesitinde buluşturmaktadır.

Aynı çağda, batıda Dominiken ve Fransisken tarikatleri kurulmakta, doğuyla yapılan deniz ticareti sayesinde kuzey İtalya ve Güney Fransa'nın liman kentleri gösterişli ve zengin merkezler haline gelmektedir. 12.yüzyıldaki feodal anarşi ve siyasî karmaşalar, yerini giderek seçimle işbaşına gelen monarşilere bırakırken, Alman Krallığı Hohenstaufen yıkılmakta, buna karşılık Habsburg ve Lüksemburg gibi yeni hanedanlıklar doğmaktadır. Diğer yandan, Engizisyon da bu dönemde kurulmuş; Magna Carta da yüzyılın hemen başlarında imzalanmıştır. Bu

çağ, aynı zamanda, İtalyan mistik düşünürü “Bonaventura” Johannes Fidanza’nın, Skolastiğin yükseliş döneminin temsilcileri Alman Albertus Magnus ve Aquinolu Thomas ile İngiliz “doctor mirabilis” Roger Bacon, Meister Eckart, Alexander von Hales gibi filozofların, ayrıca Hugo von Trimberg, Cimabue, Giovanni Pisano, Dante, Giotto, Gottfried von Strassburg, Adam de la Halle gibi şair, ressam, yazar ve troubadourların yaşadığı, Toulouse, Montpellier, Cambridge, Oxford, Lizbon ve 14. yüzyılın hemen başında da Roma ve Perugia Üniversitelerinin eğitime başladığı, ayrıca İngiltere, Fransa ve Almanya’da Roma Hukuku derslerinin okutulduğu bir dönemdir. Avrupa’da, Reims, West Minister, Amiens, Sallsbury, Chartres, Notre-Dame, Magdeburg ve Siena katedralleri ile Rönesans’a yolaçacak Gotik sanatın son evresi yaşanmaktadır.

Anadolu’daki Selçuklu çağı, Asya’dan başlayıp, Çin, Hint ve İran gibi, Doğu dünyasının, her biri bir toplumu eritebilecek akıl almaz coğrafyalarındaki büyük kültür, sanat ve uygarlık merkezlerinin birikimleriyle zenginleşerek batıya yönelen Türk politik strüktürünün, İslâm dünyasına hâkim olma sürecinin bir parçasıdır.

Bu, aynı zamanda, büyük imparatorlukların yükselip birbiri ardınca kayboldukları ve korkunç mücadeleler sırasında âdeta hallaç pamuğu gibi atılan Asya’nın sonsuz coğrafyasındaki uluslararası kültür çevreleri ve merkezlerinden geçerek, Yakın ve Orta Doğu’ya, sonra da Anadolu’ya yönelen ve giderek evrensel bir kültür kimliğine bürünen uzun bir serüvenin de öyküsüdür.

Şaşırtıcıdır ki, bu öyküde başrolü oynayanlar, tıpkı Batı dünyasındaki Germenik kavimler, Vandallar, Burgundiler, Ostrogotlar, Lombartlar ya da Franklar gibi krallıklara benzer şekilde, önce askerî aristokrasiye dayalı yarı göçer devletler halinde ortaya çıkmış; zamanla dalgalı bir süreç izleyerek askerî-tarımsal politik strüktürlere dönüşmüşlerdir. Öylesine ki, Büyük

Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e 1058'de Bağdat'taki merasimle Abbâsî Halîfesi Ka'îm bi-Emrillah tarafından taç giydirilip, "Dinin temeli" ve "Halîfenin ortağı" lâkapları verilerek "Dünya Sultanı" ilân edilmesi ile Frank Kralı Charlemagne'a 800 yılında Papa III. Leo tarafından "Romanorum gubernans imperium" unvanı verilerek Roma İmparatorluk tacının takılması arasında bile anlamlı ilişkiler kurulabilir.

11. yüzyıl, aynı zamanda, eski dünyanın merkezi sayılabilecek coğrafyalarında, ortada Bizans, batısında Katolik Avrupa ve güney doğusunda da Ön-Asya'ya hızla yayılan İslâmiyet'in temsil ettiği üçlü bir dünyanın biçimlendiği çağdır. Her ne kadar İskender'in Doğu seferi, Mısır'ın Avrupa, Anadolu ve Orta Doğu ile olan ilişkisi gibi ticari ve toplumsal yakınlaşmalar ya da İpek Yolu gibi varlığını geç çağlara kadar korumuş eski bir kültürel bağın varlığına dayanarak Doğu ve Batı dünyalarının birbirlerinden haberdar uygarlık alanlarını içerdiği bilinse de, yalnızca İslâm dünyasının, 7. yüzyılda başlayan varlığının, Uzak Doğu'dan Atlantik'e kadar uzanan fiziksel sürekliliğiyle bütün uygarlıklarla doğrudan ilişkili ve kaynaştırıcı bir merkezî kültür alanı oluşturabildiği gerçeği de gözden uzak tutulmamalıdır.

Bu kültür alanının ve Türklerin İslâm dünyasına hâkim olma sürecinin en belli başlı mekânlarından biri ve belki de en önemlisi Anadolu'dur; ve Selçuklu Çağı, bu coğrafyayı büyük bir merkeziyet denemesine sahne yapacaktır.

11. yüzyılın başlarından ortalarına kadar süren ilk keşif amaçlı akınlar ve bunu izleyen Malazgirt zaferi ile başlayan Türklerin Anadolu'yu fethi ve burada tutunarak ülkeyi Türk çehreli bir sosyal ve kültürel bütünlüğe ulaştırmaları süreci, hiç şüphesiz kısa vadeli bir operasyon değildir. Alp Arslan'ın kazandığı zafer, gücü tartışmalı olsa da, Anadolu'daki Bizans varlığını büyük ölçüde kırmış; oğlu Melikşah zamanında Türk

akınlarına direnecek organize bir Bizans askerî gücü kalmamıştı. Doğrusu istenirse, Yakın ve Orta Doğu ile Bizans ve Avrupa'nın 11. yüzyılın ikinci yarısındaki bunalımlı siyâsî konjonktürü de, ülkenin yeni fatihleri için elverişli bir yayılma ortamı yaratmış olmalıdır. Nitekim Kutalmışoğlu Süleyman Bey'in kısa bir süre içinde İznik'i alarak 1075 yılında burayı Selçuklu başkenti yapması, hattâ Üsküdar'a kadar ilerleyip Boğazların kontrolünde söz sahibi olması ve Tarsus, Adana, Masisa, Anazarba ve bütün Kilikya beldelerini hâkimiyeti altına alarak nihayet 1085 yılında Suriye'nin Hıristiyan başkenti Antakya'ya girmesi, âdeta başdöndürücü bir hızla 10 yıl içinde gerçekleşmiştir. Ne var ki 10 yıl sonra herşey, yine aynı hızla değişecektir.

Fransa'da, 1095 yılında toplanan Clermont konsilinde Papa II. Urban'ın yaptığı çağrı üzerine 1096 yılında ilk Haçlı Seferi başladı. Bunu 1147 yılındaki ikincisi, 1189 yılında da üçüncüsü izledi. Süleyman Bey'den sonra Selçuk tahtına geçen I. Kılıçarslan zamanında, Keşiş Pierre'in öncülüğündeki "halkın Haçlı Seferi"nin İznik yakınlarında yokedilmesine karşılık, Dorylaion savaşının kaybedilmesiyle arkadan gelen büyük ordunun 1097 yılında Anadolu'yu geçmesine engel olunamadı; üstelik bu sefer sırasında başkent İznik de kaybedildi. 12. yüzyılın sonlarına kadar Anadolu'yu sarsan bu bir yüzyıllık dönemde, I.Kılıçarslan'dan sonra tahta geçen Şahin-Şâh, Sultan Mesûd ve II.Kılıçarslan zamanlarında, Selçuklu siyâsî tarihi, bir yandan Haçlılara karşı savaş verirken, bir yandan da yerleşmiş bir merkezî idare kurmak ve mümkün olduğu kadar büyük toprak parçalarını bir idare altında toplamak için mücadele ile geçti. 12. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Anadolu artık Batı dünyasında uzun zamandır Turchia adıyla tanınmakta; kimi Venedik belgelerinde Selçuklu Sultanları da hep Soldanus Turchia olarak geçmektedir.

II. Kılıç Arslan’ın İmparator Manuel ve ordusuna karşı Myriokephalon’da kazandığı askerî zafer, Bizans’ı bir daha geri gelmemek üzere Anadolu’dan uzaklaştırmış; tarih, birbirleriyle mektuplaşacak kadar şahsi dostluklarını ilerletmiş olan Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan, Eyyûbî Sultanı Selâhaddin, Alman ulusunun Kutsal Roma-Germen İmparatoru Friedrich Barbarossa, İngiltere Kralı “Arslan Yürekli” Richard ve Fransa Kralı Philippe’i, çok farklı amaçlar ve hayallere adanmış hayatlarıyla aynı zaman kesitinde yanyana getirmiştir. Kaderin bir cilvesi, hepsi de, önce, 1189 yılında muazzam bir ordunun başında Anadolu’ya giren, fakat inandığı yüksek idealler uğruna yola çıktığı Kutsal Topraklar’ı göremeden 1190 yılında Silifke ovasında Göksun ırmağında boğulan ve bozulmaması için sirkeye yatırılan cesedi Antakya’ya dağılmış bir halde ulaştırılarak aceleyle, doğduğu topraklardan çok uzaklarda Antakya Katedrali’ne gömülen İmparator Barbarossa olmak üzere, 10 yıllık bir süre içinde ve birbirleri ardınca öleceklerdir.

13. yüzyıl Selçuklu Anadolusu için, I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve oğulları olan I. İzzeddin Keykâvus ile I. Alâeddin Keykubad’ın saltanatları, devletin yükseliş ve siyâsî sınırlarını genişletme devresidir.

Yarım yüzyıla yakın süre içine birçok fetih sığmış; Kilikya’daki Ermeni hâkimiyeti zayıflatılmış, Haçlı seferleri sırasında kapanan Suriye kervan yollarının yerini anıtsal han inşaatları ile donanan Anadolu’daki ticaret yolları almıştır. Bu dönemde Anadolu’daki ticarî yapıların ve yolların önem kazanmasının ardında, Haçlıların Suriye ve Filistin’de kurdukları krallıklara son veren Eyyûbîlerin geri aldıkları limanların büyük bir kısmını bir daha Latinlerin yararlanmaması için tahrip etmelerinin rolü aranmalıdır. Moğol yayılmasının Akdeniz’e ulaştığı yüzyılın yarısında, Suriye’deki limanların Moğollarla savaş halindeki Memlûkların elinde bulunması, bu limanların hızla Levante ticaretindeki önemlerini kaybetmelerine neden

olmuştur. Bu husus, bölgede ticaret yapan Batılıları, Asya içlerine giden tüm ticaret yükünün zorunlu geçiş yolları üzerindeki başka ülkelere yönelmek zorunda bırakmış; böylece gözler, eskisinden daha fazla olarak Anadolu'ya çevrilmiştir. Nitekim Marco Polo bile, Çin'e gidebilmek için Anadolu'dan geçmek zorunda kalmıştı. Bu bağlamda, ülkede uluslararası ticaretin gelişmesine büyük çaba harcanmış; sözgelişi Konyalı tüccarlar İstanbul'a gidip orada alışveriş yaparak Chonae'de Aziz Mihail fuarına katılırken, Kayseri-Pazar Ören'deki Yabanlu Pazarı, Mardin'in güneyindeki Dunaysar Pazarı, Kırşehir ile Kayseri arasındaki Ziyaret Pazarı ve Germiyan'daki Âlemüddin Pazarı gibi fuarlar uluslararası şöhret yapmışlardı. Daha 12. yüzyılın sonlarında İstanbul'da ticaretle uğraşan Selçuk tüccarları kolonisi, Kayseri'de kendilerine ait bir kiliseleri ve fırınları bulunan Pizalılar kolonisi ve Sivas'ta da Cenevizliler kolonisi vardı. Sinop ile Antalya'yı birleştiren çizginin doğusunda kalan bölgeler, Selçuklu Çağı Anadolusu'nun en gelişmiş kesimi olmuşlardır.

13. yüzyılın en önemli kentleri, uluslar arası ticaretin ana arterini içinde barındıran bu kesim üzerinde konumlandığı gibi; hanların büyük bir bölümü de Kayseri, Sivas, Erzincan, Erzurum, Malazgirt üzerinden Hoy'a ve oradan da Tebriz'e ulaşan bu ana güzergâh üzerinde inşa edilmiştir. Örneğin Sivas'ın 13. yüzyıldaki nüfusunun 120.000, Kayseri'de ise 100.000 kişinin yaşadığı yolundaki kimi kayıtlar, abartılı bile olsa, yine de yoğun biçimde kentleşmiş bir Türkiye imgesi yaratmaktadır.

Ticarette el değiştiren malların çeşitliliği, 13. yüzyılda Anadolu halkına yeten bir sanayinin gelişmiş olduğunu düşündürmektedir. Nitekim bu ticarî etkinliğinden ötürüdür ki, Pegolotti de Alâiyye'de kullanılan ölçüleri İtalyan ölçüleri ile karşılaştırmalı olarak gösteren bir çizelge düzenlemek gereğini duymuştu. Sultanlık, tarımı ve hayvancılığı geliştirmek için destekleyici önlemler alırken, toprağın boş bırakılmaması ve işletilmesine

büyük önem veriyor; bu amaçla halka hayvan ve tohumluk dağıtıldığı gibi ödenecek vergilerde de kimi düzenlemelere gidiliyordu. Doğal kaynaklar arasında, özellikle Toroslardaki ormanlardan sağlanan kereste, Doğu Akdeniz ülkelerinde aranan değerli bir ürün haline gelmiş; Ortaçağ Avrupası'nda boya sanayiinde kullanılmaya başlanan şap için ise, ocakların işletme ve satış hakları Cenevizlilere verilmişti. Kısacası, sadece Doğu ile değil, fakat aynı zamanda Batı, özellikle İtalya ile sürdürülen ticarî ilişkiler ve bu amaçla yapılan antlaşmalar, Selçuklu Dönemi'nde Anadolu'yu İslâm dünyasının geniş ekonomik ve ticarî faaliyeti çerçevesine sokmuştur.

1237'de I. Keykubad'ın öldürülmesinden sonra yerine oğlu II. Keyhüsrev geçti. On yıllık saltanatı sırasında Babaî İsyanı yaşanmış; akabinde 1243'de Moğollarla yapılan Kösedağ Savaşı ile Selçuklu Devleti'nin fiilen yok olmasına neden olacak bir süreç başlamıştır. Bu dönemde Selçuklu başkenti Konya'nın siyasî önemini kaybetmesi, ticaret hayatını da olumsuz etkilemiş; Selçuklu Türkiyesi'nin batı bölgelerinin ticarette oynadıkları rol azalırken, ağırlık merkezi doğu'ya, İlhanlı başkenti Tebriz'e kaymıştır.

Moğol istilâsıyla parçalara ayrılan Selçuklu ülkesinde, 14. yüzyılın başlarında yeni bir devir başlar. Bir tür ara devre ya da geçiş dönemi olan bu süreçte, siyasî kargaşa, suikasd, hal, her türlü entrika ve maddi yıkımlara karşılık, kültürel gelişme noktalanmış değildir. Tek fark, bundan böyle Anadolu'ya hâkim olacak politik gücün, yeni bir tarihsel mekânda kazandığı deneyimler doğrultusunda, küçük bir kara devleti değil, fakat devlet ideali çok değişik ve ağırlık merkezi Batıya kaymış büyük bir İmparatorluk olmasındadır. Osmanlı yükselişi, Türk politik ve askeri gücünü, önce Bizans ve ardından Bizans'ı aşıp Katolik Avrupa ile bir kere daha yüzyüze getirecektir.

Böylece iniş ve çıkışlarıyla ikiyüz yılı aşkın bir süre devam eden bir uygarlık dönemi, Anadolu’da, başka alanlarda olduğu gibi sanat alanında da genel olarak Selçuklu diye tanımlanabilecek bir sanat ve kültür ortamı yaratmıştır. Bu sürecin, Orta ve Yakın Doğu’nun hiçbir köşesinde Selçuk adı kalmayana kadar devam ettiği yorumu, bir dereceye kadar doğrudur.

Şüphesiz dönemin toplumsal, kültürel ve teknolojik değişmelerini, sanat alanında, en başta mimari anıtlar ve bunların oluşturduğu maddi çevre temsil ediyor. Ne var ki, Anadolu’nun Selçuklu geçmişini ortaya koyan mimari anıtların bugünkü durumlarına bakarak, Selçuklu yapı ortamını tam ve eksiksiz olarak değerlendirmek mümkün değildir. Gerçi, bu konuda hayli önemli çalışmalar/tespitler yapılmış ve kimi gelişme çizgileri belirlenebilmiştir; sözgelişi, Anadolu’daki cami mimarlığının, bir yandan Arap camisi de denilen, fakat doğrusu Suriye’nin geç antik mirası üzerinde şekillenen Erken İslâm mimarisine özgü çok ayaklı/Şam Ulu Camii modelini tekrarlayan Diyarbakır Ulu Camii ya da Siirt ve Harput Ulu Camileri gibi eyvanlı-avlulu İran ve Silvan ya da Kızıltepe Ulu Camileri gibi Asya kökenli tiplerin anılarıyla başladığı bilinmektedir. Şüphesiz bu yorumlara, Anadolu’da ortaya çıkan yeni tipler de eklenebilir. Divriği Kale Camii, özgün bir uygulama olarak, İslâm cami modelini, Anadolu Bizans kiliselerinin bazilikal planı ile örtüştüren ilgi çekici bir Mengücekoğlu yapısıdır. Bu türden genellemeler, medreseler için de yapılabilir. İster Danişmentli, Mengücekli ve Artuklu isterse İlhanlı ya da Selçuklu olsun, Anadolu Selçuklu Çağı medreseleri, bir yandan genel plan şeması ile dört eyvanlı Büyük Selçuklu medreselerine bağlı kalmakla birlikte, yerel malzeme seçimi, form-strüktür ve kültürel yorumda farklılaşmakta; diğer yandan kapalı medreseler İran’dan doğuya Asya’daki konut mimarisine yaklaşırken, açık avlulu olanların da Budist viharalar ile

yakın ilişkiler sergilediği bilinmektedir. Türbeler arasında, özellikle Saltuklular'a ait örneklerin, Gürcü kilise ve mezar yapılarıyla ile olan biçimsel ilişkileri dikkat çekicidir. Aynı şekilde Anadolu'daki hanlar da, Büyük Selçuklu ve Karahanlı dönemine ait ribat ve kervansaraylarla planimetri düzeyinde analojiler yapılmasına imkân sağlamaktadır. Böyle bir yapı ortamı içinde Alanya'daki Tersane'nin bir eşi yoktur. Diğer taraftan, kazısı tamamlanan ve Anadolu'daki şimdilik bilinen en erken tarihli saray örneği olduğu anlaşılan Alanya İçkalesi'ndeki Selçuklu Sarayı kalıntısının da, Anadolu dışında, Erken-İslâm'da ve Asya'da da (Samarra veya Leşger-î Bazar gibi) öncüleri bulunabilecek, kendine özgü bir geometrik yapısı olan ve başlıca kompozisyon ögeleri, avlular (hattâ avlular geçmesi), eyvanlar, tören salonu/salonları, taçkapılar, masif duvarlar ve kulelerin meydana getirdiği, belirli bir aks düzeni ve simetri endişeleri taşıyan, kısacası bu haliyle geleneksel ögeler içeren bir saray imajının tipik temsilcisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu kalıntı, bir yandan, çağdaşı bir medresenin avlu-revak ilişkisini hatırlatan planı ile, tipolojik olarak bütün bir dönemin birbirinden farklılaşmamış yapı ortamına dair yorumlar çıkartma imkânı sunarken, diğer yandan, inşaat özellikleri ile de, Selçukluların, İçkale'de devraldığı Bizans yapı alanını, kendi yapı birikimleri ile bütünleştirip yeni ve rasyonel bir mimari düzene dönüştürebilme becerilerini de sergilemektedir.

Ayrıca, restitüsyonu ile ulaşılabilen iç görünümünde, âdeta, Akdeniz çevresinde yaygın Antik "Palatium"ları, deyim yerindeyse geç devir İtalyası'nın "Palazzo"larını çağrıştıran görsel ayrıntıları, hattâ Osmanlı konutunda etkisi olabilecek kimi düzenlemeleriyle, Selçuklu çağının Doğu Akdeniz kültür alanına getirdiği mimari yorumun ve sürekliliğin de kavranmasına imkân tanımaktadır.

Bütün bunlarla birlikte, sadece Kırşehir'deki Caca Bey Medresesi'nin vakfiyesinde yazılı ve hepsi de zamanla ortadan kalkmış yapıların varlığı

bile, Selçuklu sanat ortamının, bu dönemin tarihî anılarıyla örülmüş ve kimisi başkent olan Konya, Aksaray, Sivas, Kayseri, Erzurum ya da Antalya'nın bugünkü kent dokuları içindeki seyrekleşmiş Ortaçağ maddi görüntülerine bakılarak yazılamayacağını da ortaya koyuyor. Nitekim elimizdeki tek özgün Orta Çağ sokağının, Sivas'ta Çifte Minareli Medrese ile Keykâvus Şifahanesi arasında kalmış olması, Ortaçağ kültür mirası ve tarihî çevrenin korunması adına acınacak bir durumdur. Aynı gözlem, bütün Mevlevî kaynaklarında sözü edilen büyük fresk ya da kağıt üzerine yapılmış resim etkinliği için de yapılabilir. Bunlardan bugüne hiçbir şey kalmamış olması da, aynı anlayışla tahrip edilmiş olduklarını göstermektedir.

Diğer yandan sorun yalnızca, maddi çevreyi/kültürü oluşturan anıtların ya da artifaktların, büyük ölçüde ortadan kalkması da değildir; Nitekim başta camiler olmak üzere, özellikle ilk yapıldıkları dönemden başlayarak, çeşitli nedenlerle, devamlı değişiklikler ve ilâveler geçirerek günümüze ulaşmış ve çoğu özgün halini kaybetmiş yapılar da, Selçuklu mimarisi konusunda tutarlı yorumlar yapılmasını güçleştirmektedir. Bu bağlamda, Selçuklu başkenti Konya'da, Alâeddin Tepesi'ndeki camiyi, bugünkü durumuna bakarak, Melik Şah'ın İsfahan'daki Mescid-i Cuma'sı ile eş zamanlı yapıldığı halde, İran'ın eyvanlı cami tipinin Anadolu'da yerleşmemiş olduğuna kanıt olarak göstermek ne denli yanıltıcı ise, aynı şekilde, bir zamanlar saray camisi olarak da işlev gören bu yapıda, cephesinin yamalı hali ve iç mekândaki düzensizlikler ile avlusundaki hanedan türbesine bakılarak, Mainz, Speyer gibi Ren Katedralleri ya da Bizans İmparator mezarlarının yer aldığı ünlü Havariyun Kilisesinin görkemi ve özeni yanında, sunduğu sadelik ve tevazunun, Selçuklularda dini yapının prestij ve politikadan bağımsızlığını açıkladığı yorumu da o denli tartışma konusudur.

Biz, Selçuklu sanatını ya da daha genel anlamda Anadolu Orta Çağını, bağlı bulunduğu tarih kesitiyle birlikte, mukayeseli bir kültür tarihi yazıcılığı boyutunda henüz incelemeye başlamadık. Bu, sanat tarihinin, olguların üzerinde durmayan Ortaçağ vakanüvisliği tarzında, benzerlikleri çoğu kez tartışmalı biçimsel ilişkiler kurmaktan ibaret olmadığını anlamayı gerektiriyor. Böyle olmadığı içindir ki, bir tür topluluk refleksine dönüşmüş attitudeler halinde, neredeyse Selçuklu Çağı'ndaki her yaratmayı, genellikle Yakın Doğu veya Asya'daki Türk öncüllerine bağlama gayreti içine girilmekte, sözgelişi motif ya da figürlü temaların, hattâ kimi ahşap tekniklerinin kökenleri Asya prehistoryasının derinliklerinde ve Hun kurganlarında aranmaktadır. Fakat böyle bir yaklaşım, neden sözgelişi, İran'da, 14. yüzyılın başına ve hiç değilse Olcaytu zamanına kadar Moğol yasalarıyla yönetilen ve hâlâ şaman geleneklerine bağlı oldukları iddia edilen İlhanlılar Dönemi'nde bile Anadolu'daki gibi bir figürlü plastikten bahsedilemediğini, ayrıca Asya'da İslâmiyet'i kabul ederek varlığını 13. yüzyılın ilk yarısına kadar sürdürmüş olan Karahanlıların, belki de Şamanizm ile İslâm hukukunu uzlaştırmak çabası içinde, yazılı edebiyatta İslâm öncesi inançlarına referans verirken, binalarında ya da seramiklerinde bu (pagan?) inançları sergileyecek figüratif uygulamalara yer vermediğini açıklayamamaktadır.

Gerçi Anadolu'da, eşzamanlı olarak 11-12. yüzyıllar ve sonrası için İran'a ya da Asya'ya bağlanabilecek, birbirini etkileyen geçişli sanat gelişmeleri ve biçimsel yakınlıklar ya da birebir örtüşmeler vardır; nitekim böyle olmasa idi, ne Van Ulu Camii ne de Hasankeyf-Zeynel Bey Türbesi mimarlık tarihinde bir yere oturtulabilirdi; fakat köken sözkonusu olduğunda, özellikle Anadolu'nun çarpıcı zenginlikteki figür evrenini Asya'nın bronz çağına kadar geri götürmek fazla safdilliktir.

Bu bağlamda, sanki büyük bir yapı alanı, âdeta bir şantiyeye dönüşen 13. yüzyıl Anadolusu'nda, bu çağın ruhunu tam anlamıyla yansıtan Divriği Külliyesi'nin planında temel Euclidien geometrik tasarımların bulunması, hattâ yapıda yakın yıllarda keşfedilen ön tasarım ya da çalışma çizimlerinin Orta Çağ Batı mimarisi ile ilişkilendirilmesi ve özellikle Gotik Portal olarak tanımlanan Darüşşifa portalinde Haçlı seferleri sırasında

Batı kaynaklı bir mimar ve sanatçı hareketinin aranması artık doğaldır; kaldı ki, buradaki dekoratif taş tonozların, Büyük Selçuklu ülkelerinin dekoratif tuğla tonoz geleneği ile, Kafkasya'dan Suriye'ye kadar uzanan bölgedeki taş tonoz yapı geleneğinin etkileşimi sonucu ortaya çıktığı söylenmişken, yüksek kabartma heykel niteliğindeki dekoratif temaların, güneybatı Fransa'dan Moskova'nın batısına kadar yayılan geç Romanesk sanat ürünleri ile olan benzerliği, hattâ daha genel anlamda bunların Orta Doğu'daki Latin modelleriyle biçimsel ilişkileri henüz yeni tartışmaya açılmaktadır. Bu doğrultuda, Divriği Külliyesi'nden Antalya'daki gotik etkili kimi yapı parçası ya da yapı ölçeğindeki kitâbelere ve Alanya'da Tophane Burcu'ndaki mâchicoulis'lere (Arap dünyasında maşrabiye olarak bilinen cumbalı çıkmanın kökeninin bu mimari biçime dayanması ihtimal dahilindedir) kadar bir dizi örneğin, Doğu Akdeniz çevresindeki uygarlık alanlarıyla ilişkisi sorgulanabilir. Bu husus, 14. yüzyıldan Niğde-Sungur Bey Camii'nin iç strüktürü kadar doğu portalindeki kaburgalı haç tonoz ve yuvarlak pencerelerin de, 13. yüzyılın sonlarına ait Suriye'deki geç Gotik stildeki bir Haçlı kalesi olan Krac des Chevaliers ile olan yakın ilişkisini de aydınlatabilecektir.

Şüphesiz bunlar, Ortaçağ'da mimari çevrenin, kollektif bir çalışma alanı olarak şekillendiği gerçeğini değiştirmiyor; bu, bir yandan patronage'ın, diğer yandan da etnik kimlikleri konusunda Tiflisli, Ahlatlı, Hoylu, Konyalı, Halepli, Merendli ya da Şamlı olmaları dışında yaptıklarından

başka bir şey bilmediğimiz, aralarında bölge farkları hariç milliyet farkı olmayan ve ortak bir kültür ortamını paylaşan sanatçıların meydana getirdiği, kimilerine göre kültürel bir bütünlüğü barındırmayan, kimilerine göre de kendi klasiğine ulaşmadan son bulmuş ve ulusal olmayan bir dünya görüşünün geçerli olduğu bir Orta Çağ panoramasıdır.

Böyle bir çağ, Tanpınar'ın deyimiyle,"muhtelif memleketlere mensup büyük bir Türk kalabalığının yanı sıra, Rum ve Ermeniler, Gürcüler, Bizanslılar, Suriyeli, Mısırlı, Iraklılar, Lâtin tüccarlar, Horezmliler, Haçlı döküntüleri, Çin'e kadar uzanan ülkelerin insanlarının" yaşadığı bir panorama içinde, Anadolu insanını yoğuran fikri ve spiritüel akımlar da şekillenmiş; İslâm ülkelerine mensup şeyhler ve fakihler ile herbirinin sözünü dinleyecek bir grup insan, göçebe ya da kentli biraraya gelmiş, ayrıca birçok tarikat de ortaya çıkmıştır. Halkın bu dinî ve mistik eğilimleri yanında, Sultanların, Vezirlerin, Melîk ya da Emîrlerin de şair ve filozoflarla zenginleşen yüksek düzeyli bir kültür çevreleri vardı. Nitekim Rükneddin Süleyman Şah'ın filozof Şehâbeddîn Sühreverdi ile yakınlığı, I. Alâeddin Keykubad'ın Mevlâna ailesini Türkiye'ye getirterek onlara ülkenin gerçek sultanlarıymış gibi davrandığı, III. Keyhüsrev'in yetişmesinde Kadı Nurüddîn gibi bir bilim adamının büyük rol oynadığı, ünlü Selçuklu veziri Sahib İsfehanî'nin meclisinde Tebrizli Mevlâna Taceddin ile her ilimden konuşmalar yaptığı ve daha sonra Tebrizli hattat Veliyüddin ile saatlerce hat çalıştığı bilinir. Bunlara, I. İzzeddin Keykâvus'a, daha şehzâdeliği sırasında Malatya'da başlayan eğitiminde dolaylı olarak etkisi bulunan İbn'ul-Arabî'nin yazdığı nasîhatnâme niteliğindeki mektubu da eklenebilir.

Bu haliyle, Selçuklu Türkiyesi'nde anıtsal mimarinin yapımını da elinde tutan Saray, sadece devletin yönetildiği en üst kurum değil, fakat toplumun tüm beceri ve yaratışlarının da en üst düzeyde gerçekleştiği bir çevreydi;

fakat yine de, bu incelmiş yüksek kültürel ortamda, dünyanın her yerinde olduğu gibi, politik menfaat oyunlarının her türlüsüne rastlamak da mümkündü.

Şifahane ya da uluslararası ticaret yolları üzerinde yükselen hanlar gibi büyük kamu yapılarının inşaatını ve hizmetini, daha çok bu yönetim kurumu ve çevresi üstlenmiş gibidir. Bu bağlamda, Selçuklu çağında caminin dine bağlı bir prestij yapısı olmayıp yalnızca ibadet mekânı olarak görüldüğü ve Selçuklu Sultanlarının, Büyük Selçuklularla beraber kendilerine atfedilen din politikasını, Sünniliğin koruyucuları rolünü, dinî yapılarına yansıtmış görünmedikleri iddiasının gerçeği yansıttığı söylenebilir.

Burada Divriği örneğine tekrar geri dönmekte yarar var: Divriği'deki Ulu Camii ve Şifahane'den oluşan külliye, âdeta toplumun imgelerin dilini anlayarak onunla özdeşleştiği ve böyle bir dışa-vurumcu biçimi isteyecek rafine bir kıvama geldiğini gösteren olağanüstü mimari tasarım gücü ve motif zenginliğiyle, Ortaçağın sınırlarını aşan bir eserdir. Binanın planı ve mimari dekorun çarpıcı ayrıntıları, insanı bir an için, Asya'dan Yakın ve Orta Doğu'ya, Kafkasya'dan Azerbaycan ve İran'a uzanan geniş bir coğrafyaya mensup çeşitli sanatçıların sanki tek amaç doğrultusunda özenle seçilerek biraraya getirildiklerini ve binada çalıştıklarını kabule götürmektedir. Bu bağlamda, Divriği ile eseri yaptırtan Mengücekoğlu Ahmed Şah ve eşi Turan Melik'in durumu, garip bir şekilde, Floransa'yı Rönesans Avrupası'nın kültür merkezi haline getiren ve Ghiberti, Brunelleschi, Donatello, Alberti, Fra Angelico, Ucello, Boticelli ve Michelangelo gibi sanatçıların hamisi durumuna gelen Medici ailesini ve Cosimo il Vecchio'yu hatırlatmaktadır. Şüphesiz bu, abartılı bir yorumdur; fakat Divriği örneği gibi, Konya'daki Sahip-Ata Camii ya da İnce Minareli Medrese portalleri, Karatay Medresesi kubbe iç bezemesinin çini

kaplaması, Sivas'taki Gök Medrese, Buruciye ve Çifte Minareli Medrese portallerine, ya da Kayseri, Niğde, Tokat veya Malatya'daki anıtlara bakılarak, Selçuklu çağının, D. Kuban'ın deyimiyle, tıpkı Batı kültürünün Hıristiyan ikonografisi ağırlıklı resim ve heykel sanatlarıyla toplumun dünyadaki varlığına paralel bir ikinci sanal hayatı bu mediumlarla yaşatmasına benzer tarzda, bütün bir 13. yüzyıl Anadolusu'nda büyük bir kültürel dönüşüme öncülük edeceğini anlamak mümkün.

Gerçekten de, Batı'da günlük yaşamı, resim ve heykelle, romanla, tiyatro ve opera ile, müzikle birkaç kez yaratmanın bilimsel gözlemi geliştirme ve hayatı somut olarak kavrama yolunda en büyük mekanizma olmasına karşılık, bunun varlığının ve ilk adımlarının Selçuklu çağında izlenip, sonradan yokolduğunun saptanması, acıklıdır. Ve herhalde bu dramatik tükenişin son tanığı da, 14. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'yu dolaşan Tancalı seyyah İbn Batuta olmuştur.

KAYNAKLAR

ALTUN, A., Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul. 1988.

GORDLEVSKI, V., Anadolu Selçuklu Devleti, Ankara. 1988.

KUBAN, D., Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul. 1982.

KUBAN, D., "Selçuklu Sanat Dünyası", Alâeddin'in Lambası, Anadolu'da Selçuklu Çağı Sanatı ve Alâeddin Keykubad, İstanbul. 2001, s., 24-29.

KURAN, A., Anadolu Medreseleri, I. Cilt, Ankara. 1969.

MÜLAYİM, S., Değişimin Tanıkları, Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi, İstanbul. 1999.

ÖGEL, S., Anadolu'nun Selçuklu Çehresi, İstanbul. 1994.

TANYELİ, U., Anadolu-Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci (11. -15. yy), İstanbul. 1987.

TURAN, O., Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul. 1980 (3).

TURAN, O., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul. 1993 (3).

TURAN, Ş., Türkiye-İtalya İlişkileri, I- Selçuklular'dan Bizans'ın Sona Erişine, İstanbul. 1990.

SÜMER, F., Yabanlu Pazarı, Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar, İstanbul. 1985.

Selçuk Kervansarayları / Prof. Dr. Osman Turan [s.755-765]

Selçuk kervansarayları, XIII. asırda, Türkiye'nin iktisadi vaziyetini, memlekette cereyan eden ticari faaliyetleri ve devletin bu hususta takip etmiş olduğu siyaseti anlayabilmek için üzerinde durulması gereken çok dikkate şayan bir mevzudur. Selçuk tarihinin hemen her meselesi ve her mevzuu gibi, bunlar da, kitabeleri ve mimari ehemmiyetleri hakkındaki tasviri mahiyette mahdut bazı yazılar istisna edilecek olursa, henüz tarihi bakımdan ciddi hiçbir tetkike tabi tutulmamıştır ki, bunların mühim sayılacak olanları yeri geldikçe burada zikredilecektir. Uzaktan bakılınca bir kale, içlerine girildiği zaman bir yolun bir konak menzilinde kervan kafilelerinin her türlü ihtiyaçlarını karşılayacak bir teşkilata malik olan bu binalar; ne kemiyet ve ne de keyfiyet bakımından İslâm düyasının başka bölgelerinde emsaline rastlanamayacak bir kıymet taşırlar. Selçuk sultanları ve yüksek devlet adamları büyük ticaret yolları üzerinde hemen her menzillik (takriben 30-40 kilometre) mesafede bir kervansaray yaptırmışlardır. O şekilde ki, bu kervansarayların harabeleri bizim için bu devrin tarihi yollarını ve ehemmiyetlerini tespit edecek canlı vesikalardır. Fakat Selçuk Devri'nin ticari faaliyetlerini anlamak için kervansarayların tetkiki ne kadar lüzumlu için kervansarayları doğuran amilleri ana hatlarıyla bilmek de o nispette zaruridir. Bu münasebetle bu husus için çok umumi de olsa, burada kısa bir bilgi vermek faydalıdır.

I.

Anadolu'nun Müslüman ve Hıristiyan kavimler arasında bir köprü vazifesini görüp dünya ticareti bakımından büyük bir ehemmiyet kazanması Selçuk istilasının mes'ud neticelerinden biridir. Memleket

Bizans idaresinde iken dünya ticaretinin aldığı istikamet de içerisinde bulunduğu şartlar bu topraklar için hiç de müsait değildi. İslâm ve Hıristiyan âleminin çarpışma sahası olan Anadolu, bu münasebetle muntazam ve geniş ticari münasebetlere elverişli olmadığı gibi, harplerin verdiği tahribât da iktisadi inkişafa engel idi. Bundan dolayı asırlarca medeni İslâm memleketlerinde rağbetle aranan Şimalin kürkleri, bütün İslâm devletlerinin ordularını besleyen ve yüksek sınıfların saraylarını dolduran köle ve cariyeleri, en yakın ve tabii bir yol olan Anadolu'dan değil, ancak Harezm ve İran vasıtasıyla gidip İslâm ülkelerine dağılıyordu. Diğer taraftan kara yolları gibi, XI. asıra kadar, deniz yollarının aldığı istikamet de Anadolu'yu tamamıyla bunların yarattığı ticari faaliyetler dışında bırakıyordu:

Akdeniz'in doğu, batı ve güney kıyıları İslâm kavimlerinin eline geçtikten ve geçit yerleri onlar tarafından işgal edildikten sonra bu deniz, bir İslâm gölü haline geldi.1 Bu durum Avrupa'da şehir hayatını ve iktisadi imkânları felce uğratarak feodal (derebeylik) cemiyetin doğmasına neden oldu. Bu suretle yalnız Müslüman ticaretine münhasır kalan Akdeniz gemicilerinin Anadolu limanlarına uğramalarına lüzum ve imkân kalmamıştı. Müslüman hâkimiyetinde iken Akdeniz ticaretinin istikameti Orta Asya'dan Bağdat'a, oradan da Suriye limanları vasıtasıyla Afrika ve Endülüs limanlarına yöneliyordu. Bu umumi çizgiler, Bizanslılar idaresinde iken Anadolu'nun maruz bulunduğu iktisadi gerilemenin sebeplerini izah eder.

Selçuk istilası Anadolu'yu İslâm dünyasının geniş iktisadi ve ticari faaliyetleri çerçevesine sokmakla, bu ülkenin tarihinde yeni bir devir açıldı. Ancak cenuptaki medeni İslâm memleketleriyle şimal kavimleri arasında cereyan eden ticari mübadeleler için siyasi engeller ortadan kalkarak Anadolu yolu büyük bir ehemmiyet kazandı. Fakat bu vaziyet, Selçuk

istilası vuku bulur bulmaz birden teessüs edemedi. Bunun için önce Bizans ve Haçlı taarruzlarını kırmak ve rakip hanedanları ortadan kaldırarak

Anadolu'da milli birliği kurmak gerekiyordu. Gerçekten ancak bu şartların sağlandığı XII. asrın sonlarına doğrudur ki, Türkiye'de ticari faaliyetler geniş bir ölçüde başladı ve memleket her türlü medeni gelişmeler için imkân bulabildi. Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleri sırasında Akdeniz ticaretinde vukua gelen inkılap da, Türkiye'de şimal-cenup istikametinde tekasüf eden ticari faaliyete muvazi olarak şark-garp istikametinde, ikinci bir faaliyetin doğmasına sebep oldu. Selçuklulardan önce İslâmlar, Hıristiyanlara karşı karalarda gerilerken, denizlerde bir müddet daha mevkilerini muhafaza edebilmişlerdi. Fakat X. asrın sonlarında İslâmlar, fatih Türkler sayesinde karalarda tekrar ilerlemeye başladıkları zaman denizlerde sür'atle çekilmeye mecbur kaldılar. Bu suretle, evvelki devrin aksine olarak, Akdeniz ticareti tamamıyla Hıristiyan kavimlerin eline geçti. Bu ticari faaliyetler, garpta iktisadi ve medeni hayatın gelişmesine ve yükselmesine, binaenaleyh Hıristiyan ve Müslüman kavimler arasında geniş bir nispette münabebetlerin başlamasına, fikri sahada olduğu gibi, maddi mahsuller hususunda da büyük bir ölçüde müdadelelere yol açtı. İşte o zamanki medeni dünyanın ortasında bulunan Türkiye'nin milletlerarası bir köprü haline gelmesi bu umumi şartların bir neticesidir.

Selçuk Türkiye'sinde cereyan ettiğini müşahede ettiğimiz büyük ticari faaliyetlerin birinci saiki, bu umumi şartların Türkiye lehinde gelişmesi ise, ikincisi hiç şüphesiz, Selçuk Devleti'nin güttüğünü gördüğümüz çok dikkate şayan iktisadi ve ticari siyasetidir. Filhakika II. Kılıçarslan, I. Gıyaseddin Keyhusrev, I. İzzeddin Keykavus ve I. Alaaddin Keykubad gibi bu devrin büyük ve ileri görüşlü sultanlarının, bu umumi şartların ehemmiyetini tamamıyla kavrayarak, iktisadi ve ticari faaliyetleri artırmak

için çeşitli vasıtalara, birçok koruyucu ve teşvik edici tedbirlere başvurduklarını görüyoruz. Onlar fetihlerini, ticaret yollarını emniyet altında bulundurmak, iktisadi gayeleri ilk plana almak suretiyle yapmış ve ona göre ayarlamışlardır.

Bu gaye, bizzat devrin kaynaklarında da açık olarak gösterilmektedir. Sinop ve Antalya gibi memleketin giriş ve çıkış limanlarında ticari mübadeleleri kolaylaştırmak ve geliştirmek için, bu şehirlere büyük sermayeli tüccarlar yerleştirdiler ve onlara her türlü yardımlarda bulundular. Türkiye'ye gelen yabancı tüccarlara imtiyazlar verdiler, en az bir gümrük tarifesi tatbik ettiler. Yollarda herhangi bir şekilde zarar gören, soyguna uğrayan veya emtiası denizde batan tüccarların malları devlet hazinesinden tazmin edilmekte idi ki, bu Selçuk Devleti'nin bir devlet sigortası tatbik ettiğini gösterir. Bu keyfiyet, dünya ticareti tarihi için de çok ehemmiyetlidir. Zira ticaret tarihiyle uğraşanlar, sigorta müessesesinin zuhurunu ancak XIV. asra, Ceneviz ve Venediklilere kadar çıkarmaktadırlar. Devletin giriştiği bu tedbirler arasında ticaret kervanlarının, bazı yollarda, askeri müfrezeler idaresinde sevk edilmesi, tenha yerler ve geçitler gibi tehlikeli sahalarda muhafız kuvvetler bulundurması keyfiyeti de dikkate şayandır. Gerçekten bir Orta Çağ devleti ne kadar kuvvetli ve asayişi ne kadar sağlam bir surette temin etmiş olursa olsun, o zamanki şartlara göre zengin emtia nakleden kervanların hudutlarda düşman çapulcularına, içerilerde göçebe ve eşkıya baskınlarına hedef teşkil edecekleri gözönüne getirilecek olursa, bu tedbirlerin lüzum ve ehemmiyeti kendiliğinden anlaşılır. Esasen buna Selçukluların tesirinde bulunan çağdaş diğer bazı komşu devletler de rastlamaktayız.2

II.

İşte Selçuk kervansaraylarının vücut bulması, kısaca işaret ettiğimiz bu umumi şartların ve güdülen bu ticari siyasetin bir neticesidir. En

ehemmiyetli Selçuk kervansarayları, yukarıda işaret ettiğimiz üzere, Anadolu'yu şark-garp, şimal-cenup istikametinde kateden iki büyük milletlerarası ticaret yolu üzerinde bulunmaktadır. Bu yollardan şark-garp istikametinde olanı Antalya ve Alâiye'den başlayarak Konya, Aksaray, Kayseri, Sivas, Erzincan ve Erzurum gibi büyük merkezlerden geçerek İran ve Türkistan'a varır. Moğollar zamanında Küçük Ermenistan'ın ticari ehemmiyet kazanması neticesinde, orada, Ceyhan nehrinin biraz şarkında bulunan Yumurtalık (Ayas-Lajazzo) limanı inkişaf ederek Antalya'ya rakip olmuştu. Buradan Türkiye'ye giren Garp emtiası, Küçük Ermenistan içinden geçerek Konya veya Kayseri istikametlerinde Türkiye'ye gelir ve ana yolla birleşirdi. Konya-Akşehir istikametinde giden ikinci derecede bir yol İstanbul'a ve Garp Anadolu vadilerine vasıl olurdu. Tarihi kaynaklara ve bugünkü harabelerine göre bu yol üzerinde bulunan başlıca kervansaraylar şunlardır: Alaiye civarında Şerefzah Han'ından (II. Keyhusrev) şimale doğru menzil menzil sıra ile Evdir Han (I. İzzeddin Kaykavus), Kırkgöz Hanı (II. Keyhusrev),3 Susuz Han ve İncir Hanı4 (Burdur ve Isparta civarında, II. Keyhusrev), Uluborlu'ya bağlı Dadil köyünde Er-tokuş (I. Keyhusrev-I. Keykubad zamanı),5 Akşehir'in garbında İshaklı Hanı (Sahib Fahreddin Ali),6 Akşehir ile Ilgın arasında Altun-aba (Argıt Hanı)7 gibi kervansaraylar vardır. Konya, Aksaray ve Kayseri arasında Zencirlü, Obruk, Kaymak, Zazatin (Sadeddin Köpek), II. Kılıçarslan, Alaaddin Keykubad, Aksaray-Ürgüp arasında Hoca Mesud, Alai (Nevşehir yolunda), Pervane, Ağzıkara, Latif kervansarayları bulunmaktadır.8 Şimal-cenup istikametindeki yol Türkiye'ye, Mısır, Suriye veya Avrupa limanlarından deniz vasıtasıyla gelindiğine göre Antalya, Alâiye ve Yumurtalık vasıtasiyle dahil olur; Kayseri'den Sivas'a kadar birinci yolla birleşir; veyahut Suriye, Irak

karayolu Elbistan-Kayseri istikametinde devam ederek Sivas'tan Tokat vasıtasıyla Sinop, Samsun limanlarına, oradan da deniz yoluyla, şimalin Kırım sahilinde en mühim limanı olan, Suğdak'a vâsıl olurdu. Bu yol, Elbistan'da Malatya, Diyarbekir vasıtasıyla Şarkî Anadolu ve Irak'a ikinci bir kol verir. Bu ana yol üzerinde Kayseri'nin 40 kilometre şarkında Karatay, Kayseri ile Sivas arasında, Kayseri'den 40 kilometre ileride, Sultan Hanı (I. Keykubâd), Lala; Sivas ile Tokat arasında sıra ile Yenihan (İlhaniler zamanı), Çiftlik Hanı, Tokat ile Zile arasında Hatun Hanı (Pazar Hanı, II. Gıyâseddin Keyhusrev), daha ileride Âzine-Pazar Hanı9 gibi meşhûr kervansaraylar mevcuttur ki, bütün bunlar ve bulundukları yollar ciddî arkeolojik tetkiklere muhtaçtırlar. Bu büyük kervansarayların hemen hepsinin XIII. asra ait olması bu devrin iktisadî ve ticarî vaziyetinin ne kadar ehemmiyet arz ettiğini göstermeye kâfidir.10 Filhakika kervansarayların vücut bulması ile ticarî faaliyetler arasında sıkı bir muvazilik göze çarpar. II. Kılıçarslan zamanında siyasî gelişme ile birlikte ticarî faaliyetler sür'atle inkişafa başlarken bununla ahenkli olarak kervansarayların da inşa edildiği görülmektedir.

Sultanlara ait ilk kervansaray, II. Kılıçarslan tarafından Aksaray civarında yapılmıştır.11 Bu hâdise, bu sultanın Aksaray şehrini kurarak burada büyük binalar, saraylar, medreseler inşa ettirmesi, oraya Azerbaycan vesair yerlerden Müslüman halkı, gâzîler, âlimler, tüccarlar getirerek yerleştirmesiyla alâkalıdır.12 Bundan sonra aynı sebepler dolayısıyla kervansaray inşası sür'atle ilerler ve XIII. asrın ikinci yarısına kadar devam eder. II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında, hükümdarın zayıf bir şahsiyet olmasına rağmen, ticarî zaruretler ve iktisadî gelişmeler dolayısıyla, babası Keykubâd zamanındaki gibi kervansaray yapma işleri bütün hızıyla devam etmiştir ki, bunu bu devre ait kervansarayların kitâbeleri göstermektedir.

III.

Selçuk kervansaraylarının yapıldığı yerler ve bulundukları yollar ile mimarî vaziyetleri gibi hususlar üzerinde duracak değiliz. Burada onların tarihî ehemmiyet ve rollere hakkında kaynakların verdiği haberler nispetinde malûmat vereceğiz. Bu yalnız Selçuk kervansarayları için değil, şimdiye kadar hiç araştırılmamış olan diğer devirlere ait kervansarayların mahiyetini anlamak bakımından da faydalı olacaktır.

Selçuk kervansarayları askerî bakımdan haiz oldukları ehemmiyet dışında, yukarıda işaret ettiğimiz ticarî siyâset icabı olarak, iki mühim gayeyi gözönünde bulundurmak suretiyle inşa edilmişlerdir:

1. Zengin ticarî emtia nakleden kervanlara, hudut civarlarında düşman çapulcularından, göçebe ve eşkıya baskınlarından koruyacak emniyetli konak yerleri sağlamak. Bundan dolayıdır ki, bunlar müstahkem surlarla çevrilmiş; surları üzerinde kule ve burçlar inşa edilmiş; kapıları demirden yapılmış ve bu suretle her türlü tehlikelere karşı koyabilecek bir müdafaa tertibatıyla teçhiz edilmişlerdir. Kervansarayların sağladığı emniyeti, haiz oldukları müdafaa kudretini anlamak ve ticarî faaliyetlerdeki rollerini meydana koyabilmek için Kerimeddin Aksarayî'nin zikrettiği bir vaka bu bakımdan bizim için çok ehemmiyetlidir: Konya-Aksaray yolu üzerinde (Aksaray'a bir menzil mesafede) bulunan Alâaddin Keykubâd Hanı, Karamanlılar ile Memreş adlı bir Türk beyi arasında vuku bulan bir muharebede tahribe uğramış ve iki burcu yıkılmıştı. Bu yıkıklık dolayısıyla Konya-Aksaray yolu, emniyetsiz bir hale geldiğinden, birkaç yıl işlemez oldu. Bu sırada (XIV. asrın başları) müellif Kerimeddin, Gazan Han'ın yarlığı ile Selçuk ülkesi vakıflarına nâzır olunca, yıkılan bu iki burcu yaptırdı ve sâyede yol eski revnakını kazanarak işlemeye başladı. Fakat bu defa, Anadolu'da zulmüyle meşhûr olan, Moğol kumandanı İrincin

kendisine karşı ayaklanan İlyas adlı bir Türk bey ile mücadeleye girişti. İlyas İrincin'e karşı dayanamadığı için bu kervansaraya sığındı.

Moğol kumandanı, İlyas'ı teslim almak maksadıyla iki ay kadar kervansarayı muhasara etti; 20,000 kişilik okçu kuvvetler yanında zamanın taş atan arrâde, ateş saçan neffâte ve mancınıklar gibi bütün muhasara silâhları ile gece gündüz uğraştı ise de kervansarayı düşürmeye ve İlyas'ı elde etmeye bir türlü muvaffak olamadı.13 Bu malûmat, bize kervansarayların yolların emniyeti bakımından oynadıkları rolü göstermeye kâfidir. Esasen bugünkü vaziyetleri de, bu keyfiyeti tamamıyla teyit edecek mahiyettedir. Bu münasebetle yolların korkulu ve geçit yerleri Osmanlılarda olduğu gibi Selçuklularda da devlet tarafından muhafız askerlere veya vergi muafiyeti karşılığı civardaki köylü halka tevdi edildiği veya bu türlü yerlerde, yolların ehemmiyetine göre kervansaray veya zaviyeler inşa edildiği görülmektedir. Artuk oğulları zamanında (560 hicri) Ahlat'tan Bitlis'e doğru yapılan büyük yolun üzeri de köprüler ve köprülerin başlarında fonduk (han)lar yapıldı ki, Bitlis altındaki fonduk üç yüz yolcuyu, hayvanlarını ve bu nispette emteayı alacak bir durumda idi.14 Eflaki'nin bir fıkrası yolların emniyeti için kervansarayların ne kadar ehemmiyetli ve zaruri telakki edildiğini meydana koymak için burada zikre layıktır: "Birgün Sivaslı Fahreddin Sivas'tan gelmiş, Muineddin Pervane ve başka emirlerle birlikte Mevlana'yı ziyarete gitmiş; Mevlana ona gelişinin hangi konaktan olduğunu sorunca Fahrettin: 'Emir Pervane hanından' geldiğini söylemiş. Mevlana ona bu yol üzerinde Pervane'nin hanı olup olmadığını sorunca o, 'Evet vardır, onun zamanında emniyet ve asayiş o derecededir ki, kervan hangi sahraya konarsa konsun orada korkusuz konaklayabilir' demiştir."15

2. Kervansarayların hedef tuttuğu ikinci mühim gaye de, yolcuların kondukları veya geceledikleri yerlerde, her türlü ihtiyaçlarını temin etmek

idi. Gerçekten bu maksatla kervansaraylarda vücuda getirilen tesisler çok dikkate şayandır. İçlerinde yatakhaneleri, aşhaneleri, erzak anbarları, ticari eşyayı koyacak depoları, yolcuların hayvanlarını koyacak ahırları, samanlıkları, yolcuların namaz kılmaları için mescitleri, misafirlerin yıkanması için hamamları, şadırvanları, hastaneleri ve hattâ kayıtlardan çıkarabildiğimize göre, eczaneleri, yolcuların ayakkabılarını tamir ve fakir yolculara yenisini yapmak için ayakkabıcıları, hayvanları nallamak için nalbantlara varıncaya kadar her ihtiyacı karşılayacak teşkilat ve tesisleri ve bütün bunları, bunlara dair gelir ve masrafları idare edecek divan (büro) ve memurları vardı. Bu büyük yollar üzerinde yapılan ve umumiyetle yapıcıları Selçuk sultanları ve devlet adamları olan bu muazzam kervansaraylar, hep vakıf idiler ve maddi büyüklükleri ve teşkilatları nispetinde de zengin vakıflara maliktiler. Bu suretle bu kervansaraylara inen tüccar ve sair her türlü yolcu, zengin olsun fakir olsun, orada her türlü ihtiyacını meccanen görebilirdi. Vakıa tarihi kaynakların azlığı ve henüz çoğuna ait vakfiyelerin elimize geçmemesi dolayısıyla hepsinin vakıf olduğunu bugün için vesikalandırmak mümkün değilse de mevcut kayıtlar ve devrin hususiyeti bu teşmilin tamamıyla hakikate uygun olacağını göstermektedir.

IV.

Kervansarayların vakıfları hakkında Aksarayi’nin, yukarıda, Aksaray civarında bulunan I. Alaaddin Keykubat hanına dair verdiği malûmat dikkate şayandır. Vakıf gelirlerinden iki burcunun 10.000 dirhem yani harpten önceki Türk parasıyla 20.000 lira16 ile tamir edilmesi vakıf gelirinin ehemmiyeti ve bir kervansarayın inşası için sarf edilen meblağ hakkında bize umumi bir fikir verebilir. Aynı suretle, Keykubad’ın Kayseri-Sivas yolu üzerinde yaptırdığı diğer kervansarayın (Sultan Hanı) da vakıf olduğunu biliyoruz. Aksaray civarındaki kervansarayın (Sultan

Hanı)17 büyüklük ve mimari bakımdan aynı olan bu kervansaray, kitabeleri olmaması dolayısıyla kime ait olduğu, hangi devir ve tarihte yapıldığı şimdiye kadar anlaşılamamıştır.18 Halbuki Memlûk Sultanı Baybars'ın Anadolu seferinden bahsederken Kalkaşandi, el-Omarî ve Baybars tarihi müellifi bunun da Keykubad'a ait ve vakıf olduğunu beyan ederler. Bu müellifler, Baybars'ın Kayseri'den ordusuyla ve birtakım Selçuk devlet adamlarını yanına alıp döndüğünden bahsederken, Alaaddin Keykubad kervansarayının Karatay kervansarayından daha büyük olduğunu, sultanın, ordusuyla, burada konakladığını, hana ait büyük vakıflar mevcut olup, bunlar arasında kuzuları kervansaraya gelen yolculara kesilmek için civarında birtakım vakıf koyun sürülerinin beslendiğini, sultanın askerlerinin bunlardan kesip yediğini söylemişlerdir ki, bu malûmat çok dikkate şayandır.19 Ehemmiyeti dolayısıyla aşağıda üzerinde fazla duracağımız Karatay kervansarayından başka vakıf olduğunu mevsuk olarak bildiğimiz kervansaraylar Altun-aba ve Er-tokuş kervansaraylarıdır. En eski Selçuk kervansaraylarından (vakfıyesi 598'de) olan ve Akşehir ile Ilgın arasında inşa edilmiş bulunan Altun-aba kervansarayı, onun Konya'daki medresesi ve başka vakıfları için yaptırdığı, vakfiyesinde zikredilmektedir. Fakat kervansarayın pek ehemmiyetli olmaması dolayısıyla olacaktır ki, orada yalnız kervansaraya gelen fakir yolcuların ısınması ve hanın aydınlatılması için gereken odun ve bezirden ve hancıya verilecek ödenekten bahsolunmaktadır.20

Vakfıye Konya ile Gorgorom (Beyşehir) yolu üzerinde, Konya'da yerleşmiş Tebrizli tacir Hacı Bahtiyar bin Abdullah'a ait başka bir vakıf kervansaraydan daha bahsedilmektedir ki, bunun da burada zikri faydalıdır. Mürarezeddin Er-tokuş'un vakfıyesi onun medrese, mescit ve kervansaray gibi vakıflarına ait ise de, ölümünden çok muahhar olan bu

vesikada onun bu evkafı ve bu arada kervansarayı hakkında hiçbir tafsilat vermemektedir.21

V.

Selçuk kervansarayları hakkında, tarihlerin ve vakfıyelerin verdiği bu kayıtlar mühim olmakla beraber, bu muazzam âbidelerin tarihi mahiyetlerini, teşkilat ve işleme tarzlarını kafi derecede meydana koyacak bir kıymet taşımazlar. Halbuki Celaleddin Karatay tarafından yaptırılan Karatay kervansarayı hakkında, gerek tarihi kaynaklar ve gerekse büyük bir tarih eseri olarak, zamanımıza kadar gelen vakfıyesi dolayısıyla, çok daha geniş bir bilgiye sahip bulunuyoruz. Bilhassa vakfıyesi, yalnız Karatay kervansarayı değil, bütün Selçuk kervansaraylarının mahiyetlerini meydana koymak için büyük bir kıymet taşımaktadır. Bundan dolayı diğer büyük

kervansaraylara ait vakfiyeler, bir gün elimize geçecek olursa, bu devir tarihi hakkında çok mühim vesikalara malik olacağız demektir. XIII. asırda çok faal bir vaziyette olan (inşası 1240'ta) Karatay kervansarayı hakkında, diğer kaynakların kısa kayıtlarından22 sarfı nazar, en iyi malûmat El-Omarî ve Kalkaşândî'nin eserleridir. Baybars'ın Kayseri seferinde orduda bulunan Muhiddin bin Abdüzzahir bu seferinden bahsederken, yolda uğradıkları mezkur kervansarayın da güzel bir tasvirini yapmıştır. Abdüzzahir'in mektubu Kalkaşandi tarafından aynen nakil ve El-Omari tarafından da hülasa edilmiştir. Buna göre "Hanın surları ve surlar üzerinde, köşelerde,

kuleleri olup büyüklüğü yüksekliği dolayısıyla en güzel binalardan biridir. Duvarları yontma ve mermer gibi cilalı kırmızı taşlardan yapılmış olup, üzerlerinde, kalemle emsalini resmetmek imkânsız olan, nakışlar ve resimler vardır. Kapısının dışında iki kapı arasında kaldırımla döşenmiş, Rabaz23 gibi müstahkem surlarla çevrili bir yer vardır ki, burada dükkânlar bulunur. Hanın kapıları en iyi demirden yapılmıştır. İçerisinde yazlık

köşkler (Evavinü’s-sayfiyye), kışlık mekânlar vardır. Kervansarayın güzelliğini, mahiyetini oradan geçmedikçe tasvir etmek imkânsızdır. Yaz ve kış, içinde her şeyi bulmak mümkündür. Kervansarayda hamam, hastane (bimaristan), ilâçlar, yatak ve yemek takımları ve ahırlar vardır. Her yolcu derecesine göre misafir edilir. Sultan yani Baybars, oradan geçerken kervansarayda misafir kaldı. Buna ait büyük vakıflar vardır ki, bunlar civarında ve başka beldeler de bulunur. Hanın gelir ve masraflarına ve vakıf gelirlerine bakmak için orada daireler (devavin), memurlar ve katipler mevcuttur. Tatarlar bunun gelirine dokunmadıkları için eskisi gibi işlemeye devam etti.”24 Kaynakların hiçbir kervansaray hakkında vermediği bu dikkate şayan malûmat, vakfiyenin ehemmiyet ve tafsilatına rağmen oradaki bazı eksiklikleri ikmal edecek bir mahiyettedir.

1247 yılında tanzim edilen vakfiye, kervansarayın vakıfları ve masrafları ile onlara ait memur ve müstahdemlerin işlerini idare ve kontrol etmek için mütevelli, müşrif (müfettiş) ve nazır’dan müteşekkil bir heyet tayin etmiştir. Bu münasebetle el-Omari ve Kalkaşandi tarafından zikredildiği halde vakfıyede kaydedilmeyen bazı vazifeler ve müstahdemler bu heyetin salahiyetine bırakılmış demektir. Vakfın kendisinden sonra kardeşleri ve onların çocuklarına tahsis ettiği tevliyet için vakıf gelirinin altıda biri ayrılmıştır. Müşrife yılda 500 dirhem yani harpten önceki Türk parasıyla takriben 1000 lira ve 50 mudd yani takriben 160 kile (bir kile otuz kilo hesabıyla) buğday maaş tayin edilmektedir.25 Nazır’ın maaşı da yıllık 360 dirhem ile 24 mudd buğdaydı. Kervansarayda yolcuların namaz kılması için yapılan mescide bir imam ve müezzin tayin edilip bunlardan birincisine yılda 200 ve ikincisine 150 dirhem para yirmi dörder mudd buğday maaş verilmektedir:Vakfıye kervansarayda bir muzîf, bir de hancı hânî gibi vazifeleri birbirine yakın gözüken iki memur tayin etmektedir ki, birincisinin yıllık maaşı 200, ikincisinin 150 dirhem para ve

yirmi dörder mudd buğday olduğuna göre, muzîfi’nin mevkii daha üstün olmak icap eder. Filhakika mevki isimlerine nazaran da bunu tayin etmek mümkündür. Bundan dolayı herhalde birincisi, kervansarayın bir nevi içişleri müdürüdür. Gelen yolcuları kabul eden, onların yemek, yatmak ve diğer işlerini idare eden odur. Hancı da hayvanların hizmetine, ahır işlerine bakmaktadır. Vakfıyenin arkasındaki 646 tarihli zeylinde hancının maaşına 50 dirhem daha ilave edilerek 200 dirheme çıkarılmıştır ki, bu aradaki mevki farkı hakkındaki mütalaamıza aykırı değildir. Kervansarayın bir de havayiç memuru (emir havayici) vardır ki, bunun vazifesi şüphesiz hanın erzak ve levazım (ambar) işlerie bakmaktır. Bunun yıllığı, 200 dirhem para ve yirmi dört mudd buğdaydır. Hana gelen hayvanların hastalarına bakmak için orada daimi bir baytar bulundurulmakta ve yılda kendisine 100 dirhem para, 24 mudd buğday verilmektedir. Hanın ve vakıflarının işlerine bakmak için de atlı bir kimse (emir) mevcuttur ki, buna 100 dirhem para, 24 mudd buğday tahsis ediliyor.

Kervansarayda, gelen yolculara parasız yemek pişiren ve dağıtan bir aşhane mevcuttur. Burada yemek pişiren mahir bir aşçıya yılda 200 dirhem para ve 24 mudd buğday maaş tayin ediliyor. Kervansaraya gelen Müslüman-kafir, hür-köle her yolcuya müsavi olarak günde, her okka yüz dirhem itibarıyla üç okka (yani bir kilogram) ekmek, 250 gram pişmiş et ve bir çanak da yemek verileceği şart koşuluyor.26 Bundan başka bu devrin birçok imaret ve zaviyebine ait vakfıyelerinde gördüğümüz gibi her cuma akşamı bal helvası yapılarak müsavi bir surette bütün yolculara dağıtılması kaydedilmektedir.

Aşhanenin ne kadar yolcuya yemek verebileceği malum değilse de herhalde hanın istiap edebileceği yolcu nispetinde olduğu muhakkaktır. Nitekim mutbak için, vakfiyede, satın alınacağı bildirilen takımlar burada bize bir fikir verebilir. Bu kayda göre, Kervansaraya elli büyük kase çanak,

yirmi bakır tabak, yüz büyük odun çanak, elli tahta tabak ve yine bakırdan mamül on büyük, beş orta, beş küçük tencere, iki büyük kazan, iki büyük leğen vesair mutbak takımları alınacaktır. Bununla beraber bu mutbak takımlarının bütün mevcudu gösterdiğine hükmedilemez. Yolcuların ihtiyaçları yanında onların hayvanları için lazım olan arpa ve saman da vakfiyede tayin edilmiştir.

Vakfiye, Kervansaray içinde bir hamamın bulunduğundan bahsetmiyor. Yalnız zeylinde, köydeki hamamını vakfedip kervansaraya gelen yolcuların, köy halkı ve başka yabancıların burada yıkanacaklarını zikrediyor. Bununla beraber diğer emsali gibi bunun içinde de bir hamamın bulunması icabeder. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz, el-Omari ve Kalkaşandi bundan bahsettiği gibi bugünkü vaziyette de harabesi gözükmektedir.27 Bu, sair hususlarda olduğu gibi vakfiyenin bütün teşkilatı ve memuriyetleri zikretmediği ve bu türlü işleri üç kişilik idare heyetine bıraktığı tarzında izah edilmek icabeder. Köydeki hamamın vakfedilmesi de kervansaraydaki hamamın kifayetsizliği ile alakalı olsa gerek. Vakfiyede köydeki hamamcıya 120 dirhem para ve yirmidört mudd buğday yıllık veriliyor. Bundan başka ker

vansarayın bir ayakkabıcısı vardır; hana gelen yolcuların ayakkabılarını tamir eder veya ayakkabısı olmayan fakirlere verilecek yeni ayakkabılar hazırlar. Buna yılda 100 dirhem para ve 24 dirhem mudd buğday tahsis edilmiştir. Buna ait malzeme için her yıl ihtiyaç nispetinde deri ve sahtiyan ve hayvanların nallanması için gerektiği kadar çivi ve nal alınmasını üç kişilik heyetin takdirine bırakmaktadır.

Vakfiye, kervansarayda hasta olan bütün fakirlerin oradaki ilâç ve meşrubatla sıhhat buluncaya kadar tedavi edilmesini şart kılmaktadır ki, bu kayıt el-Omari ve Kalkaşandi’nin handa bir hastane (bimaristan) bulunduğu hakkındaki haberini teyit etmekte ve her iki kaynak bu hususta birbirini ikmal etmektedir. Bununla beraber baytar ve maaşı vakfiyede zikredildiği

halde bir tabip veya hastabakıcının bulunduğuna dair bir işaret yoktur. Öyle anlaşılıyor ki, orada daimi bir tabip bulundurmak müşkülatı dolayısıyla, herhalde hastaların vaziyetine göre, eğer hastalık hafif ise bir hastabakıcının nezaretinde basit bir tedavi ile iktifa ediliyor ve eğer hastalık ağır ise Kayseri ve Sivas gibi yakın büyük merkezlerden tabip getiriliyordu. Nitekim Kütahya'da bulunan Germiyanoğlu Yakup Bey'in imaretine ait vakfiye kitabesinde, imarette hasta olana hekim getirileceği, ilâç verileceği ve bunların ücretinin vakıftan ödeneceği zikrediliyor ki, bizim vakfiyenin bu kaydını bu tarzda izah etmek için ehemmiyetlidir.28 Herhalde bu hususta daha vazıh bilgilere sahip olabilmemiz için diğer büyük Selçuk kervansaraylarının vakfiyelerini elde etmemiz gerekiyor. Diğer taraftan fakir hastalar öldüğü taktirde tekfin masraflarının da vakıf gelirinden ödeneceği şart kılınıyor. Türkistan'da kervansaraylar gelen yolcuların alakalarına göre kütüphane ve satranç takımları da bulunuyordu. Türkiye'deki emsallerinde de olacağını sanıyoruz.29

Bundan sonra hanın ve mescidin aydınlanması için gerektiği kadar yağ (zeyt) ve mum ayrıca ısınması için odunun alınacağını üç kişilik heyetin takdirine bırakmıştır. Vakıf Karatay, evkaf gelirinin arttığı taktirde, maaşların (câmekiyyât) arttırılması ve kervansaray için yeni gelir kaynağı olacak mülk ve akarın satın alınmasını şart kılmaktadır ki, bu cihetler, neşrettiğimiz vakfiyede izah edilmiştir. Görülüyor ki, bu tafsilata rağmen, vakfiye, oradaki diğer birtakım vazife ve tesisleri zikretmemiştir. Bu arada el-Omari ve Kalkaşandi'nin burada vakıfların gelirini, kervansarayın masraflarını hesap ve idare eden divan (büro) ve orada çalışan memurlarla dükkânlara dair çok mühim kayıtlara hiç temas etmemiştir. Bunun gibi memur ve müstahdemlerin oturdukları evlerin onlara kira ile mi, kirasız mı verildikleri kaydedilmiştir, iki emsali müesseselerde meccanî olduğuna dair malûmatımız mevcuttur. Diğer taraftan kervansarayda sarf edilen ekmeğin

nasıl tedarik edildiğinden bahsedilmiyor. Muhakkak ki, orada vakfa ait bir fırın mevcuttur. Meselâ, 765 tarihli Ali Paşa zaviyesinin ihtiyaçları için orada bir vakıf fırını vardır.30 Bundan başka yolcuların hamam yapmaları ve yıkanmaları için lazım gelen sabun da zikredilebilir ki, Niksar'da 723 tarihli Ahi Pehlivan zaviyesi hamamı için on ritl sabun tahsis edilmiştir.31 Bu, kısmen de vakfiyenin kervansarayın ilk zamanlarına ait olması ve zamanla kadrosunun genişlemiş bulunmasıyla ilgili olabilir. Herhalde Mısır müellifinin buradan geçtiği zamanda (1277, yani vakfiyeden otuz yıl sonra) yolun ehemmiyeti nispetinde vakıf gelirinin ve binaenaleyh tesis ve masrafların da artmış olması icap eder ki, bunun vakfiyenin bir-iki yıl sonra zeyli bile göstermektedir.

VI.

Moğollar zamanında Küçük Ermenistan vasıtasıyla yapılan geniş ticari mübadelelerde bu yolun biraz daha ehemmiyet kazanması dolayısıyla kervansarayın da rolünü arttırmış olduğu şüphesizdir. Bu zamanda bu yoldan geçen meşhur İtalyan seyyahı Pegolotti'nin Göksün ile Sivas arasında (şüphesiz Kayseri'ye uğramaksızın) bahsettiği iki kervansaraydan (Gavazara) biri Karatay, diğeri de Keykubad kervansarayı olmak icap eder.32 Tabiatıyla bütün diğer kervansaraylara nispetle vesika bakımından çok daha iyi bir vaziyette bulunmasına rağmen eldeki malûmat, Karatay kervansarayının bütün faaliyetî tarihini meydana koymaktan çok uzaktır.33

Şimdiye kadar ilim alemince meçhul kalmış olan bu tarihi malûmat dahi, bize Selçuk kervansaraylarının ne muazzam bir teşkilata sahip olduğunun, memleketin iktisadi ve ticari durumunun nasıl bir seviyeye eriştiğini göstermek için bir fikir vermeye kafidir. Bu bize, Selçuk tarihi hakkında henüz başlamamış sayılan çalışmaların ne kadar ümit verici neticeler doğuracağına da bir işaret sayılabilir.

Bu kervansaraya ait masrafları karşılamak için ona yapılmış olan vakıflar da dikkate şayandır. Kervansaraya, o civarda bulunan üç köy vakfedilmiştir ki, bunlardan biri, hanın arazisi içinde bulunduğu Sarahor köyüdür. Bu köy, sahibine veya kervansaraya nispetle bilâhare Karatay (Karadayı) adını almıştır. Bundan başka, biri Kayseri'de, öteki Behramşah Karahisarı'nda olmak üzere, iki han da kervansarayın mevkufları arasında idi. Diğer taraftan Kayseri şehrinde kira getiren on ev, şehir civarında 36 parça arazi, iki çayır ve Kayseri civarında Selçuk ordularının geçit ve bayram merasim ve eğlencelerinin yapıldığı ovada kâin, Meşhet kasabasındaki dört ev, bir fırın, 19 tarla, kervansarayın bulunduğu Karatay köyünde kira getiren 15 dükkân ve sayısı bildirilmeyen birtakım evler de bu vakıflara dahil idi. Vakfıye gelirin artmasıyla yeni emlak ve akarın satın alınarak bu vakıflara ilâve edileceğini söylemesi, zamanla vakıfların çoğaldığını tahmine imkân vermekte ise de, bu hususta fazla bir şey bilmiyoruz. Yalnız vakfiyenin zeylinde bu şartın tahakkuk ettiğine dair kayıtlar mevcuttur.

Bu malûmat bir kervansarayın ne kadar bir geliri istihlak ettiğini ve bütün Selçuk kervansaraylarında memleketin umumi servetinden ne büyük bir yekûnun yolcular hesabına kullanıldığını gösterir. Burada, yolcuların büyük bir kısmının yabancı olması dolayısıyla, bu istihlakin memleketin umumi menfaati bakımındn bir zarar teşkil edip etmeyeceği hatıra gelebilir. Fakat şurasını unutmamak icap eder ki, Selçuk Devri'nde iç ve dış ticarette gördüğümüz büyük faaliyetler, bu kervansaraylar olmaksızın bu derecede inkişaf edemezdi. Bu ticaretin doğrudan doğruya veya dolayısıyla yarattığı iktisadi imkânların büyüklüğü gözönüne getirilecek olursa kervansarayların memleketin umumi menfaati bakımından oynadıkları rol daha kolay anlaşılır ve o zaman için bunun zaruri bir iktisadi tedbir olduğu da meydana çıkar. Yalnız şu kadarını gözönüne getirmekle iktifa edelim ki, Türkiye'nin

hakiki inhitatı bu yolların milletlerarası ehemmiyetten düşmesiyle başlar. Bu da Doğu-Batı ticaretinin Akdeniz'den okyanuslara intikali, Türkiye'yi çeviren İslâm memleketlerinin siyasi ve medeni gerilemeleri ile, XV. asırda başlar. Nitekim XVI. asırda yalnız milletlerarası ticaret bakımından değil, Osmanlı İmparatorluğunun kurulmasının yollar üzerinde husule getirdiği neticeler dolayısıyla da, bu yol tamamıyla ticari ehemmiyetini kaybettiği için bu asra ait Osmanlı tahrir defterinde kervansaray basit bir zaviye olarak mevcut bulunmaktadır. Köyün nüfusu 800 kişiye indi; halbuki bugünkü nüfuk 485'tir. XIII-XIV. asra nazaran bir inhitat manzarası arz eden Anadolu'nun XVI. asırda bugünkünden daha kesif olduğunu ileri sürmemizi mümkün kılacak diğer misaller de mevcuttur.

Kervanların geçtiği kasabalar gibi konakladığı kervansarayların civarı da, küçük bir ticaret merkezi haline gelirdi. XIII. asırda, Suriye, Irak, Şarki Anadolu ve Ermenistan'dan Kayseri, Sivas istikametinde ilerleyen yolların kavşağında bulunan Karatay kervansarayı civarı da böyle bir merkez idi. Kervansarayın inşasından sekiz sene sonra orada on beş dükkân ve kira getiren evlerin bulunması, bu ticari faaliyet hakkında bize bir fikir verebilir. Bratianu'nun sırf kervansarayın bulunmasına dayanarak burasını bu asırda büyük bir ticaret merkezi diye vasıflandırması, biraz mübalağlı olmakla beraber, yerinde bir tahmindir.34 Tokat ve Zile arasında, Sivas'tan Karadeniz limanlarına giden büyük yol üzerinde bulunan Pazar hanı ile Azine Pazar hanı gibi hanların isimleriyle buralarda birtakım pazarların (panayır) ve bunun neticesi olarak da bazı kasabaların meydana geldiği muhakkak olarak kabul edilebilir. Evliya Çelebi, Azine pazarının kaza olduğunu ve orada mamur bir han bulunduğunu söyler (III, s. 327). Yine onun Sivas'ın bir menzil şimalinde Sivas Yenişehri hakkında verdiği malûmat, yukarıda kaydettiğimiz yeni hanın yerinde vücut bulması dolayısıyla zikre şayandır. Bin haneli güzel bir Müslüman şehri olduğunu,

bir camii, iki mescidi, bir hamamı, bir mekteb-i sibyanı ve taştan muazzam bir hanı bulunduğunu, kervansarayın yüz tavla at aldığını, hanın önünde yolun her iki tarafında elli dükkân mevcut olduğunu, Sivas'la Tokat arasında bir menzil olduğundan günden güne büyüdüğünü, çarşı ve hanın iki başında kale kapısı gibi büyük kapıları bulunduğunu zikrettikten sonra, eskiden korkulu ve derbent yer olması dolayısıyla hâlâ burada oturan halkın örfî vergilerden muaf olduğunu söyler (III, s. 236). Konya-Kayseri arasında çok daha faal bir yol üzerinde bulunan kervansarayların da, aynı çeşit ticari faaliyetleri ve netice olarak, bazı kasabaları meydana getirdiği kabul edilirse de maalesef kaynakların yokluğu sarih bir şey söylemeye manidir. Yalnız Sadetin Köpek (Zazatın) kervansarayı civarında bazı köşklerin mevcudiyetini biliyoruz ki, bu yukarıdaki tahminimizi teyit eder bir kayıttır.35

VII.

Selçuk kervansaraylarının tarihi mahiyeti hakkında verdiğimiz bu malûmatı ikmal edebilmek için, bunların menşeileri meselesine kısaca temas etmek faydalıdır. Şüphesiz bunlar daha evvel İslâm dünyasında kurulan ribâtlar'ın bir devamından başka birşey değildir. Bundan dolayı Selçuk Devri'ne ait kronik, kitabe ve vakfiye gibi kaynaklarda bunlara kervansaray, han kelimeleriyle müteradif olarak ribât da denilmektedir. Ribâtlar, umumiyetle İslâm dünyasının hudutlarında, askeri gayeler için, yapılmış müstahkem yerlerdir. İslâm memleketlerinin her tarafından gönüllü askerler, gaziler cihad yani İslâmiyet uğrunda muharebe yapmak için hudutlardaki bu müstahkem yerlerde barınırlar. İçlerinde yatacak, yiyecek yerleri, anbarlar, mescit ve hamamlar, hayvan ahırları bulunan bu ribâtlar hudutlarda bir müdafaa sistemi halinde devam ederlerdi. Bundan dolayı müstahkem surlarla, surlar üzerinde kulelerle teçhiz edilirlerdi. Düşmanı tarassut eden kulelerinde ateş ile verilen işaretler sayesinde, uzak

hudut boyları arasında süratle haberleşmek mümkün olur ve düşmanın vaziyetine karşı alınacak tedbirler bildirilirdi. Bu ribâtlar, vaziyete göre devletin veya malını cihat uğruna tahsis eden zenginlerin büyük vakıflarıyla beslenirdi. Arap coğrafyacıları, yalnız Maveraünnehir'de 10.000 ribât bulunduğunu söylerler.36

İslâm hudutları daha ileri ülkelere gittikleri zaman tabiatıyla bu ribâtlar, askeri mahiyetini kaybederek vakıfları ve eski teşkilatıyla yolculara mahsus bir kervansaray halini alırlardı ki, kervansarayların ribât adını alması bununla ilgilidir. Mamafih İstahrî, daha X. asırda Türkistan'da yolculara ve hayvanlarına meccanen bakan ri

bâtların mevcut olduğunu söylüyor. Ona göre Maveraünnehir halkı kadar misafirperver ve dindar halk yoktur. Misafirleri kabul etmek için İbn Batûtâ'nın Anadolu'daki Ahiler hakkında dediği gibi, birbirleriyle münazaa bile ettiklerini, başka İslâm ülkelerinde zenginlerin çoğu malını zevklerine, mezmum işlere sarf ettiği halde, buradaki servet sahiplerinin mallarını hayır ve cihat uğrunda harcadıklarını, yolları imar ve tenha yollarda ribâtlar vücuda getirdiklerini, hiçbir belde, bir köy, yol giden bir çöl veya yolcuların konakladığı bir yer yoktur ki, orada bir ribât yapmamış olduklarını, bunların ekserisinde yolcuların meccanen yeyip yattıklarını, hayvanlarını yemlediklerini söyler. Hatta o, Semerkant mıntıkasında bulunan bir menzile çok defa birden yüz, iki yüz yolcu hayvanlarıyla birlikte konup meccanen yeyip yattıklarını, sahibinin bundan üzülmek değil memnun olduğunu, burasının yüz yıldan fazla kapısının kapanmadığını hayretle zikreder.37 Makdisî de, Türkistan'daki ribâtlardan bahsederken, Espicap'ta 2700 ribât bulunduğunu, şehirdeki Karatekin ribâtının vakıflarından aylık gelirinin yedi bir dirhem olduğunu, bunun fakirlerin ekmek ve yemek parasına sarf edildiğini yazar.38 Görülüyor ki, bütün hayır işlerinde olduğu gibi, askeri gayeler dışında, yolcuların meccanen yemek ve yatmaları için

kervansaray (ribât) inşası an'anesi İslâm aleminde en fazla Türkistan'da inkişaf etmiş idi. Selçuklular, birçok an'anelerle birlikte bu kervansaray an'anesini de Türkistan'dan getirmişler ve İslâm aleminde, her sahada olduğu gibi bu hususta da, takip ettikleri devletçilik zihniyetiyle, imparatorluklarının her tarafına yaymayı devletin menfaati icabı saymışlardır ki, Osmanlı İmparatorluğunun şayanı dikkat bir maharetle tatbik ettiği devletçilik Selçuklularla başlayan bir hareketin gelişmesinden başka bir şey değildir. Bu, İslâm tarihinde Selçuk istilasının, üzerinde durulması gereken, ehemmiyetli neticelerinden biridir. Yukarıda Türkiye Selçuklularının bahsettiğimiz iktisadi ve ticari siyasetleri ve bu arada kervansaray inşa etmeleri keyfiyeti de bunun bir tezahürüdür. Nizamülmülk kervansaray inşa edilmesini, kariz yapmak, kanal açmak, köprü kurmak, köyleri imar, şehir ve kaleler inşa etmek, talebeler için medrese vücuda getirmek gibi işlerle birlikte, Selçuk padişahlarının vazifeleri arasında sayar.39 Filhakika bu keyfiyet, bize kadar kalan eserlerle müşahede edilebileceği gibi İslâm müelliflerinin müttefikan rivayetleriyle de meydana çıkmaktadır.40 Bundan dolayı kervansaray an'anesinin Yakın Şark'ta inkişafı, Selçukluların ve ondan doğan Türk devletlerinin eseridir. Fakat bu husustaki faaliyetlerin en çok inkişaf ettiği saha, Selçuk Türkiyesi'dir. Bu, yukarıda belittiğimiz gibi, memleketin coğrafî ve ticari mevkiile ilgili olduğu gibi, Türkistan ve Türkiye münasebetleriyle, dolayısıyla etnik durumda yani Türk geleneğini en iyi yaşatacak şartları haiz olmak ile de alakalı olmalıdır. Yine Nizamülmülk diyor ki, padişah ordusuyla hareket ettiği zaman konak yerlerinde halka zahmet edilmemesi için bu gibi yerler padişahın hasları haline konmalı ve bu gibi yerlerde yapılan ribâtlar (kervansaray) civarı ordunun konak yeri olmalıdır.41 Bu, Selçuk kervansaraylarının askeri ehemmiyet ve gayelerini de meydana koymak bakımından şayanı dikkattir. Filhakika Karatay kervansarayı.

Selçuk ordularının doğu ve batı hareketlerinde konakladığı bir yer olduğu gibi Memlüklar Sultanı Baybars da Anadolu'ya gelirken ordusu ile burada misafir olmuştur. Yukarıda Aksaray civarında bulunan Alaaddin kervansarayından, orada vuku bulan muharebeden bahsetmiştik ki, bu da onun ordu için bir konak olmasıyla izah edilmek icabeder. Moğol Kumandanı Baycu'nun Eyyuphisan civarında bulunan Kılıçarslan ribâtında (yanında) kışladığı, Kongurtay'ın aynı havalideki Pervane ribâtı etrafında karargah kurduğu hakkındaki kayıtlar, kervansarayların ordunun emniyeti ve ihtiyaçlarını sağlaması bakımından gördükleri hizmetlerle ilgilidir.42 İbn Bibi'nin kervansaraylar hakkında verdiği kayıtların da, hemen hep askerî hareket ve seferler dolayısıyla meydana çıkması manalıdır. Esasen yukarıda Karamanlıların ve İrincin'in mücadeleleri dolayısıyla Keykubad kervansarayı hakkında verdiğimiz malûmat, bu ehemmiyeti daha açık olarak ifade etmektedir. Kervansarayların müdafaa vaziyetleri hakkında verdiğimiz malûmat, askerî ehemmiyetleri ve bu emmiyetleri ve bu maksat uğrunda kullanılmış olacaklarını meydana kor. Hususuyla hudutlara yakın olan kervansarayların muharebe zamanlarında, eski hudut ribâtları vazifesini gördüğü muhakkaktır. İbn Bibi, I. İzzeddin Keykavus'un Eyyubilerle yapılan muharebesinden bahsederken esir olan Selçuk askerlerinin hanlara hapsedildiğini, II. Keykavus'un Kılıçarslan'ın askerlerini Alaaddin kervansarayında tevkif ettiğini bildirmekle beraber bu askerî ehemmiyetleri bakımından pek de bir şey ifade etmez.43 Müdafaa tertibatları dolayısıyla korkulu geçit yerlerinde kervansaray inşa ediliyordu. Osmanlı İmparatorluğu da bu yoldaki faaliyetlere geniş bir nispette devam etmiştir. Fahrettin Mübarekşah yollar, köprüler ve korkulu geçit yerlerinde kervansaray (ribât) inşa edilmesini padişahların vazifeleri arasında zikreder.44

Yukarıda Sivas'ın şimalinde bir menzil uzaklıkta bulunan Yeni han hakkında Evliya Çelebi'den naklettiğimiz malûmat Yeni hanın hem Sivas'tan bir menzillik mesafede bulunması hem de korkulu bir derbent olması dolayısıyla bir kervansarayın kurulması için zaruri olan şartları haiz bir yerde vücut bulduğunu göstermektedir.

Ticarî bakımdan ehemmiyetsiz olan küçük yollarda da, hayırseverler tarafından kurulan ve devletin himaye ve teşviklerine mazhar olan zaviye, hanekâh ve imaretler ticarî faaliyetleri hedef tutan hayır müesseseleri olmamakla beraber, yolcuları barındırmaları, kervansarayların vazifelerine bir yardımcı olmaları dolayısıyla burada zikredilebilir.45

Selçuk kervansarayları, Osmanlı devrinde, bir taraftan Anadolu'da milletlerarası ticarî faaliyetlerin durması, öte yandan imparatorluk yollarının Selçuk Türkiye'si yollarına mutabık olmaması, bunların ehemmiyetini düşürmüş, birçoğunu az işleyen yollar üzerinde birer zaviye haline getirmişti. Meselâ, Osmanlı İmparatorluğu'nu, Suriye ve Irak'a bağlayan yol, Konya-Adana istikametini takip etmiş, Antalya'dan Sivas'a veya Elbistan'dan Kayseri ve Sivas'a giden yol ancak bu üç vilayeti bağlayan tali bir yol mahiyetini almıştı. Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu, ihtiyaç nispetinde yollar üzerinde Selçuklular gibi kervansaray inşasına devam etmiştir. Böyle olduğu halde Selçukluların hüküm sürdükleri sahalarda yolların değişmiş olmasına rağmen, bu türlü bir inşaat gözükmez. Fakat imparatorluğun, yalnız hac yolu olması dolayısıyla dinî değil, askerî ve siyasî ehemmiyeti bakımından da mühim olan İstanbul'dan Suriye'ye giden yol üzerinde, Suriye dahilinde, kervansaraylar bina ettiği gözönüne getirilecek olursa, İstanbul-Suriye arasında, Anadolu'dan geçtiği yerlerde, kervansaray yapıp yapmadığı araştırılmaya muhtaç bir mevzu olarak kalıyor. Suriye'de yapılan bu kervansaraylardan birinin vakfiyesine dayanarak Netâyicü'l-vukuat'ın verdiği malûmat bizim

Selçuk kervansarayları hakkında verdiğimiz malûmatı ikmal etmek ve bunların teşkilat ve mahiyetlerini daha iyi belirtebilmek maksadıyla burada zikredilmek icabeder. III. Ahmed zamanında Enişte Hasan Paşa'nın yaptırdığı Kara Mugurt kervansarayının vakfiyesine göre, burası hacca ve bütün Arabistan taraflarına giden yolun bir geçidi iken zamanla köyleri yıkılmış, arazi boş kalmış ve bu havali hırsız ve eşkiya yatağı haline gelmiş olduğundan, Hasan Paşa, halkın refah ve asayişini, yolun emniyetini temin etmek maksadıyla bu yeri yedi bin beş yüz kuruşa satın alarak vakfetmiştir.

Vakıf, orada bir kale, içinde bir cami, iki hamam ve doksan ocaklı bir han, bir mektep, bir imaret, otuz dükkân ve burada vakıf işlerine ve şartlarını ifaya memur mütevelli, katip, vaiz, kayyim, müezzinler ve kale muhafızı olan neferler için evler inşa etmişti. Gelip geçen yolcuları korumak için günde on beş akçe ulufe ile yirmi altı nefer süvari, otuz akçe gündelik ile bir süvari ağası, yirmi akçe ile kethüda, on yedi akçe ile bir alemdar, on altı akçe ile bir çavuş ve kale muhafızı için onar akçe gündelik ile on beş nefer Piyade, on beş akçe ile bir dizdar, on ikişer akçe ile dört kapıcı tayin edildiği gibi, cami, mektep ve imaret memur ve müstahdemlerine de muayyen yevmiyeler tahsis edilmiştir. Bundan başka kervansarayda çalışan bütün insanlara orada pişen yemeklerden verileceği vakfiyede yazılıdır. Kervansarayda yolculara yemek veren imaret için de yılda yüz seksen beş kile pirinç, dört yüz kırk okka sade yağ, üç bin iki yüz okka koyun eti, üç yüz okka bal ve buna mümasil diğer maddeler tayin etmiştir.46 Bu, kervansarayların imar, iskan ve emniyeti temin bakımından ne büyük bir rol oynadıklarına, kervansarayların nasıl mamureler yarattıklarına güzel bir misaldir.

Sokullu Mehmed Paşa'nın Lüleburgaz'daki kervansarayı hakkında Evliya Çelebi'nin verdiği malûmat bu müesseselerde cari olan usul ve adetleri göstermek bakımından dikkate değer: "Bir bab-ı-azim içre kal'a

misal karşu karşuya 150 ocak han-i kebirdir. Haremli, develekli, ahırlı olup sadece ahuru üç binden ziyade hayvan alır. Kapuda daima dîdebanları nigehbanlık ederler. Ba'del'aşâ kapuda mehterhâne çalınup kapu sedd olunur. Dîdebanlar vakıftan kandiller yakup dibinde yatarlar. Eğer nisfülleylede taşradan müsafir gelirse kapuyu açup içeri alırlar; mâhazer taâm getirirler. Amma cihân yıkılsa içeriden taşra bir âdem bırakmazlar; şart-ı vâkıf böyledir. Ta cümle müsafirin kalktıkta yine mehterhâne döğülüp herkes malından haberdar olur. Hancılar, dellârlar gibi: 'Ey ümmet-i Muhammed! Malınız, canınız, atınız, donunuz tamam mıdır' diye rica edüp nidâ ederler.

Mûsafirin cümlesi 'Tamamdır; Hak, sâhib-i hayrata rahmet eyleye' dediklerinde, bevvâplar vakt'i şâfiî iki dervâzeleri güşâde idüp yine kapu dibinde 'gafil gitmen, bisat gaip etmen, her kesi refik etmen, yürün Allah âsân getire' deyü dua ve nasihat ederler. Herkes bir cânibe revân olur. Bu hanın garbında vüzera ve vükelâ, âyan ve kibar içün haremli, divan hâneli, yüz elli hücreli, hamamlı, kilerli, matbahlı bir sârây-ı azîm vardır ki, medhinde lisan kasırdır".47 Sultan Süleyman namına yazılan kanunnamede kervansaraylar hakkında konulan hükümler Evliya Çelebi'nin ifadesini teyit etmektedir.

"Kervansaraycılar emin ve mutemed kimseler olup her sabah kervansaray halkına icazet vermeden kervansarayda konan halktan istifsar edüp kimsenin rızkı sırkat ve nehb olmadığı malum ve muhakkak olduktan sonra kârbânsaray kapısın açıvere. Ve Kârbânsaraycı bu manâyı eyidüp düstür vermiş olup sonra kârbânsaray halkından kimsene rızkın ve esbabın uğrılandı dise mesmû olmaya. Ve eğer kârbânsaraycı ol manâyı eyitmeden halka düstur vermiş olup ol gice kârbânsarayda konan halkın nesnesi uğrılanmış olup ki, muhakkak ola, kârbânsaraycıdan çun gadr oldu uğrılanan esbabın kıymetini kârbânsaraycıya tazmin ettüreler".48

VIII.

Yollardaki kervansaraylara mukabil şehir ve kasabalardaki hanlar da tüccar ve yolculara mahsus olmakla beraber, bunların tamamıyla ticarî mahiyette ve ücretli müesseseler olduğunu burada belirtmek lazımdır. Elimizdeki bütün vakfiyeler bunu teyit etmektedir. Bundan dolayı bunlara asla ribât (nâdir olarak kervansaray) denilmeyip, sadece han denilmiştir. Şehirlerde ticari ehemmiyetleri nispetinde hanlar vardır. İbn Sa'îd, ana şehirlerden ve büyük merkezlerinden biri olarak vasıflandırdığı, Sivas yolunda (Kayseri-Sivas arası), yolculara mahsus olmak üzere, yirmi dört han bulunduğunu söyler.49 Orta Çağ'da Sivas'ın 120.000 nüfusu olduğunu50 bir Bizans tarihçisi söyler ki, bu şehir bütün şark-garp, şimal ve cenup yolları üzerinde büyük bir ticarî merkez idi. Ticarî maksat gütmeyen ilim ve tasavvuf adamları, dervişler ve fakirler için, her şehirden olduğu gibi, Sivas'ta da birtakım zaviyelerin bulunduğunu ve bu türlü misafirlerin hanlarda kalmadıklarını biliyoruz, Eflaki, Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled'in Konya'ya ilk gelişinde I. Alaaddin Keykubad tarafından davet edilmesi üzerine Bahaeddin'in ona "İmamların ineceği yer medrese, şeyhlerin hânekâh, beylerin saray, tüccarların han, rindlerin zaviye, gariplerin mastaba" olduğunu söyleyerek onun Altun-aba medresesine indiğini yazarken zamanın bu türlü müessese ve bunların gayelerini belirtmiş olur.51 Bu husus, diğer kaynaklarda ve bunlardan kalan vakfiyelerde tasrih edilmiştir. Şehirlerdeki hanlar yollardaki kervansaraylara benzer bir teşkilata malik idi. Meselâ, I. Keykavus'un Sivas'ta yaptırdığı Dârü'ş-şifâ'nın vakfiyesinde (618 tarihli) orada bulunan Emir Ahur İmadeddin Ayaz'a ait bir fondukta (han) bir mescid'in bulunduğu kaydedilmiştir. Nitekim ticaret maksadıyla şehirde bulunan yabancı tüccarlar arasında bir de Ceneviz kolonisi mevcuttu ki, bunların uzun zaman

kiralayıp oturdukları Kemaleddin fondukunda da bir kilise bulunuyordu.52 Kırşehir'de Caca oğlu vakfiyesi yalnız vakfın orada on bir hanından bahseder ki, bunların birinde bulunan mescidin imamını ve onun maaşını kaydeder. Müntecibü'd-din'in eserinde Belh'te bulunan Ribât-i

Risman-furûşan'da bir medrese ve bir kütüphane bulunduğuna dair bir kayıt mevcuttur ki, bu müesseselerin teşkilatı bakımından dikkate şayandır.53 Evliya Çelebi Sivas'taki hanların sayısını on sekiz olarak verir.54 Fakat şehirlerde bulunan bu gibi hanlar, yalnız tüccar yolculara mahsus olmayıp bizzat tüccarların da yerleşip alışveriş ettikleri yerlerdir. Sahib Fahreddin Ali'nin Sivas'taki Şahibiyye medresesine ait mühim vakfiyesinde onun orada bulunan bir hanında on dokuz dükkân bulunduğu kayıtlıdır. Türlü kayıtlar bu çeşit hanların tüccarların cinsine ve ihtisasına göre ayrıldığını göstermektedir. Nitekim vakfiyelerde Pamuk hanı, Bezzazlar Hanı, Şekerciler Hanı, Saraçlar Hanı... gibi türlü ticaret veya tacirleri barındıran hanlara rastlıyoruz.

Şehirlerdeki bazı hanların halkın zevk ve eğlence yeri olarak kullanıldığı da gözükmektedir. Meselâ, XIII. asırda Konya'da bulunan Ziyaeddin Han'ı böyle idi.

Rivayete göre, burada çok güzel, hoş sesli, çengi çalan bir kadın vardı. Onu dinlemeye gidenlerin birçoğu kendisine ve sesine aşık olmuşlardı ki, sultanın hazinedarı Şerefeddin de bunlar arasında idi ve nihayet o, beş bin dinar (yani takriben yüz bin lira) mihr vermek suretiyle onunla evlenmişti.55

Ehemmiyetlerini belirtmeye çalıştığımız Selçuk kervansarayları hakkında daha etraflı bilgi edinmek, şüphesiz ancak bundan sonra çıkacağını umduğumuz vakfiye vesair vesikalarla mümkün olabilecektir.

DİPNOTLAR

1 İbn Haldun'un çok güzel ifade ettiği üzere, "Artık Hıristiyan kavimler Akdeniz'de bir tahta parçası bile yüzdüremiyorlardı".

2 Selçuk Devri ticaretinde ait tafsilat yakında neşredeceğimiz "Orta-Çağ'da Türkiye İstisadi Tarihi" adlı eserimizdedir.

3 Bkz. R. Riefstahl, Cenubi-Garbi Anadolu'da Türk Mimarisi, Türk. ter. İstanbul 1941, s. 50.

4 F. Sarre, Reise in Kleinasien, s. 88.

5 Neşredeceğimiz "Selçuk vakfiyeleri" adlı eserimize bkz.

6 İ. H. Uzunçarşılı, Kitabeler II,. s. 50.

7 Selçuk vakfiyeleri'ne bkz.

8 Bu kervansaraylar için İbn Bibi mufassalına s. 230, 234, 591, 593, 611, 613, 621, 623, 626, 692; Aksarayi neşr. Osman Turan, 41, 42, 70, 125, 127, 299, 304, 307; F. Sarre, Reise in Kleinasien, Berlin 1891, s. 71, 83.

9 İbn Bibi, 256; A. Gabriel, Monuments Turcs d'Anatolie, II, p. 114, 167; İ. H. Uzunçarşılı, Kitabeler I, s. 75.

10 Yalnız Selçuk Devri'nin değil, laik mimarimizin en büyük ve medeniyet tarihimizin en kıymetli adidelerinden olan kervansaraylarımızın bugünkünden daha fazla tahribe uğramamaları için ilgili makamların teşebbüse girişmelerinin milli ve medeni bir borç olduğunu hatırlatmak lazımdır.

11 Bugün Kılıçarslan Kervansarayı'nın mevcudiyetine dair ne bir kitabi ve ne de bu isimde bir harabenin mevcut olduğunu bilmiyoruz. Fakat İzzeddin Keykavus ile Rükneddin Kılıçarslan arasındaki mücadeleden bahsederken İbn Bibi (s. 591-593) bunun Aksaray civarında bulunduğunu söyler. İbn Bibi, kervansarayı Kılıçarslan veya Sultan hanı adıyla zikreder ki, eserin hülasasını yapan kardeşi (Houtsma neşri) kervansaraydan yalnız sonuncu adile bahseder. Aksarayi ise daha sarih olarak Kılıçarslan ribatının Aksaray civarında olduğunu, Baycu'nun orada kışladığını söyler (s. 42). İbn

Bibi muhtasarı sahibinin bu devir tarihini ve bu yolu iyi bilmesi dolayısıyla bu iki adın, yani sultan hanı ve Kılıçarslan hanı adlarının aynı şeye delalet ettiği şüphesizdir. Halbuki daha sonraları Alaeddin Keykubad tarafından Aksaray'a bir menzil mesafede yaptırılan kervansaraya da Sultan hanı adı verilmiş ve verilmektedir. Böyle olmakla beraber İbn Bîbî ve Aksarayî, bunu Alaeddin'in adını zikrederek tasrih ederler. Öte yandan Anonim Selçuk-nâme ve el-Veled üş-Şefik (s. 297) iki sultan arasında cereyan eden vak'ayı Alâeddin kervansaray yanında meydana gelmiş olarak yazarlar. Hattâ Niğdeli Kadı Ahmet bu muharebede ölen (İbn Bîbî, s. 592) dedesi Celâleddin Hutenî'nin mezarını da Alaeddin kervansarayı civarında söyler, ki bu vaziyette ona mensubiyeti dolayısiyle yanlış malûmat verdiğini sanmak mümkün olamaz. Kaynakların vak'ayı, Kılıçarslan veya Alâeddin kervansarayı civarında göstermeleri, kitâbe ve harâbesinin henüz tespit edilmemiş olmasına rağmen, birincisinin mevcûdiyetinden şüphelenmek tarzında değil, herhalde her iki kervansarayın birbirine yakın bir sahada bulunmasıyla izah etmek icabeder.

12 Müsâmeret-ül-ahbar s. 30; El-Veled üş-Şefik, Fatih kütüphanesi, No. 4519, s. 191, 292, 293; Anonim Selçuk-nâme'de buna dair faydalı kayıtlar vardır.

13 Müsameret-ül-ahbâr, s. 229, 304. İrincin kervansaray muharasında muvaffakıyetsizliğe uğramasını, Aksarayî'nin burçları tamirine atfederek ona tamir masrafına altı bin ilâvesiyle on altı bin dirhem ceza keserek orada ölen Moğolların diyetini tazmin ettirmiştir, ki müellif bunu İrincin'in zulümleri arasında zikreder: "Gariptir ki İslâmiyette, hükümet idaresinde memleket vakıfları nazırı için hiyanet töhmeti harabiyet olduğu halde, İrincin'in hükümetinde imar sebebiyle olmuştur". Bu kervansaray II. Keykâvus ve IV. Kılıçarslan arasında vuku bulan mücâdele esnasında (652) Husameddin Bîcâr ve Feleküddin Halil tarafından böyle bir âkibete daha

uğramış, kapıları yıkılmış, orada bulunan yolcuların bir kısmı öldürülmüş ve malları yağma edilmişti (İbn Bîbî, 613). Bu kapılar III. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında, 677'de, yeniden yapılmıştı, ki bunu ifade eden kitâbesi zamanımıza kadar gelmiştir. (F. Sarre, Reise, s. 36).

14 İbn-ül-Azrak, Târih Meyyafârkîn, s. 189 a. (British Museum).

15 Menâkib-ül-'ârifin, Ankara Umumî Kütüphanesi Yazması (varak 75 a).

16 Selçuk Devri'nin para meseleleri hakkında adı geçen eserimizde malûmat vardır.

17 Kitâbesi 626 (1229)'da yapıldığını göstermektedir (F Sarre, Reise, s. 85, 87).

18 A. Gabriel, hanın yapıldığı zaman ve bânisi hakkında bazı seyyahların ileri sürdüğü yanlış tahminleri tespit ve reddetmekle beraber kime ait olduğunu meydana koyamadığı gibi inşa tarihini de 650 yılına doğru kabûl eder (Mounuments Turcs d'Anatolie, I., p. 93-98), ki yanlıştır. Keykubâd'a ait olması dolayısıyla 634'ten sonra olamaz.

19 Rahala el-Sultan fî'l-yevm el-sâni ve nezele bi-menzileti karîb Hân el-Sultan 'Alâuddin Keykubâd yu'refu bi-kervansaray ve hazâ'el-han bunyetun 'azîmetün min nisbeti Han Karatay ve leha evkafun 'azimetun ve min cumleti mâ vucide kariben minhu ezvâdun kesîretun min el ağnâm, tabeset fîhâ el-'asâkir el-mansûre se'eltü 'anhâ fe-kîle: "İnnehâ vukıfe 'alâ hazâ'l-hân yuzbehu nitâcuhâ bilvârîdîn 'alâ hazâ'l-hân ve hazâ'l-ağnâm min cumletu'l-vukuf (Mesâlik-ül-absr), nşr. F. Taeschner, s. 16; Şubh-ul-a'şâ, XIV, s. 161; Baybars Tarihi, terc. Ş. Yaltkaya, s. 89.

20 Altun-aba vakfiyesi, Belleten XLII (1947), s. 197-235.

21 Er-tokuş vakfiyesi, Belleten XLIII, s. 415-429.

22 Karatay ve vakfiyeleri, Belleten XLV, s. 170.

23 Orta-çağda İslâm şehirleri, iç ve dış olmak üzere, iki kısımdan müteşekkil olup dış kısma zâhir veya rabâz, iç kısma da bâtın veya şehristûn adı verilir.

24 Kalkaşandî, Subh ul-a’şa, XIV, s. 152; el-Omarî, Mesâlik ül-abşâr, s. 10; ‘Aynî, ‘İkd ül-Cümân, XIX, s. 611, Velyüddin Ef. Ktp. No. 2391.

25 Bu zamanda kullanılan ölçüler hakkında “Orta Çağ’da Türkiye İktiSadî Tarihi”nde malûmat vardır.

26 Halbuki yukarıdaki Mısırlı müellif kervansarayda herkesin derecesine göre misâfir edildiğini söylüyor. Vakıf şartına aykırı olan bu keyfiyetin zamanla böyle bir şekil alıp almadığı şüphelidir. Bu belki Mısır ordusu için istisnaî bir hal olduğundan müellifi böyle bir ifadeye sevk etmiştir.

27 Bak. Halil Edhem, TOEm. XXXIII, s. 516.

28 “Ve dahi anda (imârette) kim ki hasta olası olursa ana hekim götüreler, ilâç ettireler ve hekim hakkın vireler ve edviye pahasın vereler ve anda kim ölesi olursa kefen saralar (İ. H. Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, s. 82.

29 İbn ul-Esîr, XII, s. 94.

30 M. Cevdet, Zeyl ala fasl il-ahiyyet il-feteyân, İstanbul 1932, s. 288.

31 Aynı eser, 286.

32 W. Heyd, Histoire du Commerce du Levant, II, p. 113.

33 XVI. asır tahrir defterinde basit bir zâviye haline gelen kervansaraya ait vakıfların mühim bir kısmı Osmanlı İmparatorluğu tarafından timar haline çevrilmiştir ki, bu türlü müdahaleler için daha birçok misaller mevcuttur.

34 Recherches sur le commerce génois dans la Mer Noire au XIII e siécle, Paris 1929, p. 167.

35 Rûz-i diger azm-i Konya numûdend, ahâli-i ber’âdet-i ma’hûd tâ be-kervansaray-i Sa’adeddin Köpek be-köşkhâ-i ârâste pezîre şûdend. (İbn

Bîbî, 593).

36 Ribâtlar hakkında Prof. Fuad Köprülü’nün Vakıflar Dergisi’nde Ribât adlı mühim makalesine bakınız (II, s. 267-288).

37 K. Mesâlik el-memâlik, BGA. I, Leiden 1927, s. 289, 290.

38 Ahsen üt-tekâsım, BGA., III., Leiden 1906, s. 283.

39 Siyâset-nâme, Tahran Halhâli neşri, s. 6.

40 Bunun için misal olarak Râvendî, Rahat uş-Sudûr, (s. 65, 66); Necmeddin Râzi Mirsâd ül-’ibâd (s. 13)’nin parlak cümlelerine bak.

41 Siyâset-nâme, s. 71.

42 Aksârayî, Müsâmeret ül-ahbâr, s. 42, 127.

43 İbn Bîbî, s. 194.

44 Tarih-i Fahreddin Mübarekşâh, nş. D. Ross, s. 17.

45 Orta Çağ Türkiyesinde büyük bir yekûn tutan bu müesseseler hakkında, birçok vakfiyeleri elimizde bulunduğundan, kervansaraylara nazaran daha iyi bir durumdayız. Bunlar hakkında ayrı bir tetkik hazırlıyoruz.

46 Netâyic ‘ül-vukuat, II, s. 105-106. Prof. Fuad Köprülü Suriye’deki Osmanlı kervansarayları hakkında arkeolojik bir araştırma yapan J. Sauvaget’in makalesi dolayısıyla bu tarihî malûmatı vermiştir (Vakıflar Dergisi, II, s. 468).

47 Evliya Çelebi, III, s. 300. 48 TOE neşri, s. 8.

49 İbn Sa’îd, Kitâb bast al-arz, Tetuan 1958, s. 120. Bu kaynaktan bu malûmatı alanlar hanları Sivas’ta bulunduğunu söylemekle hata ederler. Kaynağın meydana çıkması üzerine bu hâtâ düzeltilmiştir (Ebü’l-Fidâ, Géographie, II, p. 139; Şubh ül-a’şa, V, s. 349).

50 Khalkokondyle, I, 47. 51 Menâkib al-’ârifîn, varak 8 a; Cl. Huart, terc. I, p. 22.

52 Bratianu, Commerce genois, p. 163.

53 Medrese-i Atabegî ve ribât Rismân-furûşân ve timâr daşt-’i hazâne-i kütûb derin ribât be-vey baz güzârend, ta hazâne-i kütüb-râ be-hazâr-i eime-i mu’teberân Dîvân birâderî’arz dihend ve tafsîl-i mühezzib-i münahhık hünend ve be-hâzin-i emîn-i sedîd sipârend. ‘Atabet’ ül-ketebe, Mısır Yazması, 35 b, 36 a. Bu kitap hakkınma Muhammed Kazvînî’nin, Bîst-Makale (II, s. 156)si’ne bakınız.

54 Seyahat-nâme, III, s. 253.

55 Eflâkî, Menâkib ül-ârifin, Ankara Umumî Ktp. Yazm. Varak, 89 b; Mevlânâ’nın Mektupları, İstanbul 1936, s. 75.

Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklularında Giyim ve Kuşam / Prof. Dr. Özden Süslü [s.766-784]

Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Giyim ve kuşam herkesin ilgisini çeken toplumsal psikolojik ve ekonomik çok yönlü bir konudur. Dış etkenlerden korunma amacı ile başlayan giyim ve kuşam moda denilen olgunun da yaratılmasına yol açmıştır. Anadolu Selçuklarının Anadolu'ya gelişleri (1071) ile yıkılışları (1308) döneminde yarattıkları sanat eserlerinde tasvirli figürlerin giyim ve kuşamları incelenmiştir. Konu ile ilgili yazılı kaynaklar, tarihçilerimiz tarafından yayımlanmış olduğundan, sanat tarihçisi olarak araştırmamızı tasvirlerin değerlendirmesi olarak düşündük ve konuya açıklık getirmeye çalıştık. Hıristiyan ve ikonografyasından gelen giyim tarzı ile tarikatların giyimleri araştırmamızın dışında bırakılmıştır.

Selçuklu giyim ve kuşamını oluşturan ögelerin; süs eşyalarının, öncü ve çağdaş çevrelerle yakınlıkları araştırıldı, aynı zamanda çeşitli sosyal sınıflardaki farklı giyim şekillerini belirli sembollerle simgeleyen figürlerin saray teşkilatı ile bağlantıları kaynaklara inilerek incelendi: Giysilerde kumaş desenleri ile devrin kumaşları arasında da paralellikleri tespit edildi. Konumuza ışık tutan bütün yayınlar mümkün olduğu kadar incelendi, bugüne kadar yapılmış olan bu dağınık çalışmaların yardımı ile konumuz içindeki tasvirlerde giyim ve kuşam hakkında toplu bilgi verilmeye çalışıldı.

Farklı Malzeme Üzerinde Giyim ve Kuşamın Özellikleri

Başlık ve Saç Şekilleri: Kişinin başkalarından üstünlüğünü belirlemek için dış görünümü ile, giyimi ile, başlığı, saç ve sakal şekli ile farklı olmaya dikkat etmesi ilk insanlarla birlikte başlamıştır. İlkel topluluklarda

başkanların başlarına koyduğu iri tüyler ve giydikleri postları ile farklı görünüşleri farklı bir sınıflamayı ortaya çıkarmıştır.

Müslüman topluluklarında diğer inanç ve görüşteki kişilerin giyimlerinde de farklılık görülür. Anadolu Selçuklularında Hıristiyanlar kemer takar, Museviler ise omuzlarına kırmızı kumaş parçası koyarak farklılık belirtiliyordu.1

Doğunun ideal güzelliğini gösteren tasvirlerde Türk tipi yuvarlak çehreli, şakaklara doğru hafif çekik badem gözler, yay kaşlar, sivri kalkık burunlu ve küçük ağızlıdırlar. Bele kadar inen örgülü saçlar Göktürk heykellerine kadar inmekte, arkada tek veya çift örgülüdür.2

Uygurlarda, Abbasilerde, Cevsak ûl-Hakani Sarayı duvar resimlerinde aynı tip saç örgüleri görülmektedir. Örgülü saç geleneği Anadolu Selçuklularında da devam etmiştir. Bu saç şekilleri tasvirlerimizdeki farklı malzeme üzerinde izlenir. Minyatürlerde genellikle diziler halinde önden ve arkadan bele veya ayak bileğine kadar iner. (Resim 1, a, b; Desen 4, 13 a, 134, 136, 137, 139, 140, 143 a, b, 164). Çini ve keramiklerde örgülü saçlar kulak hizasında veya omuza kadar iner. Düz, dışa kıvrık aynı zamanda kulak arkasından bağlanması ve kıymetli taşlarla süslenmesi de yaygın saç şeklidir (Desen 63, 65). Tek örgülü saçlar, önden ve arkadan omuza, bazen de bele kadar iner (Desen 66a, 67, 68, 69). Düz arkadan bele kadar inen saç tipine Türkler “Sığan Saç” derler3 Arkaya doğru salınan saçlara “Sulundu” denir.4 Erkeklerin ördükleri saçlara “yûlidi”5 Kadınların ördüğü saçlarına“örgüç”denir.6 Örgülü saçlara keçi kılından yapılmış takma zülüflerinde ilave olarak takıldığı tasvirlerimiz arasında görülmektedir (Desen 63, 137, 139). Madeni eşya üzerinde malzeme farkına rağmen saç şekilleri net olarak görülür (Desen 110). Altın kakmalı bronz aynada süvarinin örgülü saçları önden beline kadar çift çizgi şeklinde işlenmiştir. Sikkeler üzerinde saçlar kulak arkasında toplanmıştır

(Resim 4). Nadiren rastlanan kıvırcık saça “boğmak” kökünden gelen “boğurda” saç denir.7 Uzun saç modasını Mısır’da Memlûklerde benimsemişlerdi. 1315 tarihinde Mekke’yi ziyaret eden Muhammet Bin Kalaun, dönüşte saçlarını kesince uzun saç modası Mısır’da son bulmuş oldu.8

Başların etrafındaki hâleler semavi parlaklığı ve mevkii simgeler (Resim 1). Kadın figürlerini erkeklerden ayrılan yönleri süsleridir. Yüzlerine sürdükleri pudraya “üstübec-düzlük”, “kırşen” denirdi.9 Enğlik, 10 adı verilen kırmızı boyadan allık sürdüklerini kaynaklardan öğrenmekteyiz. Cam isinden yapılan ağaç tığlarla kirpiklere sürülen sürme, Türk kadınlarının süs malzemeleri idi. Yüzlerine ben koydurmaları da bir gelenektir (Desen 63, 72, 75). Anadolu Selçuklu kadınları da avuç içine (Desen 139) ve başlarına kına sürdükleri kaynaklardan öğrenmekteyiz.11 Kadın başlarının erkeklerden ayrılan bir özellikleri de başlarına daha uzun saç koymalarıdır. Bu saç şekline “yetüt saç“-“yetrüm saç” veya “art saç” (arka saç) denir.12 Siyah ve Kızıla çalan saç renginin yaygın olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz.13 Tasvirlerimizde doğunun ideal güzelliğini ifade eden figürlerde çeşitli başlık şekilleri görülür. Yaşmak, hanımların başlarını örtmek için kullandıkları tülbent veya ipekli kumaşlardan yapılan baş örtüsü olup omuzlarına kadar iner (Desen 13 c). Sokağa çıkarken giyilen yaşmağın diğer adı da “Süre Mahrama”dır. Kişinin mevkiine göre ipekten olur. Bazen arkadan ve önden belden aşağıya kadar iner (Desen 13 b). Hun Türklerinde de aynı tip yaşmağın kullanıldığı görülmektedir (Desen 261). Duvar çinilerinde de yaşmak tasviri izlenmektedir (Desen 60). Taş üzerinde ise daha sade şekilde uygulanmıştır (Desen 105, 106). Divan-ü Lûgat-it Türk dili açıklamalarında “Uragut”14 Saraguçlandı” (Kadın baş örtüsünü örttü.) “Saraguç” (Kadın yaşmağı).15 şeklinde geçer. Yaşmak ile közenek aynı anlamda kullanılır. Közenek sözünün yüz peçesi olması daha

uygundur.16 Yaşmağın altına Hotoz, Takke ve Üsküp gibi başlıklar giyilir.17 Baş örtüsü bürünmek sözlüğünden gelir. “Bürüncük”, “Büründcek” veya “Bürümcek” şeklinde görülür.

Kökeni Orta Asya’ya kadar iner.18 Başlıklar belirli sınıfların simgesi olarak kullanılmış ve yüz yıllarca şekillerini korumuşlardır. Uygur hanımları yüksek topuzların üzerine şeker külahı gibi “Boğtak” denen başlık giyerlerdi. Anadolu’da Hotoz şeklindedir.19 Türk kadınlarının süs için saçlarına taktıkları küçük başlıklara da Hotoz denir.20 Takke-Küllah başa konan ufak bir başlıktır. İpekten bir kaytan ile çene altından geçirilerek bağlanır. “Sakaldürük” denir (Desen 37a, b).21 Börk tepesi sivri olmayan bir çeşit küllahtır. Beyaz çuhadan veya keçeden yapılırdı. Sırmalı olanlara “Üsküf” denir. Börkleri büyüklükleri ve şekilleri bakımından çeşitlidir. Yüksek olanlara “Sukarlaç” börk denir.22 (Resim 2; Desen 12 b, c) Bazı Börkler ise önden ve arkadan kanatlı veya tüylü olur, buna “kuturma”23 (Desen 7b, c, d, e, f) ve kenarlı börklere “kıdhıglıg”, 24 tiftikten yapılan beyaz başlığa da “Kıymaç”25 denir. Altın varak ve kırıntıları “Kimsen”26 ile süslenen börklere “Börk Burtalandı”27 denir. Tasvirlerimiz arasında, börklerin genellikle ön tarafı yüksek olup, etrafına kürk geçirilmiştir (Desen 12 b, c, 30). Uygur rahiplerinin başlıklarını hatırlatır.28 Sultanların giydiği taylasanlı destarlara “örfü destar” denir. Selçuklu Sultanlarının başlarına destarlı küçük sarık sardıklarını, tebrik ve kabullerde tahta oturdukları zaman, başlarına taç koyduklarını kaynaklardan öğrenmekteyiz.29 Sarık, ayakta sağ el ile başın etrafından sağdan sola dolanır ve dini geleneğe göre yeni sarık ilk defa Cuma günü sarılırdı. 66 çeşit sarık sarma şekli vardır. Kadınların sarıklarının takkeleri altın, gümüş ile süslenirlerdi. Sarık aynı zamanda meslekleri de simgelerdi. En büyük sarığa sahip olan kimse üst düzeydeki dini kişidir.30 Kıymetli taşlardan yapılmış olan taçlar, tasvirlerimiz arasında yaygın olan bir başlık

şeklidir (Desen79, 80, 81 a, b, c, d). Bu taç şekilleri Orta Asya'da Göktürklerde ve Hun Devri kurganlarında da görülmüştür.31 Tasvirlerimizde de örneklerini görmekteyiz.

Başlık çeşitlerini 6 gruba ayırabiliriz.

1- Taçlar: Taç şekilleri ve gelenekleri Orta Asya Hun Devri kunganlarına kadar iner32

a) Tek taşlılar, alnın ortasına gelecek şekilde saçlara oturtulur. Badem şeklinde kıymetli taşlardan yapılmıştır. Büyük badem şeklinde firuze taşlarının kahküllerin arasına konulması da gelenektir (Desen 1, 2, 3, 25, 73, 74).

b) Diadem şeklinde inci sırası ile başı çevreler (Desen 4) Alnın ortasına taş koymakta gelenektir (Desen 80, 81, a, b, c, d, 124, 125, 126, 128). Daha sade şekillerine de rastlanır (Desen 75, 79). Orta Asya kadınlarında33 ve Abbasi dönemi Cevsak Ül-Hakani Sarayı'nın taht salonunda sütunların üzerindeki figürlerde de aynı başlıklar görülür.34 Diadem örnekleri Gaznelilerde, Büyük Selçuklularda kullanılmıştır. Kaşgarlı Mahmut divanında Diadem-"Didim",35 gelinlerin gerdek gecesi giydikleri taç şeklinden bahseder. Orta Asya'dan kesintisiz olarak Anadolu Selçuklularına kadar devam eder.

c) Dilimli taç: çeşitli şekildedir. Tek dilimli taçlar (Desen 90, 91, 93 a, b, 110), İki dilimli olanlar, sivri üçgen şeklinde (Desen 88, 89), üç ve daha fazla dilimli (terekli) olanları (Desen 5a, b, c, 34 a, 77, 94, 95, 96), tasvirlerde görülür. Bu tipin erken örneğini Göktürklerde, Altay'da sosyal hayatı tasvir eden kompozisyonlarda izlenir.36 Dilimli taçlar asırlarca bozulmadan bütün Türk dünyasında kullanılmış, tasvirli örneklerimizde de kanıtlanmıştır. İlhanlı Dönemi'nde Reşidüddin'in eserlerinde de izlemekteyiz.37

2- Takke-Külah: Ufak bir başlık tipidir. Tasvirlerimiz arasında yuvarlak (Desen 6a, 37a, 78, 102, 111c, 113) veya basık konik şeklinde görülür (Desen 29a, b, 33, 66 b, 114). Sikkeler üzerinde görülen sivri uçlu başlık tipinin bir çeşidi de (Desen 120), kıymetli bir taş başlığın ortasındadır. Tepesi düğmeli ve kordonlu olan bir diğer örnek (Desen 116), yalnız madeni eserler üzerinde görülüyor. Bere şeklinde olan başlıkların da takkenin bir çeşidi olarak düşünebiliriz (Desen 87, 111a, b, c, d, 119). Kayık takke olarak adlandırdığımız bir grup ise küçük tepelikleri veya küçük sorguçlu olanlar sikkeler arasında bir grup oluştururlar (Desen.121, 122, 123 a, b). Kanatlı külah tipi iki tarafından sivri kanat olan başlık tipidir (Desen 8a). Osmanlı İmparatorluğu'nda bu başlık tipine "yelken küllah" adı verilir.

3- Börk: Tepesi düz, bir çeşit küllahtır. Çuhadan yapılır. Kenarlı ve sırmalıdır. Börkler çeşitlidir. Alçak börkler bir grup oluşturur (Desen 7a, b, c, d, e, f). Bazen başlığın yanlarında düğme veya uçuşan tüyler görülür (Desen 9), bazen de takkenin üzeri tamamen tüylerle kaplandığı görülür (Resim 3; Desen, 27e, 35, 53, 83, 127, 129). Bu tip başlık minyatürlerde, keramik, ştuk ve madeni eserlerde, El-Cezeri'nin Otomata albümünde, eğlence gemisinde (Resim 3; Desen 27a, b, c, d) izlenir. Börk tipleri yüz yıllarca değişmeden Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar gelmiştir. Bilge Kağan'ın kabartmasında 8.yy'da (Desen 264), Büyük Türk Kahramanı Kül-Tegin (Köl-Tigin) Han'ın kartal armalı Börkü ve Türkistan da basılan sikkelerde hükümdar ve Hatun fiğürlerinde (Desen 265) görülür. Aynı tipin devamını Anadolu'da Divriği Darüşşifası'nda (Desen 117, 118), bu formun daha şematik olarak işlendiğini Çorum Kalehisar buluntuları arasında sigrofitto tekniği ile yapılmış keramik parçalarda da görülür. Börk çeşitleri arasında yukarı devrik olanlara "kıdhığladı"38 külâha kıyı dikti börk denir

(Desen 34b, c, d, 47, 48, 54). Bu grubun bir çeşidi olarak kenarlı börklerde görülmektedir (Resim 14, 15; Desen 44, 45).

4- Kavuk ve Sarık: Baş kisvesi olan kavuğun içi genellikle pamukla doldurulur, çuha ve bezden dikilir. Sarık ise tülbent veya şaldan olurdu. Sarık Türklerin yakın doğuya geldikten sonra kullandıkları bir çeşit başlıktır. Tasvirlerimizde taylasanlı ve taylasansız sarıklar görülür. Sarkık bırakılan sarık ucuna taylasan denir (Resim 5; Desen 10a, b, c, 11e, 12a, 26, 28)

Büyük Selçuklulara ait Perdah tekniği ile yapılmış Rey Keramiğinde 13.yy, sarık ile (Desen 259), varka ve Gülşah minyatüründe (Desen 10 b) ve Leşker-i Bazar Sarayında 11. yy. kolon üzerindeki figürün başındaki sarık ile aynı paraleldedir (Desen 10c, 11a). Tasvirlerimizde taylasanlı sarıklar çeşitli malzeme üzerinde bir grup oluşturmaktadır (Desen 11a, b, c, d, 28b, c, d, 36, 57, 58). Türkler sarığın şeklini bozmadan devam ettiğini örneklerle kanıtlamışlardır.

5- Yaşmak: Kadınların başlarını örten ve omuzlarına kadar inen örtüye yaşmak denir. Kubadabad sarayı çinilerinde peçeli kadın figürü (Desen 59) başındaki meyve tabağı ile saray Hizmetkarlarından olan tek bir örnektir. Takkeli yaşmakta ise, yaşmağın altında bir başlık bulunur. Yaşmağın uçları ise boynu sarar (Desen 13a, 105, 106), bazende omuzları örter ve yandan bağlanır (Desen 13b, c, 31) veyahut yaşmak arkadan etek ucuna kadar iner, buna "Süre Mahram " denir (Desen 13b).

6- Askeri Başlıklar: Alp'in başını korumak için giydiği başlığa "Tulga-Miğfer" denir. Tepesi yuvarlak kulaklı Miğferler-Tulga olarak adlandırılır (Desen 14c, 15a, 19a, b, 20, 22). Tepesi basık ve küçük bir yuvarlağı olan miğferlerde görülür (Desen 14b, 16, 19a, b, 24). Ayrı bir grup olarak tepesi sivri, kulaklı Tulgalar (Desen 15b, 18, 19a, 24, 108a, b, 109a, b) ve tepeleri sivri tek veya çift boynuzlu olarak Tulga-Miğferlerde tasvirlerimizde,

minyatürlerde, taş üzerinde ve tunç plak üzerinde görülmektedir (Desen 23b, 24a, c, d,). İncelediğimiz başlık tiplerinde Orta Asya Türklerinin başlık çeşitlerinin büyük değişikliklere uğramadan Anadolu'ya kadar geldiğini izliyoruz.

Kaftan ve Hırka: Önemli giyim ögesi, çeşitli renk ve biçimlerde olup astarsızdırlar. Diz kapağına veya ayak topuklarına kadar iner. Kaftan eski Türklerin giyimidir. Göktürk heykellerinde ve Uygurlarda dik veya devrik yakalı kaftanlar görülür.39 (Desen 266a) Bu kaftan şekli Anadolu Selçuklularına kaynak olmuştur. Astarlı kaftanlara kapama denir. İçi pamukla doldurulan cepsiz kaftanlara köle ve hizmetkarlar giyerdi. Bu kaftanlara "Çekrek Kapa" denir.40 Kaftanlar kişilere göre değerli kumaşlardan yapıldığı resmi ve mutlu günlerde giyilirdi. Kaftan giydirme hükümdar tarafından mükafatlandırılır, şerit ve düğmelere göre derecelenirdi.41 Kaftanların beden kısmı vücudu sarar, düğme ile bele kadar iliklenir veya düğmesiz olurdu. Kol yenleri kısa veya uzun olur, elleri örten uzun kollara yen kapağı denir. Böyle yen kapaklı kaftanlar, merasimlerde giyilirdi. Tasvirlerimiz arasında Gülşah minyatürlerinde (Desen 145 a, b) örnekleri mevcuttur. Kaftanlar modellerine göre gruplandırılır.

Kapalı Yakalı Kaftanlar: Bele kadar kaytanlı olanlar (Desen 193 a, b, c), kemerli ve düz etekli kaftanlar (Desen 172 b, 174, 201b, 203b), ayrıca kapalı yakalı, uzun kollu, dize kadar inen kaftanlar (Resim 13; Desen 130, 149, 167, 168, 170, 171a, b, d, 201a, b, 205, 229, 234, 235) ve kapalı yakalı drapeli, beli kuşaklı, (Desen 133a, b, c, 138, 140b, 141, 142 a, b, 143 a, b, 161 a, 166, 231) ve kapalı yakalı, uzun, dar kollu, beli kemerli kaftanlar (Desen 169, 170, 171 c), minyatürlerde ve duvar çinilerinde görülmektedir. Yakası (V) Şeklinde Açık Olan Kaftanlar: Beli kemerli olan (Resim 1; Desen 135, 139, 140 c, d, 142b, 143a, 144, 148a) ve yaka kenarı

ipek bordürlü ve kürklü kaftanlar (Desen 216), iç gömlek (mintan) kaftanın içinden görülür (Desen 191). Yakanın kenarını kalın bir bordür çevreler (Desen 238) ve düğme ile nihayetlenir (Desen 203a). Mintanlar kapalı yakalı bordürlü (Desen 180a, 184, 237, 239) örnekleri izlenir.

Kol Yenleri Bol Olan Kaftanlar: Kolların bolluğu bileğe kadar aynı genişlikte (Resim 1; Desen 134, 135, 138, 139, 140d, 142 a, b, 143a, 144, 146, 148, 149, 160, 165, 212) farklı malzemeler üzerinde işlenmiştir. Uzun yenli elleri örterek sarkan kaftanlar özel günlerde giyilirdi. Varka Gülşah Minyatüründe matem sahnelerinde (Desen 132a, b, 145a, b) izlenir. Uygurlarda aynı anlamda kullanılmıştır (Desen 271a).

Ön Kenarı Açık Olan Kaftanlar: El-Cezeri'nin Otomat albümünde içki sunan ibrikli otomatik kölenin kaftanı (Desen 164) önden etek ucuna kadar yuvarlak olarak nihayetlenir. İç Gömlekleri mintanı kapalı yakalı ve bezeli olarak görülür (Desen 180 a, d, e). Kaftanların önleri bantlarla tutturulan örnekleri de Konya Alâddin Köşkünün minai tekniğinde çinilerde uygulanmıştır (Desen 181). Bu bantların enli olarak boyundan etek ucuna kadar inen farklı şekilleri (Desen 180b, c, f) görülmektedir. Gömlek-mintan tasvirlerimizde kaftan veya yeleğin içinde görülür. Yuvarlak dilimli yakası (Desen 191) işlemeli süslü (Desen 240, 241), dik yakalı, düğmeli (Desen 163 b) veyahut boyunda kordon ve küçük şallar da görülür (Resim 4; Desen 233, 236, 237, 239). Bu şalların farklı şekillerini de omuz üzerinden çapraz şekilde belinin etrafını sarmakta ve Uygurlarda da çok yaygın şekilde kullanılmıştır. Genel olarak kaftan, mintan, hırka, üç etek, yaka bordürü veya düğme bulunur. Diğer ortak yön kaftanların sağdan sola doğru kapanmasıdır.

Şalvar-Çakşır (Pantolon) Don: Şalvar ve çakşır Türklerin tipik giyimi olup, savaşçı kavimlerin giyim tarzıdır. Bu giysiler kaftanın altına giyildiği için iç giyim olarak adlandırılır.

Şalvar: Beli büzgülü, paçaları ayrı ve genişçe dikilmiş, üst dondur. İpek ve pamuklu bezden yapılır. Kadınların şalvarı daha bol ve erkeklerin ise daha dar olur. Beli uçkur ile bağlanır. Şalvarın paçası dar olarak, diz kapağından ayak bileğine kadar inerse (potur) denir. Üzerine bazen tozluk giyilir. Şalvarlar desenli (Desen 132a, 134) veya desensiz az büzgülü (Desen 136, 139) yahut degradeli olup ayak bileğinin üstüne dökülür (Desen 135, 140c). Çakşır şalvarın kısası olup, geniş paçaları diz kapağından büzülmüştür. Bir nevi askeri giysidir. Savaş sahnelerinde süvari figürlerinin kısa kaftanların arasında görülür (Desen 155). İki askerin çakşır giysileri (Desen 211) taş malzeme için güzel bir örnektir. Madeni eserler üzerinde çakşır daha farklı bir görünüm sergiler (Desen 218), mineli tas üzerinde görülen örnekte çakşırın bolluğu büzgülü çizgilerle belirtilmiş, kısa etek gibi görülür. Pirinç ibrik üzerinde çakşır daha sade ve konturlarla belirtilmiştir (Desen 219, 222, 223, 224, 225, 226). Uygurlarda daha farklı görünümdedir (Desen 269 b). Potur, şekil olarak çakşıra benzer, daha dar olması ve diz kapağından ayak bileğine kadar çorap gibidir. Tasvirlerimiz arasında tunç plak üzerinde bağdaş kurmuş iki asker figüründe net bir şekildedir (Desen 228 a, b). Minyatürlerde El-Cezeri'nin Otomatlarında müzisyen grubunda (Resim 5, 6; Desen 161 d, 163b) görülür. Potur savaş giysisi olarak görüldüğü gibi resmi giyim olarak da kullanılmıştır.

Pantolon-Don: Belden aşağıya giyilen "Kisve"nin adıdır. Ayakları ayrı ayrı örter. Pantolon örneklerini Uygurların süvari figürlerinde çeşitli şekildedir. Dar, uzun (Desen 131) ve paçaları yuvarlak yırtmaçlı (Desen 153a, 269a,) veya diz kapağına kadar bol paçalı olarak (Desen 270a) farklı malzemeler üzerinde işlenmiştir. Şalvarların bol paçalı ve süslü olanlarını kadınlar, daha dar ve sade olanları erkeklerin giydiğini tespit etmiş oluyoruz.

Ayakkabı: Giyimi tamamlayan öğelerden biridir. Türklerde ayakkabı olarak çizmenin kullanıldığını, özellikle Göktürklerde keçe veya deriden yapıldığı42 buradan İslam dünyasına yayıldığı bilinmektedir. En iyi çizmelik deri sağırından43 ve Türkmen keçisinden yapılırdı. Hun Devri'ne ait M.Ö. I. yüzyılın başlarında Noin Ula buluntuları arasında kısa konçlu çizme ve M.Ö. II. ve I. yy'larda Pazırık kazılarında, Büyük Hunlara ait buluntular arasında keçe çorap ve çizmeler bulunmuştur.44 Çizmenin rengi Türklerde önemlidir. Kırmızı çizme Orta Asya'da Hükümdarlık semboli idi. Anadolu Selçuklularında sarı çizme giyildiğini ve bunun en yüksek mertebeye eriştikleri anlamına geldiğini kaynaklardan öğrenmekteyiz.45 İncelediğimiz tasvirlerde çizme giyim ögesi olarak önemli bir yer tutar. Minyatürler kaynak oluşturur. Çizmelerin üzerlerinin desenli oluşu, çizmeye verilen önemi kanıtlar (Desen 140b, 132b, 150, 151) Varka ve Gülşah Minyatüründe çeşitli örnekleri görülmektedir. Çizmelerin konçları bazen düz, bazen de diz kapağına kadar yuvarlak dizlik şeklindedir (Desen 200a, b, c, 211, 218, 225, 226, 228a, b). Farklı malzemeler üzerinde izlenmektedir. Çizme grubu içinde incelediğimiz giysi ögelerinden olan "Dolak-Pataya " yünden dokunur ve ucunda püsküllü ipleri vardır (Desen 133a, 137, 140a). Varka ve Gülşah minyatürlerinde en güzel örneklerini görüyoruz. Savaşçı figürlerinde görülen Dolak daha belirgin bir şekildedir (Desen 154, 155). Dolak ve tozluk, çarık veya ayakkabı ile giyilir. Çarık, burun kısmı sivri kesilen deriden yapılır. Topuk ve yan kısımların ip geçirilerek ayağa göre şekillendirilir (Desen 141, 154). Türklere özgü ayakkabı şekli çarıktır. Ayrıca kadınların mest giydikleri, mestin uçlarına takılan pullarla bezendiğini tasvirlerimizdeki figürlerde görülmektedir (Desen 134, 136, 139).

Takılar: Giyim ve kuşamı tamamlar. Altın ve gümüşten yapılan halka şeklinde boyuna takılan kolyeler (Desen 75) Kubadabad Sarayı Çinisi

üzerinde sade bir örneğini ve sırsız keramikler üzerinde kıymetli taşlardan gösterişli gerdanlıkları sınırlı malzememiz içinde (Desen 81a, b, c, d) Varka ve Gülşah minyatüründe ve Alanya, Alara Kalesi fresklerinde (Desen 135, 139, 143a, 202a) örneklerini görmekteyiz. Kıymetli takılar sosyal tabakalara göre değişiklik gösterirler. Aile büyükleri tarafından kızlarının alınlıklarına ve kahküllerine kıymetli taşlar takılırdı.46 (Desen 71, 72, 73, 74)

Kol Bantları (Tiraz): Anadolu Selçuklu figürleri tasvirlerinde giyimi oluşturan kol bantları-Tiraz kişinin toplu içindeki mevkiini simgeler. Genellikle düz kumaşlardan yapılırdı. En erken örnekleri pencikent duvar resimlerini 7-8. yy.'larda görülür (Desen 254). Kol bantının üzerinde yuvarlak taşlarla bezeli olanlar kişinin mevkiini simgeler. Düz bant ve yazılı kol bantları Selçuklu giyimini tamamlar (Desen 172, 174, 188, 190, 194, 202a, b, 204), farklı malzemeler üzerinde örnekleri izlenmektedir.

Kemer: Türklerde kemer giysinin bir parçasıdır. Sosyal seviyelerini, özel zevklerini ve varlık derecelerine göre çeşitli madenlerden yaptıkları kemer ve takılarla giyimlerini tamamlarlar. Tokalı kemerler altın, gümüş, tunç ve yeşim taşından yapılırdır. Madeni plakalarla süslenen kayışlardan oluşan kemerlerin uçları sarkık ve bu uçlara çeşitli günlük ihtiyacı karşılayan eşyalar asılırdı. Bu tip kemerler Orta Asya'da, Uygurlarda ve Avrupa'ya Avarlara kadar yayılmıştır.47 (Desen 267) Orta Asya Göktürk heykellerinde 6-8. yy.'da (Desen 266),48 Abbasi dönemi Cevsak-Ül Hakani Sarayı'nda boğa veya yaban keçisi taşıyan figürün kemerinde asılı kama ve 10. yy.'a ait Nişapur duvar resimlerinde, süvari figüründe, çeşitli boyda kemere asılı sarkancalar, aynı şekilde Leşke-i Bazar Sarayının taht salonunda sıralanmış askerlerin belinde de günlük yaşantıya ait eşyaların asıldığı görülür. Bu örnekleri madeni kapta (Desen 227a, b) ve tasvirlerimiz içinde kullanım çeşitlerini izlenmektedir (Desen 172, 173,

175, 176, 178, 191, 196b, 203 a, b, 214, 215). Kuşak üzerine bazen ayrı bir deri kuşak sarılır. Yün kuşağın yün iplikleri ile elde örüldüğünü ve buna “suf” denildiğini kaynaklardan öğrenmekteyiz.49 Bu tipin sade örneklerini (Desen159, 161, 179, 197, 198, 200a, 203b) ve geniş kuşaklarında kullanıldığını minyatürlü el yazmalarda tespit etmiş oluyoruz (Desen 133a, b, 137, 139, 143b, 166). Türklerde delikanlılık çağına gelen gençlere törenle kuşak kuşatmak bir gelenektir.50 Kuşaklar beli sardıktan sonra uçları önden uzun veya kısa olarak bağlanır (Desen 132b, 133c, 143b, 145a, 147, 204, 212, 228). Kemerin kuşaktan farkı önden tokalı oluşu (Desen 218a, b, 254). Kıymetli taşlardan, gümüş ve altından yapıldığını kaynaklardan görmekteyiz. Eski Türk kemer şekillerini Varka ve Gülşah minyatürlerindeki savaş sahnelerinde, kemerlerin sarkancalarının birbiriyle ikişer ikişer düğümlenip uçlarından püsküller sarkmaktadır (Desen 151, 158, 218f). Bu örneklerle Anadolu Selçuklularının Orta Asya kemer şeklini terk etmedikleri izlenmektedir.

Hükümdar: Selçuklularda insan figürlü eserler arasında bağdaş kurmuş figürler, Türk taht oturuşu ana motifi olarak yer alır. Hükümdar sahnelerinin en erken örneği 8. yy.’a ait olan Bilge Kağan’ın maiyeti ile gösteren kompozisyondur.51 (Desen 264) Bilge Kağan elinde kadehi bağdaş kurmuş şekilde görülür. Bu kompozisyon geleneğinin çeşitli örneklerini, değişik uygarlıklarda farklı malzeme üzerinde dönem ve çevre karakterlerine uygun biçimde işlenmiştir. Anadolu Selçuklularında sık rastlanan taht-hükümdar tasvir sahnelerinde, hükümdar ortada bağdaş kurarak oturmuş, başının üstünde taç sanki askıda duran bir taş küre olarak görülür (Resim 10; Desen 83). Stuk malzeme üzerinde görülen bu figürün hükümdar tasviri olduğu, göğsüne kadar inen örgülü saçları ve sağ elinde bir kadeh tutar şekilde görünümü bunu kanıtlar. Kubadabad ve misis buluntuları arasında bu kompozisyona uygun örnekler görülmektedir (Resim 18; Desen 189, 191,

192). Hükümdarların kaftanları yakalı, sağdan sola kapanır, yenleri dışarı kıvrıktır. Hükümdarlık semboli olan kadehi sağ ellerinde tutarlar. Hükümdar sahnelerinde melek figürlü şemalar çok yaygındır. 1180 tarihli Güneydoğu, Artuklu bölgesine ait bakır sikkede taht üzerinde oturmuş olan hükümdar, sağ elinde hükümdarlık sembolü küre tutar, sol elini dizine dayamıştır. Başında ise sivri uçlu başlık (Müjganlı başlık) ortasında da kıymetli bir taş görülür (Desen 233). Bu bakır sikkede tahtı çevreleyen klasik Selçuklu düğüm motifinin iki yanında bir melek figürü tahtı korur şekildedir. Bu meleklerin başlarında da yuvarlak başlıklar görülür. Bağdaş kurarak oturmuş ve Sultanı simgeleyen figürler yuvarlak yüzlü örgülü saçları ve zülüfleri önden ve yandan iner. Kulaklarında küpe halka şeklindedir. Başlıkları üç dilimlidir (Desen 5), Varka ve Gülşah minyatüründe Kubadabad duvar çinilerinde (Resim 2; Desen 56) ve taş malzeme üzerinde (Desen 95) izlenmektedir. Melek figürlerinin ve hükümdar maiyetinin başlıklarını Konya Alaaddin Köşkü duvar çinilerdeki figürleri de (Desen 38, 39) aynı başlıklar görülür. 13. yy. Varka ve Gülşah minyatürünün (Desen 138, 141) giysilerindeki kumaş desenleri de devrin kumaşları ile aynı paraleldedir. Sınırlı tasvirli örneklerimizde, hükümdar sahneleri farklı malzeme üzerinde kompozisyonun konusuna göre değişir. Tam cepheden görülen bağdaş kurmuş, ayakları görülen (Desen 220), aynı zamanda pabuçların görünmesi de bir grup oluşturur. Sola veya sağa dönük olanlar sağ tarafına dönmüş, yere çömelmiş, sağ dizine oturmuş, sol dizini bükmüş şekilde, günlük yaşantılarını yansıtırlar. Saray hayatını yansıtan oturuş şekli genellikle cepheden hafif dönük bağdaş kurmuş şekillerdir. Ellerinde çeşitli hâkimiyet sembolleri tutarlar. Sağdan sola kapanan kaftanların yakaları kürklü (Desen 184), önleri etek ucuna kadar açık olabiliyor (Desen 180 a, d, c). Kubadabad duvar çinileri Anadolu Selçuklu Hükümdarlarının giyim-kuşam zenginliğini sergiler.

Savaşçı ve Avcı: Anadolu Selçuklularında av ve savaş sahneleri saray eğlence hayatının bir bölümünü teşkil eder. Türklerde avlanmak eski bir gelenektir. Türklerin ataları olan Oğuzlar, zamanlarını savaş yapmak “toy “ ziyafet vermekle geçirirlerdi. Av törenleri dini bir özellik taşırdı. Avlandıkları geyik, tavşan, kaz, yaban ördeği ve keklik gibi hayvanları törenlerle yerler, içki, müzik ve raks ile bu ziyafeti tamamlarlardı. Av sahneleri Anadolu’da daha sade bir üslup ile devam etmiş ve Orta Asya kültürü, geleneklerini sürdürmüşlerdir. Konya Alaaddin Sarayı farklı malzemeler üzerindeki figürler kompozisyonlara kaynak oluşturur. Aynı sarayın buluntuları arasında stuktan yapılmış süvari figürü (Resim 11; Desen 208), palmet ve lotus kıvrımlarından oluşan bezemeler arasında süvari figürü hareket halinde görülür. Süvariler genelde askeri giyimlidir. Bellerinde kemer, başlarında börk şeklinde başlıklar görülür (Desen 86). Pirinç ibrik üzerindeki av sahnesinde (Desen 227a) daha farklı bir görünüm sergiler. Kırık bir vazo üzerinde elinde kılıcı olan bir avcı, (bir hizmetkar olabilir) önünde bir aslan ve koşar şekilde iki köpek yer alır. Avcıda yüksek bir başlık (Desen 78), yüzü yuvarlak, ince sakallı ve arkaya toplanmış saçları, uzun kollu giysisi sağdan sola doğru kapanır (Desen 196 b). Ayağında sivri burunlu, uzun konçlu çizmesi görülür. Bu figürü hizmetkar olarak kabul edersek, süvari figürünün vazonun kırık kısmında tasvir edildiğini düşünebiliriz. Hizmetkar “Emir-i Şikâr-Badzar” av köpeklerine ve kuşlara bakan, hükümdarla ava giden kişi veya “Emir-i Silah” merasimlerde hükümdarın silahını taşıyan kişi olabilir. Topkapı Sarayında teşhir edilen altın kakmalı çelik aynanın ortasında atı üzerinde şahin tutan figür, uzun saçlı üçgen yakalı ve yakanın kıvrımı kavis çizerek beline kadar iner (Desen 216). Diyarbakır Müzesinde, Artuklu dönemine ait mezar taşında sivri başlıklı, sol elinde şahin tutan figür benzeri bir örnektir (Desen 206). Şematik bir üslup ile işlenmiş olan figür’ün sağ elinde mızrak, sol

elinde dizgin ve şahin görülür. Konik şeklinde başlık, giyimi kapalı ve düz çizgiler ile bezelidir. Bu tip kumaş desenini minyatürlerde (Desen 171 a, d), taş üzerinde (Desen 205) ve keramiklerde (Desen 171b, c, d) izlenir. Mezar taşlarında görülen avcı figürleri ölen kişinin iyi bir avcı olduğunu simgeler. Mezar taşlarında av sahnelerindeki figürlerin başlarında kavuk veya tepesi sivri serpuşlar görülür (Desen 206). Ok ve yay Türklerin önemli silahları olmakla beraber aynı zamanda spor aletleri idi (Desen 226, 227a). Oklar, kayın ve gürgen ağacından yapılırdı. Hedefi şaşmamaları için kuğu, kartal ve benekli güvercin tüyleri gibi malzemelerden yaparlardı. Okun ucuna, hedefi delmesi için temren geçirilirdi. Bu temrenler demir veya kemikten yapılırdı. Oklar, ok torbası "tırkeş'e " konurdu. Deriden yapılan tırkeşler 80 veya 90 ok alırdı. Savaş sahnelerinde görülen diğer savaş aleti "cıda", "kargı", süngüdür. Cıda kısa mızraktır. Ağaçtan yapılmış ve üzerine sivri bir temren geçirilmiştir. Kargı ise kalın ve boğumludur. Boğumların arası kamış ile doldurulmuştur. Kargı hafif olduğu için madeni temren geçirilerek kullanılır. Süngü kısadır, "gürz" vurmak için kullanılan silahtır. Gürzün ucunda madeni bir topuz vardır. Sapı maden veya ağaç olabilir.52 Zırhın adı "demir don" olarak geçer. Dede Korkut Destanında kahramanların giydiği zırhlar demirdendir.53 Zırhların, kolu koruyan parçasına "korucuk" ve dizi koruyan parçasına da "dizcik" denir. Göktürk dönemi Kırgız atlılarında miğferlerin tepelikleri genellikle sivri bazende tek veya çift boynuzludur.54 Varka ve Gülşah minyatürlerinde savaşçı figürlerinde çeşitli tulga-miğfer ve zırh örnekleri izlenir. Yuvarlak tulga (Desen 15a, b, 20), hafif bombeli (Desen 14a, b, c), sivri tepeli (Desen 17, 18, 19, a, b, c, 24) ve tepeleri sivri tek veya çift boynuzlu olarak görülür (Desen 24a, c, d, 23b). Başlıkların ense ve siperlikleri de vardır. Bazen başlıklarında altına giyilen ve omuzlara inen zincir örgü başlıklarla izlenir (Desen 19a, c, 21, 22). Tulgaların bir kısmı yüzün tamamını açık bırakarak omuzlara kadar iner (Desen 19b, c,

20, 21, 22, 24). Bazen de miğfer ve tulga, yüzü örter, sadece göz hizasında iki yuvarlak delik açık bırakılır (Desen 23a, b). Tasvirlerdeki savaşçı giysileri hakkında bize ışık tutan desenler arasında taş kabartmalar gelir.

Konya Taş Eserler Müzesinde teşhirde olan iki zırhlı savaşçı tasvirlerinde sivri tepelikli, enselikli ve siperli "tulga-miğferler" (Desen 108a, b), bazende tulga-miğferlerden sarkan kurdelalar (Desen 109 b) ve 13. yy.'a ait minai tekniğinde yapılmış bir tabakta uçuşan kurdelalar görülür (Desen 263). Zırhlar uzun veya yuvarlak plakların yan yana sıralanmasından oluşan frizler şeklindedir. Genellikle vücudun beden kısmını kaplar (Desen 211), kolları serbest bırakır (Desen 153, 157, 158), bazende bütün vücudu kaplar (Desen 152, 154). Göktürklere ait (zırh giyimli mezar bekçisi) heykelde (Desen 262) 55 tasvirlerimizdeki figürlerde aynı paraleldedir. Atlı savaşa uygun binici kıyafetini oluşturan diğer parçalar, çizme, çakşır ve dolaktır (Desen 155). Ayaklarda çizme daha yoğunlukta olup pabuçta kullanılmıştır (Desen 153, 155). Savaş sahnelerinde atların üzerinde zırhlarda görülür. Buna "Keçim" denir. Atların kuyruklarının düğümlenmesi, yelesinin örülmesi ve süslenmeleri eski bir gelenektir. Savaş sahnelerindeki giyimler Orta Asya Türklerinin giyim ve kuşamları ufak değişiklerle Anadolu'da da devam etmiştir.

Müzisyen ve Oyuncu: Müzik eski Türk topluluğunda önemli bir yer tutar. Selçuklular Dönemi'nde İslam dininde çalgının önemli olması Türk Mutasavvufları ve dervişlerinin, Tekke Müziği ve Türk Musiki Edebiyatını geliştirmiş olmalarıdır. Anadolu Selçuklu Sultanları eğlenceye önem verirlerdi. Milli çalgı olan "kopuz" Moğolistan'dan Orta Avrupa'ya kadar yayılmıştır. Orduda çalınan zurna ve davul hâkimiyetin simgesidir. Bezeklikte Uygur Budist Tapınağının duvar freskinde, dini bir raks tasvirinde, tek ayağı üzerinde dans eden kadın tasviri, bol giysili ve sırtında uçuşan kurdelaları ile dansözün hızını simgeler (Desen 218 f). 12. yy'a ait

Artuklu Dönemi, mine işlemeli bronz kap üzerinde iki figürün desenli bol giysileri, başlarında yuvarlak takkeler yer alır (Desen 218c). Dans eden diğer figürler, bluzları tokalı kemerlerle göğüslerinin altında toplanmış, yuvarlak yakalı (Desen 218a), diğer figürün giysisi diz kapağının üzerinde, belinde tokalı kemeri (Desen 218b) boynuna eşarp bağlamış ve ayağı çoraplıdır.

Rakkase ve zurna çalan figür ise kapalı yakalı, uzun etekli ve bol giysili, başları takkelidir (Desen 218c, e). Aynı mineli tabakta raks ve müzikli sahnelerin içinde görülen grupta güreş tutan kişiler (Desen 218 d) kısa etekli büzgülü giyimli ve bellerinden uçkurları sarkar. Bu sahneler konumuza ışık tutar.

Konumuz ile ilgili diğer bir örnek olarak kakma tekniği ile yapılmış altın ve gümüş varaklarla süslü olan pirinç ibriğin üzerinde saray eğlence sahnelerinin temaları izlenir (Desen 223) Havada takla atarak elinde tek düğümlü ejder tutan figür ile ayrıca karşılıklı küre oyunu oynayan figürler yer alır (Desen 224). Memluk Sultanlarının tarihi meydanlarda bu oyunu oynadıklarını kaynaklardan öğreniyoruz.56 Alanya'da Alara Kalesi fresklerinde de yapılan araştırmalardaki buluntulara göre el ele tutuşarak dans eden figürlerin oluşturduğu bir eğlence sahnesi olduğu tahmin edilmektedir (Desen 202 a, b). Geniş bir müzisyen topluluğunu "El-Cezeri'nin Otomat " minyatürlerinde izleriz. Eğlence gemisi şeklinde tasvir edilen içki cihazında sol tarafta müzisyenler, sağ tarafta kubbeli bölümde bağdaş kurmuş, ellerinde kadehleri olan saraylılar görülür (Resim 3; Desen 159). Bu kompozisyon saray eğlence sahnesini simgeler. Giyimleri müzisyen ve saraylı grupta ufak farklılıklar gösterir. Sultan yakası, kol kenarı ve kemeri altın yaldızlıdır. El-Cezeri'nin Otomatasında diğer bir örnek olarak çalar saat tasviridir (Resim 5). Burada orkestrayı oluşturan grupta giysiler kendi aralarında da farklılık gösterir. Kös çalan figürün etek

uçları kemerine tutturulmuştur (Resim 5; Desen 161 d). Çakşırı diz kapağının altında görülür. Ayağında ise mest vardır. Kompozisyonun ortasında bağdaş kurmuş olan figür sakallı ve başında kavuk ve haleli, “Kudüm” çalar vaziyettedir (Desen 161c). Giysisi sağdan sola kapanan bol drapeli ve sarkancalı bir kemer ile belinde toplanmıştır. Borazancılar ise ayakta, drapeli giysileri, ayaklarında çizme ve çorap görülür (Desen 161 a, b). Aynı el yazmanın hakem adlı diğer bir içki cihazında (Resim 6; Desen 163a) en altta elinde bir sürahi içki dolduran figür ve bunun üst kısmında tambur, tef ve ney çalan, bağdaş kurmuş müzisyenler yer alır. Üzerinde kubbeli mekanda ayağı ile topa basan, elindeki kaşıkları sallayarak oynayan bir rakkase, dik yakalı kolsuz bir mintan ve çakşırı diz kapağının üzerinde ve diğer figürlerden farklı bir görünüş sergiler (Desen 163b).Kubbe topuzu üzerinde at üstünde süvari giysileri içinde atlı bir figür yer alır. Selçuklu saray yaşantısında müzik, raks ve şarap birbirinden ayrılmaz ögelerdir.

Saray Hizmetlileri: Saray hizmetlilerini oluşturan figürler grubu Selçuklu Saray Teşkilatından kaynaklanır. Hizmetliler grubu daima ayakta tasvir edilmişlerdir. Kadın hizmetkarların giyimleri ile erkek hizmetkarların giyimleri birbirinden ayrıdırlar. Saray Teşkilatında görülen Hükümdara hizmet eden, çeşitli ülkelerden köle ve esir alınıp sarayda yetiştirilen kişiler zamanla üst kademelere kadar yükselmiştirler. Vezir Saadettin Köpek başlangıçta “Emir-i Şikar”idi. Av köpeklerinin ve av kuşlarının bakımından sorumlu olup hükümdarla ava gitmekle görevli olan kişidir. Bazdar-Emir-i Şikar olarak adlandırılır Konya İnce Minareli Medrese’de teşhirde olan mezar taşındaki kabartmada (Desen 204) Sultanın av hayvanlarına bakan kişi tabureye oturmuş bir şekilde sağ elinde şahin tutar”, Bazdar-Emir-i Şikar “olduğu, ayağında çizmesi, kuşak, kolunda tiraz ve uzun kaftanı ile görülmektedir. Kubadabad çinilerinde, kucaklarında av hayvanları ile görülen figürler (Desen 197, 198, 199) Emir-i Şikar’dır. Bu figürlerin

başları kırıktır. Giyimleri uzun ve önden kaytanlı olup, etek ucuna kadar iner. Bellerinde boğumlu kemer, ayaklarında çizmeler görülür. Beden kısmı kırık olan sadece ayakları görülen diğer iki figür (Desen 200 b, c) saray hizmetlilerinden olabilir. Hükümdarın silahını taşıyan kişiye “Emir-i Silah”denir.57 Muharebe sahnelerinde askeri giyimli olarak görülürler (Desen 153, 154, 155). Ellerinde kargı, kılıç ve kalkan tutarlar. Figürlerin giyimlerinde farklılık izlenir. Ayaklarında dolak, çarık ve pabuç görülür. Saraya gelen konukları karşılayan ve geçiren kişilere “ Emir-i Hacib” denir. Ellerinde çomak tutarlar. Hükümdarları korumakla görevli olan kişiye “Emir-i Candar “ denir. Pirinç ibrik üzerindeki hükümdar figüründe (Desen 219) sol tarafındaki Emir-i Candar elinde kılıcı ve giysisi ile farklılığını belirtir. Yere çömelmiş bir figür hediye sunmaktadır.

Hükümdara ibrik ve leğen getirerek abdest almasına hizmet eden kişiye ibrikdar “taşdar” denir. Cezeri’nin Otomatlar el yazmasında (Desen 164) ibrikdarın elinde ayna ve havlu görülür. Başında kürklü bir börk, kaftanı kısa kollu, altın yaldızla bezeli, mintanı kapalı yakalıdır. Ayağında yandan düğmeli tozluklar görülür. Hükümdarın meşrubatı muhafaza ile görevli kişiye Şarabsalar-Şarabdar denir (Resim 6; Desen 163a). Şarabdar bağdaş kurmuş kadeh önünde, elinde sürahi ile tasvir edilir. Kadın hizmetkarlar sarayın mutfak teşkilatında görülür. Kubadabad Sarayı duvar çinisinde başında meyve sepeti taşıyan peçeli hanım (Desen 59) tek örnektir. Varka ve Gülşah minyatüründe Rebi’nin çadırında oturan Gülşah’a hediye getiren hizmetliler (Desen 140a, b), ayakta bir ayağı yere düz basan diğeri ise onun yanında parmak uçları üzerinde kısmen yere basan ayağına dayalı şekildedir. Bu figür hizmet ifadesidir. Tasvirlerimiz içinde oturmuş, ayakta görülen ve ellerindeki sembolleri olan figürler görevlerini simgeleyen hizmetliler grubunu oluşturur.

Sonuç olarak Anadolu Selçuklu Sanatında giyim-kuşam tarzı Orta Asya Türk sanatından kaynaklanan etkilerle yeni yerleştikleri yörelerden kendilerine öz giyim-kuşam oluşturmuşlardır. Bugün Anadolu'nun bazı yörelerinde aynı giyim şeklinin devamı izlenmektedir.

DİPNOTLAR

1 Turan. O, " Les Souverains Seldjoukıdes et leurs sujets non musilmans" Studia İslamica I, 1953, S. 65, S. 93.

2 Ögel. B, İslamiyetten önce Türk Kültür Tarihi Ankara 1962. S. 158. ögel. B, Kültür Tarihine Giriş., Ankara 1978, C. 5, s. 297-298.

3 Kaşgarlı Mahmut, Divan-i Lugat-it Türk (Terc. Besim Atalay) Ankara 1939. I. S. 403.

4 Kaşgarlı Mahmut, a.g.e., I. S. 449.

Atasoy. N. "Selçuklu kıyafetleri üzerine bir deneme" Sanat Tarihi Yıllığı, IV, 1970-71 s. 137.

5 Atasoy. N. a.g.m. s. 137.

6 Atasoy. N. a.g.m. s. 137.

7 Kaşgarlı Mahmut a.g.e I s. 449. Öğel B. Türk Kültür Tarihi a.g.e C. 5, S 276.

8 Mayer L. A. Memlük Costume, Geneve 1952 S. 17, 18, 31. Atasoy. N. a.g.m. S. 137.

9 Kaşgarlı Mahmut a.g.e., I S. 437. Köymen M. A. "Alparslan Zamanı Türk Giyim-Kuşamı", Selçuklu Araştırma Dergisi. III. Ankara 1971. S. 82.

10 Kaşgarlı Mahmut a.g.e., I S. 115. Atasoy N. a.g.m. S. 137.

11 Köymen M. A. a.g.m. S. 82. Kaşgarlı Mahmut a.g.e., II. S. 304.

12 Köymen M. A. a.g.m. S. 88. Kaşgarlı Mahmut a.g.e. II. S. 287-III. S. 47-I. S. 42. çeşitlidir. Yüksek olanlara "Sukarlaç" börk denir. (Resim 2; Desen12 b, c) (22). Bazı börkler.

13 Kaşgarlı Mahmut. a.g.e. I. s. 105.

14 Kaşgarlı Mahmut. a.g.e. I. s. 138.

15 Kaşgarlı Mahmut. a.g.e. I. s. 487.

16 Dozy. R. P. A. Dictıonnaire Ditaille des noms des vêtements vhez les arabes. Amsterdam 1845, s. 66. Ögel B. Kültür Tarihi a.g.e. C. 5, s. 191.

17 Şimşek S. “Başa giyilen başlıklar” Türk Folklor Araştırmaları, Sayı 139-140 Şubat 1961, s. 23-33.

18 Ögel B. Kültür Tarihi a.g.e. C. 5, s. 150.

19 Esin E. Türk Kültürü El-Kitabı, CII, I/a 1978 İstanbul, s. 319.

20 Şimşek S. a.g.m. s. 2333.

21 Kaşgarlı Mahmut a.g.e., I. s. 530.

22 Kaşgarlı Mahmut a.g.e., I. s. 493.

23 Kaşgarlı Mahmuta.g.e., I. s. 490.

24 Kaşgarlı Mahmut a.g.e., I. s. 496.

25 Kaşgarlı Mahmut a.g.e., III. s. 175.

26 Kaşgarlı Mahmuta.g.e., I. s. 437. Köymen M. A. a.g.m. s. 62.

27 Kaşgarlı Mahmut III. s. 200.

28 Ögel B. İslamiyetten Önce a.g.e., s. 358, Levha 37. 2. 3. 4.

29 Uzunçarşılı İ. H. Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, Ankara 1970 s. 65.

30 İslam Ansiklopedisi, Sarık Maddesi.

31 Ögel B. İslamiyetten Önce a.g.e., s. 192.

32 Atasoy N. a.g.m. s. 147 Resim. 53.

33 ESİN E. “ Türk ül-Acemlerin eseri samerada Cevsak ul-Hakani’nin duvar resimleri” Sanat Tarihi Yıllığı V. İstanbul 1975 s. 350.

34 Kaşgarlı Mahmut a.g.e., I. s. 397.

35 Ögel B. İslamiyetten Önce a.g.e., s. 142 Levha 13/1.

36 Talbot-Rice D-Gray, B, The İll ustratıons to tha World History of Rashid al-Din, Edinburg, 1976. s. 22, 52, 54, 70.

37 Kaşgarlı Mahmut a.g.e., III. s. 336.

38 Sümer F. Oğuzlar Ankara 1968 s. 398.

39 Ögel B. İslamiyetten önce a.g.e., s. 135, 136.

40 Ögel B. Kültür Tarihi a.g.e., s. 7. Kaşgarlı Mahmut a.g.e. I. s. 477.

41 Gökay, O. Dedem Korkutun Kitabı İstanbul 1973 s. CDV1.

42 Köymen M. a.g.m. s. 67. Ögel B. İslamiyetten öncea.g.e., s. 192.

43 Kaşgarlı Mahmut a.g.e., I. s. 152.

44 Ögel B. İslamiyetten önce a.g.e., s. 63.

45 Ögel B. İslamiyetten önce a.g.e., s. 63.

46 Kaşgarlı Mahmut a.g.e., . III. s. 120.

47 Ögel B. İslamiyetten önce a.g.e., s. 170 Levha 35-36.

48 Ögel B. İslamiyetten önce a.g.e., s. 155-157.

49 Köymen a.g.m. sayfa 71, 72. Kaşgarlı Mahmut III. sayfa 129.

50 Kaşgarlı Mahmut II. sayfa 249.

51 Ögel B. İslamiyetten önce a.g.e., sayfa 238.

52 Ögel B. İslamiyetten önce a.g.e., sayfa 220. Gökay O. CCLXV.

53 Gökay O. CCCLXV sayfa 120, 141, 148.

54 Ögel B. İslamiyetten önce a.g.e., sayfa 220.

55 Emel E. “Alp Şahsiyetinin Türk Sanatında Görünüşü, Türk Kültürü “ XXXIV. 1965 s. 769.

56 Uzunçarşılı İ. H. Osmanlı Teşkilatında Methal Ankara 1970 s. 310.

57 Uzunçarşılı İ. H. a.g.e., s. 82.

Geleneksel Türk Takıları / Prof. Tevhide Özbağı [s.785-799]

Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi / Türkiye

Geçmişi günümüze taşıyan el sanatlarımız; sosyal, kültürel ve ekonomik yaşam biçimimizi yansıtan en kalıcı ve anlamlı belgeler arasında yer alır.

Çeşitli uygarlık ve kültürlerin merkezi ve geçit yolu olan Anadolu'da el sanatlarının çok eski geçmişi vardır. Yüzyıllar boyu süregelen geleneksel zevk, biçim ve renk anlayışının bütün etkinliği sanat eserlerinde görülmektedir. Bu geleneksel zevkin özünde, Eski Çağ Anadolu sanat eserlerinin günümüze kadar gelmiş izleri yatmaktadır.1

Süslemecilik, insanlık tarihi ile birlikte başlamış ve insanların en doğal tutkusu olarak ortaya çıkmıştır. Süsleme, insanların kendilerini, yaşadıklarını ortamı ve kullandıkları eşyaları göze en hoş görünecek biçimde güzelleştirmesi için üsluplaşmış şekil, resim ve motiflerle değerlendirilmesidir.2

İnsanların süslenme gereksinmelerinden birisini de en ilkel şeklinden gelişmişine kadar takı oluşturmaktadır.

Takı, takmak kelimesinden gelmektedir. Mücevher veya ziynet eşyası diye de adlandırdığımız takı, insanların süslenmek amacıyla taktıkları çeşitli taş, maden, doğa ürünleri ve buna benzer malzemelerden yapılmış kullanım eşyalarıdır.3

Ayrıca süsleme-form ve malzeme üçgeninin oluşturduğu düzenin yanı sıra gerekli teknik imkanları ve ustalığı kullanarak ortaya konulan fonksiyonel kullanım eşyasıdır.

Takılar süslemenin dışında, inançlara ve geleneklere bağlı kalarak da hazırlanmakta, bu amaçla hazırlanan takılar, toplumun inançlarını yansıtması bakımından kutsal sayılmaktadır.

Takılarda Tarihi Gelişim

Yazılı kaynaklarda takıların, ilk kez ne zaman kullanıldığı konusunda kesin bir bilgi olmamakla birlikte,4 çok eski çağlardan beri kullanıldığı çeşitli buluntulardan anlaşılmaktadır. İ.Ö. 7. bin-6. binin ilk yarısına tarihlenen “Çayönü ve Çatalhöyük” buluntuları arasında çeşitli taşlardan kemik ve hayvan dişleri ile, deniz ve yumuşakçaların kabuklarından yapılmış gerdanlıklar ile hayvan, kuş, çiçek gibi çeşitli biçimler verilmiş takılar oldukça kalabalık bir grup oluşturmaktadır. 5

İ. Ö. üçüncü binin yarısı ve ilk Tunç Çağı’nda Anadolu’da çok zengin takıların varlığı Troya ile Alaca mezarlarında bulunmuş örneklerle kanıtlanmaktadır. Altın ve gümüş küpeler, saç süsleri, gerdanlıklar, bilezikler, başları süslü iğneler, levha üzerine kabartma, oyma, kesme, telden örgü ve burma som döküm tekniği ile değerli madenleri işlemesi takı yapımının yüksek bir düzeye erişildiğini göstermektedir. 6

Hitit krallık ve İmparatorluk dönemlerinden günümüze kadar kalabilmiş takı sayısı azdır. Taşsız altın yüzükler aynı zamanda mühür olarak da kullanılmaktadır.

Bunların üzerinde bazı örneklerde kazıma tekniği ile işlenmiş figürler, bazılarında ise sarmal motiflerle çerçevelenmiş çivi ve hiyoroglif yazılar yer alırlar.7

Afyon Yanarlar da (Emre. 1978) yapılmış olan arkeolojik kazılar iki Hitit mezarlığından elde edilen malzemeler, saray sanatının yanı sıra bir Hitit halk takı sanatının da varlığını belirlemektedir. Bu buluntular arasında yer alan, deniz kabuklarından yapılmış kolyeler, Neolitik dönemden bu yana süregelen bir geleneğin örnekleridirler. 8

Van gölü çevresinde M.Ö. 900-600 yılları arasında gelişen Urartu devleti teokratik bir saray sanatı yaratırken, geniş ölçüde Asur sanatı etkisi altında kalmıştır. Urartu kuyumculuk sanatının en eski örnekleri

Altıntepe'deki kral mezarlarından çıkartılmışlardır. Döküm, granüle ve repause tekniklerinin çok iyi kullanıldığı Urartu takı sanatında, yatay ve dikeyde simetrik bir geometri egemendir. Bu takılardaki figürler, büyük plastik eserlerdeki üslup özelliklerini gösterirler. 9

Frig takıları M.Ö. 1. binin ilk yarısında Anadolu'da görülen takılar arasında kullanılan tunç fibulalar döneme damgasını vuran adeta bir moda yaratarak ihraç ettiği tek takı türüdür. Bunlardan başka altın tanelerden oluşan gerdanlıklar, yarım ay biçiminde küpe Frig kuyumculuğunun başarılı örnekleridir. 10

M.Ö. 6 yüzyıldan başlayarak, özellikle Greko-Pers döneminde Lidya takılarında süs taşlarının kullanımı giderek artar. Mısır sanatı, etkisiyle ortaya çıkan, kutsal böcek skrabe şeklinde yüzük taşları, taşları üzerine figürler kazınmış mühür amaçlı yüzükler, altın gümüş ve bronz montürlü sarkaç şeklinde mühürler, bu dönemin eserleridirler. 11

Asur, Geç Hitit gibi eski Ortadoğu kültürlerinde çok sevilen, uçları hayvan başları biçiminde biten bileziklerin Klasik Çağ'da da benimsenmiş olması sözü edilen etkilenmeye bir örnektir. Kolye tasarımlarında granüle bezemeli kozalar ve filigre süslemeli küre boncuklar da Klasik Çağ'da çok yaygındır. 12

Hellenistik Çağ'da takı biçimlerinde çeşitlilik artar. Takılar çoğunlukla aşırıya kaçan kompleks bir düzenlemededir. Heykel ve diğer plastik sanatlarda olduğu gibi takılarda da çarpıcı, etkileyici nitelikler gözlenir.

Bu dönemin önemli bir yeniliği altın kuyumculuğuna rengin girmesidir. Klasik Grek takılarında süs taşlarının az kullanılmasına karşın Hellenistik Çağ takılarında renkli taş, cam ve mine kullanılması ile ışıl ışıl bir görünüm kazanılmıştır. 13

M.S. 2. yy.'dan itibaren Roma kuyumcuları, Hellenistik takıların aşırı karmaşık düzenlemelerinden,14 kibarlık ve inceliğinden kurtulup güzel ve

sade takılar ürettiler. Ayrıca altının yanı sıra geniş ölçüde süs taşı kullanıp renkli dekoratif etkiler elde ettiler. Bu takılar günümüzde fazla ilgi toplamamış hatta bazı araştırmacılar bu sadeliği haksız olarak teknik bilgi ve fantezi eksikliğine bağlamışlardır. 15

Roma kuyumculuğunun sade ve dekoratif formları Erken Bizans takılarında da sürdürülmüştür. Roma'dan kaynaklanan Savat (Niello) tekniği, altın ve gümüş eserlerin süslenmesinde üstsanatsal bir düzeyde uygulanmıştır. Bir Roma geleneği olan nişan yüzükleri ile paraların yüzük kolye gibi takı kompozisyonlarında kullanımı Bizans'ta da devam etmiş ve günümüze ulaşmıştır. 16

Roma döneminde sadeleşerek yalın bir etkileme kazanan askı küpeler, Orta Bizans döneminde aşırı karmaşık dekoreli işçilikleri ile Helenistik Çağ'ın parlak dönemlerini anımsatırlar. Hatta bu küpelere daha çok dekoratif etkileme kazandırmak için omuza kadar sarkan iri örnekler yapılmış ve bunlar çok değişik süstaşları, barok inciler, filigre ve granüle altın teknikleri ile işlenmiş, ardalanmalı bezemelerle donatılmıştır. 17

Ekonomik çöküşün sanata yansıması olan estetik gerileme ve İslam dininin etkisi ile Ortodoks kilisesinde başlayan ikonolastik akımın baskısı kuyumculuğu da etkiler. Artık basit ve sade takılar sözkonusudur. Ucuz halk takısı olan cam bilezikler yaygınlaşır. Camlar genellikle kobalt mavisi düz renk olup zaman zaman değişik renkte dekore edilmiş örnekler de gözlenir. Bin yıllık bir geçmişi olan ve kökleri, M.Ö. III. binlere kadar inen antik kültürlere dayanan Bizans kuyumculuğunun, son dönemlerinde çağdaşı olan Anadolu Selçuklularını ve daha sonraki Osmanlı kuyumculuğunu teknik ve form uygulamalarında geniş ölçüde etkilediği belirgindir. 18

Tarih öncesi kadını ile Hitit Dönemi (M. Ö. 2000) kadınına bakıldığında her iki kadının da saçlarını altın halkalarla, boyunlarını ise idollerle

süsledikleri görülmektedir. Selçuklu Dönemi'ne (M. S. 1071-1300) ulaşıldığında kına yakılmış ellerini yüzüklerle, bileziklerle ince belini altın kemerlerle süsleyen Anadolu kadınıyla karşılaşıyoruz. Takıların her birinde, eski uygarlıkların köklü takı gelenekleriyle göçebe Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri geleneklerin kaynaşmasına tanık oluyoruz. Osmanlı Dönemi'nin başlamasıyla da hem İslam'ın etkilerini hissediyor, hem de gizemli Osmanlı kadınının ortaya çıkışını görüyoruz. Osmanlı kadını zenginliğini toplum içindeki konumunu saçlarının uçlarına taktığı altın takılarla belli eder, peçesinin altına birbirinden güzel takılar gizlerdi. Bazı padişahların hükümdarlıkları zamanında kadınların taktıkları takılara fermanlarla sınırlamalar getirmiş olmaları Osmanlı kadınının takıya ne kadar yoğun bir ilgi gösterdiğinin kanıtıdır. 19

Anadolu kadınlarının taktıkları başlıklarda anlamları yöreden yöreye değişen altın ve gümüş pullar ve maşallahlar göze çarpar. Başlıklardan sarkan altın pulların sayısı bazı yörelerde kadının kaç çocuğu olduğunu belirtirken, bazı yörelerde kaç yıllık evli olduğunu anlatır. Genç kızların, evli veya dul kadınların taktıkları takılarda da farklılıklar göstermektedir. 20

Nazardan korunduğuna inanılan mavi boncukla bezenmiş takıların boyuna omuza veya çocuk beşiğine takılması Anadolu'da çok yaygındır. Anadolu insanları binlerce yıldır bu geleneği, kendilerini ve sevdiklerini kötülüklerden korumak amacıyla sürekli yaşatmaktadırlar. Kur'an'dan alınmış özlü sözlerle süslenen takılar ise dini anlamlar içerir. Muska yerine kullanılmaktadır. 21

Türk toplumunda düğünler, doğum günleri, sünnet törenleri çok önem taşımaktadır. Yeni doğmuş bebeklere, sünnet olan erkek çocuklarına ve gelinlere altın takı takmak gelenektir. Bu gelenek ailenin bütünlüğünü dostlar arasındaki bağların güçlenmesini sağlamakla birlikte aynı zamanda takılan takılar bir güvence olarak görülmektedir.22

Takı Çeşitleri

Baş Süslemelerinde Kullanılan

Takılar

Güzel görünmek her insanın yaradılışından gelme bir duygudur. Dolayısıyla insanoğlu, beğendiği ve kendini güzel göstereceğine inandığı her nesneyi vücudunda taşımaya ve takmaya özen göstermiştir.

Kullanılan malzeme, teknik, şekil ve bezeme özellikleri ile kullanış biçimlerinden dolayı verdikleri mesajlar Anadolu takılarına ayrı bir anlam kazandırmıştır. Bu nedenle kadın inanç ve özenle taktığı takıları ne zaman ve nasıl kullanacağını yaşam biçimi içerisinde öğrenerek toplumun geleneklerine bağlı olarak sürdürmüştür.23

Eski Türklerde kadın süslenmeye önce başından başlamış yüz güzelliğini, yüze sürülen allık ve göze çekilen sürmeler, yanaklara konulan benler, kulaklara takılan küpeler, örgülü saçlar ve saç süsleri, işlemeli başlıklar ve taşlarla zenginleştirmiştir.24

Anadolu kadın takılarından, baş süslemelerinde kullanılan takılar arasında, zengin teknik ve motiflerle süslenmiş tepelik, fes süsü, alınlık, yanak döven, küpe gibi takılar bazı yörelerde bir arada kullanıldığı gibi bazı yörelerde birkaçı fes üzerine veya fessiz olarak da kullanılmaktadır.25

Tepelik

Düz veya kubbemsi, genellikle dairesel; çok nadir kare (Fotoğraf 1) biçimde olup fesin üzerine dikilerek veya fesin üzerine oturtularak takıldığı gibi, fessiz “serpuş” gibi saç üzerine oturtularak da kullanılan takı çeşididir. (Fotoğraf 2-3-4-5-6)

Dairesel olan tepeliklerin çapları 8 ile 16 cm arasında değişmekle birlikte, 12 cm. ile 14 cm. arasında olan tepelikler çoğunluktadır.26

Tepelikler, şekilleri aynı olmalarına rağmen, kullanıldığı yere ve kullanan kişiye göre malzeme, teknik ve süsleme özellikleri bakımından

farklılıklar göstermektedir.27 Onun içindir ki, birbirine yakın iki şehirde bile çok farklı tepelikler üretilmiştir. Mesela Van'daki savatlı tepelikler meşhur iken, Bitlis'te gümüş kakmalı ve ortası sivri olanları hâkimdir. Biraz daha içerilerde Mardin'e gelindiğinde telkari tekniği ile üretilmiş, boşlukları güherseli tepelikler dikkati çekmektedir. Akdeniz ve Ege yörelerimizde tepelikler genellikle kakma tekniklerinde olup diğer kakmalardan motif farklılıkları ile ayrılmaktadır.28

Fesin tepesine tamamen oturan ve tepe yuvarlağı genişliğinde olan tepeliklerin yanı sıra, bazıları kubbeli olup etrafındaki zincirlerden gümüş paralar (penez) sarkmaktadır. İç Anadolu'da özellikle Sivas yöresinde delikli gümüş paralar zincirsiz doğrudan fesin üzerine, aralarında boşluk kalmayacak ve üst üste gelecek biçimde dikilir ve fes böylece gümüş paralarla kapanmış olur.29

Buna benzer bir örneğe Tarsus'a bağlı Çamalan köyünde rastlanılmıştır. Gümüş yerine altın paralarla hazırlanmış olan fes, hala yörenin yaşlı kadınları tarafından kullanılmaktadır. Süslemenin yanı sıra fonksiyonel özelliği olan bu altınlar baş ağrısı için kullanılmaktadır.

Fes Süsü

Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde fesin ön kısmından yanlara doğru takılarak kullanılan takı çeşididir. Süsleme tekniği ve kullanılan malzeme bakımından farklılık gösteren fes süsü; üçgen, daire ve değişik motiflerin zincir, para ve çeşitli şekillerdeplakaların (penez) süslenmesinden oluşmaktadır. Fes süsleri biri ortadan ikisi de yanlardan olmak üzere üç yerden fese tutturulmaktadır. Fese tutturulan bölümlerdeki plakaların üzerinde, tırnak içine oturtulmuş renkli taşlar ve değişik süsleme teknikleri kullanılmış motifler yer almaktadır.30 (Fotoğraf 8-9-10-11)

Fes süsleri bölgelere göre de değişik isim alırlar. Hatta aynı yörede iki ayrı köyde dahi bu farklılık göze çarpmaktadır. Mesela Tarsus'a bağlı Kaburgediği köyünde fes süsüne "çiril", Çamalan köyünde ise "tomaka" denilmektedir.

Alınlık

Baş süslemelerinde, kadınların alınlarına gelecek biçimde fesin üzerine, taktıkları çeşitli zincir,boncuk ve paralarla süslü altın veya gümüşten yapılmış takılardır.

Farklı biçim, malzeme, motif ve mesajlarla hazırlanmış alınlıkların, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bazı yörelerde hala kullanılmış olması dikkati çekmektedir.

Geleneklerine bağlı yörelerimizden Ankara ili Beypazarı ilçe merkezinde gelinlerin fes üzerine kullandığı iki ayrı alınlık fotoğraf 12-12a ve 13-13a'da görülmektedir. Üst kısmı kubbemsi alt kenarında düz olan alınlıkların alt kenarında boncuklara dizili paralar yer almaktadır. Tamamı altın gibi değerli madenden yapılmış olan takıların yüzeyleri kabartma ve kazıma teknikleriyle süslenmiştir. Fotoğraf 12-12a'da nazara karşı kullanılan maşallah, yazısı ile bitkisel motifler, fotoğraf 13-13a'da ise, bereketi, soyluluğu ve sonsuzluğu simgeleyen hayat ağacı motifi yer almaktadır. Her iki alınlık da; fesin yanlarında yer alan inci, boncuk ve altın paralarla bütünleştirilmiştir.

Yanak Döven

Fesin yanlarına, yanaklara sarkıtılarak takılan, zincir, penez ve boncuklarla süslü takılardır. (Fotoğraf: 14-15-16-17-18-19-20)

Bu takıyı, takan kişi yürüdükçe takıda bulunan zincir ve penezlerin yanak üzerinde hareket etmesinden dolayı "Yanak Döven" adı verilmiş olabilir. Ayrıca yanak döven takının zülüflerin üzerine takılmasından dolayı olsa gerek Tansuğ (1977), bu takıyı "zülüf bastı" olarak ifade etmektedir.

Genellikle gümüşten yapılmış değişik formlarda olan yanak dövenlerin, başlığa veya fese tutturulmak üzere arka tarafında iğne, alt kenarında ise yerleştirilen çeşitli boncuk ve penezlerle süslenmiş zincirler yer almaktadır. Takının yüzeyi bölgenin özelliğine göre, telkari, kabartma, kazıma, granül gibi tekniklerle süslenmiş, bazen de değişik boncuklarla süslemeler zenginleştirilmiştir.

Küpe

Kulağı süsleyen kadına özgü bir takı çeşididir. Duru (1970), küpeyi kulak askısı olarak tanımlanmaktadır. Anadolu kadınının en fazla kullandığı takılardan olan küpeler, biçim olarak fazla çeşitlilik göstermezler. Dikkati çeken özellik son derece yalın olmalarına rağmen etkileyici olmalarıdır. (Fotoğraf: 21-22)

Gümüşün kendine özgü beyaz rengi gerek savatla gerekse değişik süsleme teknikleriyle daima güzellik kazanmıştır. Küpeler genellikle hilal biçimli iki ince levhanın bombeleştirilmesi sonucu meydana getirilmiştir. 31 (Fotoğraf: 23)

Tarak

Saçı taramak saça şekil vermek için kullanılan tarak aynı zamanda kadın baş süslemelerinde saçı tutturmak için süsleme unsuru olarak da kullanılmaktadır. (Fotoğraf: 24)

Ankara Etnografya Müzesinde bulunan 16686 envanter nolu tarak buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Fotoğraf 25’te görülen tarak, dişlerinin üst kısmı, ajur (Delik Dişi) tekniği uygulanmış çiçek ve kıvrımlı dalları ihtiva eden motiflerle süslenmiştir. Ayrıca üzerinde iki adet kuş motifi bulunan, telkari (Filigre) ve granül tekniği kullanılarak hazırlanmış bitkisel bezemeden oluşan ve tarağın üstüne oturtulan taç, takıya olağan üstü güzel ve sanatsal bir görünüm kazandırmıştır (Bkz. Barışta, 1998, s. 96).

Boyunda Kullanlan Takılar

Kolye

Kolye veya gerdanlık denilen, boyuna takılan takılar, kadın süs eşyalarının büyük bir bölümünü oluşturmaktadır. (Fotoğraf: 26-27)

Kolye kelimesi her ne kadar boyun takılarının tümüne verilen isim olarak algılanmaktaysa da gerçekte bu takı grubunun sadece bir çeşidini belirlemektedir. Genellikle tek ögeli boyun takılarına kolye; boyunu saran takılara “boyunluk” “kıstı” veya “boğmak” çok ögeli olanlara da gerdanlık denilmektedir.32 Bazı yörelerde göbeğe kadar uzayan altın dizilerinden oluşan kolyelere ise “göbek takısı” veya “katar” denilmektedir.

Anadolu kadını parlaklığa, gösterişe çok önem verir. Bu nedenle altını güneşin ışıltısı, gümüşü ise ayın parıltısı olarak kullanır ve altını daha çok tercih eder. Çünkü altının ışıltısı boyundaki zerafeti daha çok etkiler. 33

Geleneksel kolyeler içerisinde boyunu saran kolyelerin (kıstı) çoğunlukta olduğu dikkati çekmektedir. Özellikle gümüşten üretilmiş bu kolyelerin genel özelliği; uçlarından değişik şekillerde ve boylarda zincirli veya zincirsiz penezler sarkan, aynı formda plakaların yan yana sıralanmasından oluşmaktadır. (Fotoğraf: 28-29-30-31)

Hamaylı

Boyuna çapraz veya normal olarak asılan üçgen, kare, dikdörtgen veya yuvarlak, bazen yıldız şeklinde veya başka şekillerde rastlanan birtakım muhafazasıdır. Genellikle Asya kavimlerinin kullandığı bu takılara Türk hayatında da rastlanmaktadır.34 (Fotoğraf: 32-33-34-35)

Bazı araştırmacıların hamaylı ile ilgili açıklamalar ise şöyledir:

Hamaylı kelimesi de muska gibi Arapça’dan dilimize geçmiş bir kelimedir. Aslı hamaildir. Kılıç bağı manasına gelen hamali zamanla bir süs unsuru haline gelmiştir.35

İçi boş olan hamaylılarda şekil ne olursa olsun bir tarafına muhafaza için içine konulan kap bulunmaktadır.

İnsanlar nazardan, büyüden ve diğer kötülüklerden korunmak için hamail ve muska taşırlar. Hamaillere bakıldığında, oldukça gösterişli taşlar ve boncuklarla süslü oldukları ve genellikle de gümüşten yapıldıkları görülmektedir.36

Başlangıçta sadece tılsım amacıyla yazılan yazıların muhafazası için yapılan hamaylılar, zamanla kadınların güzel görünmek için yaptırdıkları daha sonra da içine bir şeyler yazdıkları takılar haline gelmiştir. Yenisini yaptıramayan bazı gençler, özel günler için büyüklerin hamaylılarını takarlardı.37 Ayrıca hamaylılar muskalar gibi gizli yerlerde taşınmaz, herkezin görebileceği ve dikkatini çekecak kadar göz önündedir.38

Bele Takılan Takılar

Kemer ve Kemer Tokaları

Kemerler, kuşaklar gibi her gün kullanılmayıp, özel günlerde ve özel kıyafetlerle kullanılan iki ile beş parmak genişliğinde, beli bir kere doladıktan sonra toka ile nihayetlenen bir giyim tamamlayıcısıdır.39 (Fotoğraf: 36-36a-37-38-39-40)

Kuşaksız bir Anadolu kadın giyimi düşünmek, hemen hemen imkansızdır. Gençlerde gümüş kemer, kolan kuşak, kemerbest gibi etnografik öğelerle karşımıza çıkmaktadır. Evlenecek kıza babasının taktığı kırmızı kuşak, baş bağlama günü damat evinde takılan sülale kemerinin farklı anlamları vardır. Aile büyüğü hanımların ise kullandıkları şal kuşaklar, sıcak tutması bakımından ayrıca önem kazanır. Türkülerimizde ki "Gümüş kemer ince bele dar gele" sözleriyle de yer bulan kemer, vazgeçilmez geleneksel kadın takılarımızdandır.40

Ayrıca kemer, atalarımızın bize atlı bozkır denilen zamanlardan, yani M. Ö. ikinci yüzyıldan kalma bir hediyesidir. Daha o zamanlar, Türkler kemeri hem ihtiyaç hem de süs eşyası olarak kullanmışlardır.41

Kemerler özellikle Anadolu'nun değişik yörelerinde, bölgelere göre karakter kazanmıştır. Mesela, Karadeniz yöremizde altından ve gümüşten yapılan hasır örgü kemerler, Doğu Anadolu'da savadlı gümüş kemerler, Orta Anadolu'da savadlı gümüş kemerler, Orta Anadolu ve Trakya'da telkari kemer bağlamak gelenek haline gelmiştir. Özellikle İstanbul kemerleri kıymetli kumaştan yapılmış olup, tokaları altın veya gümüştendir. Bu altın veya gümüşten yapılmış tokaların yüzeylerine genellikle mıhlama tekniği ile yeşim ve mercan gibi kıymetli taşlar oluşturulurdu. İstanbul'da saray için yapılan kemerlerin, padişaha ait olanlarının kılıç kuşanma gibi başka bir görevi vardır.42

Kemer, kadınların genellikle bindallı, kaftan, üç etek gibi kıyafetlerinin üzerine de kullandıkları takılardır. Kemer, toka ile bütünleşen bir süsleme unsurudur. Ancak, süslemenin bazı kemerlerin tokalarında yoğunlaştığı, bu nedenle bazı tokaların kuşaklara tutturularak da kullanıldığı görülmektedir. Kemer toka ile bütünleşmesine rağmen diğer açıdan ele alındığında kemerleri ayrı, kemer tokalarını ayrı olarak incelemek mümkündür.43

Kemer tokası kemerlerin birleştiği noktada bütün veya geçmeli olarak bulunan genellikle eşit iki parça halinde yuvarlak, elips ve badem şeklinde değişik teknik ve motiflerle süslü bölümüdür.44 Toka kelimesi Türkçe olup, eski anlamıyla iki akarsuyun birleştiği yer demektir. Zamanla dilde birçok şekillerde kullanılmıştır. Tokalaşmak iki elin birleşmesi, karşılıklı mutabakat, anlaşma, birleşme anlamında olup, anlamdan maddeye geçişte kemer tokası ifade kazanmıştır.45 (Fotoğraf: 41-42-43-44)

Göğüse Takılan Takılar

Göğüs Süsü-Pantatif

Elbise üzerine düz veya çengelli iğne ile takılan değişik motif ve tekniklerle süslü, metalden veya metal ile taşın birlikte kullanılmasıyla, genelde oval, kare, yuvarlak, dikdörtgen formlardaki takılardır. (Fotoğraf:

45-46) Bu takılara “Broş”da denilmektedir. Koçu (1967) broşu şöyle açıklar; Kadınların göğüse ve başa taktıkları mücevherli büyük iğne, kelimenin aslı Fransızca olup dilimize 1939’dan sonra Tanzimat devrinde gelmiştir. Türk kadınları “boroş” diye ifade etmektedirler.

Pantantif; ayrıca halk arasında yaka iğnesi olarak da bilinmektedir.

Bileğe Takılan Takılar

Ülger (1997 s. 27) bileğe takılan takılarla ilgili görüşünü; bileğe takılan takılar arasında kol bileklerine takılanlar, “bilezik”, ayak bileklerine takılan takıları ise “halhal” olarak açıklamaktadır.

Bilezik

Kadınların kollarını, bileklerini süslemek için taktıkları halka. Koçu’nun (1967)’ bilezikle ilgili açıklaması şöyledir; Bilezik, kadın kolunun bilek ve dirsek arası kullandıkları süslere verilen addır. Bezek süs demektir “Bilek bezeği” de zamanla kısaltılıp bilezik olmuştur.

Değerli madenlerden yapılanların yanı sıra başka nesnelerden yapılmış olanları da vardır. (Fotoğraf: 47-48-49-50-51) Çok eski bir süs takısıdır, ilkel boyların da içinde olduğu her millet takmaktadır. Sütun bilezik, zincir bilezik gibi sayısız çeşitleri bulunmaktadır. Tellerin bükülmesi ile yapılan bileziklere burma, akıtmalı olanlara akarsu ya da akıtma, dilimli bileziklere dilmiç, savatlılara kabara, bir tel durumunda olanlara şeve, boncuk dizilerine tor yahut yandım ve başka kimi çeşitlerine de yedek adı verilmiştir. Özellikle yedek, Anadolu’da çok yaygındır. Tabii ya da daha geniş bileziklere de, kolbağı ve kolçak gibi adlar verildiği de görülmektedir.46

Kadınların süs eşyası olarak en çok önem verdiği takılardan biri olan bilezikler, geçmişte olduğu gibi günümüzde de en fazla kullanılan takılar arasında yer almaktadır. Altın, gümüş gibi değerli madenlerle birlikte, çok kıymetli taşların ahengiyle oluşturulan bilezikler, değerlerine değer

katmaktadırlar. Ayrıca; ince, kalın, şerit veya halka biçiminde hazırlanan bilezikler şekil farklılığına rağmen üzerindeki süslemeler ve verdikleri mesajlarla ayrı bir önem kazanmaktadır.

Halhal

Kadınların ayak bileklerine taktıkları takılardır. İran'da M. Ö. iki bin sonlarıyla İ. Ö. 7. yüzyıl tarihleri arasında kabartmalardaki figürlerde halhallara rastlanmıştır.47

Koçu (1967) halhalı Arap kadınlarının günlük süslemelerinde, Türk'lerde ise, halka şeklinde olan takıya sıralanmış küçük zil şeklindeki topların, raks sırasında ses çıkartarak oyuna renk katması nedeniyle rakkaseler (çengi kız) tarafından kullanıldığını belirtmektedir.

Fotoğraf 52'de Malatya yöresine ait olan halhal; geçmişte çocukların ayak bileklerine takılarak ve böylece yürüyerek annesinden uzaklaşan çocuğun yerinin belirlenmesi amacıyla kullanılmıştır.

Parmaklara Takılan Takılar

Yüzük

Yüzük parmağa takılan halkalardır. Eskiden uzun süre mühür olarak kullanılan yüzükler, aynı zamanda bir güç ve onur belirtisi olmuştur. (Fotoğraf: 53)

Anadolu el sanatları, kadın ve erkek yüzüklerine çok içten bir yaklaşım getirmiştir. Çünkü yüzük tek amaç için kullanılmayıp birçok işlevi vardır. Belki yüzüğün en önemli amacı süs eşyası olarak kullanılmasıdır. Elin parmaklarına görsel bir estetik kazandıran yüzük iki bölümdür. Parmağın alt kısmını kavrayan düz halka ve üst kısmında "yüzük kaşı" olarak tanımlanan kısım. Buradaki işleme yüzüğün kimliğini ortaya koyar.48 Genellikle yüzük kaşına taşın tutturulması için bir montür yerleştirilir ve montürün içine de çeşitli formlarda yüzük taşları oturtulur.49 Yüzüğe nitelik kazandıran, değerli ve yarı değerli değişik malzemelerden yapılan, yüzük kaşlarında yer

alan taşlar küçük boyutlarda olmalarına rağmen büyük işçilik gösterirler.50 (Fotoğraf: 54-55-56)

Başlangıçta otorite göstergesi olarak ortaya çıkan yüzükler, daha sonra hükümdar ile halk, yüksek din görevlileri ve Tanrı arasında bağı simgeleyen, ayrıca evlilik birliliği ve bağlılığını temsil eden bir anlam kazanmıştır. Dolayısı ile yüzük erkek ve kadınların vazgeçemeyeceği takılar arasında önemini korumaktadır.51

Takılarda Kullanılan

Malzemeler

Takılarda kullanılan malzemeler, takıların özelliklerini belirlemesi açısından önemlidir. Bu malzemeler; madenler, taşlar, deniz ürünleri, kemikler, deriler ve diğer benzeri maddeler olmak üzere çeşitlilik gösterir.52

Takı yapımında kullanılan malzemelerin cinsi, özellikle ulaşım imkanlarının sınırı olduğu erken çağlarda, çevrede bulunan deniz kabukları, kemik, ahşap parçaları gibi malzemelerle sınırlı kalmıştır. Zamanla gelişen ticari ve kültürel ilişkiler sonucu ve maden kaynaklarının değerlendirilmesiyle özellikle altın ve gümüş gibi madenlerin ortaya çıkmasıyla takı yapan sanatkarların malzeme çeşitleri de artmıştır.53

Eski usta ve sanatkarlar, taşları ve metalleri takılarda kullanırken, biçim ve fonksiyon gibi özellikleri sosyal, teknik ve sanatsal davranışları ile de denetlemiş ve sayısız eserler üretmişlerdir. Bu sanatkarların iyi bir doğa araştırmacısı olduklarını, ürettikleri eserler ortaya koymaktadır.54

Çeşitli taşlar mercan, inci ve benzeri deniz ürünleri madeni takılara monte edilerek kullanıldığı gibi yan yana dizeler halinde de kullanılmaktadır. Madeni takıların ana malzemesi altın, gümüş, bakır, bronz ve pirinç gibi işlenmeye elverişli madenlerdir.55

Altın

İlk keşfedilen ve işlenen madenlerden biri olan altın, doğada yaygın olarak bulunur. Keşif tarihi neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan altın, süs eşyası olarak karşımıza M. Ö. Altı binden itibaren çıkmaya başlar. Maden yataklarının geçtiği dere ağızlarından toplanan veya kayalar içindeki damarlardan çıkarılan altın, içinde bulunan diğer madenlerden arındırıldıktan sonra kullanılmaya hazır duruma gelir. Yumuşak ve kolay işlenebilir bir madde olan altın, soğuk haldeyken de işlenmeye müsaittir.56

Altın, gümüş ve bakırla karışık olarak da bulunur. Önceleri doğal alaşımlar saflaştırılmadan kullanılmışlardır. Beşte bir oranında gümüş bulunan altın alaşımına beyaz altın veya electrum adı verilir.57

Türklerin ana yurdu Orta Asya'da ve Altaylarda zengin altın yataklarının bulunduğu bilinmektedir. Erken İslam devrinde altın, hem; taş ibrik, maşrapa gibi kullanım eşyası olarak, hem de yüzük, küpe, bilezik, gerdanlık gibi ziynet eşyası yapımında kullanılmıştır.58

Gümüş

Altın gibi mücevhercilikte kullanılan kıymetli bir madendir.59 İşlenmeye çok müsait olan gümüş madeni doğada hem doğal hem de cevher olarak bulunmaktadır.60 Gümüşün keşfedilmesi M. Ö. dört bine inmektedir. Bu devirden itibaren süs eşyası olarak ufak çapta kullanılmaya başlamıştır.61

Gümüş elde edilen başlıca cevherler, galen ve gümüş klorürleridir. Bir kurşun-kükürt bileşimi ve madenimsi görünümlü olan, galen cevherlerinin içinde hem gümüş hem de kurşun madenleri bulunmaktadır. Galenin erime noktası düşük olduğundan bu cevher diğer cevherlerden uzun bir süre ateşte bırakılmak şartı ile, üstü açık bir ortamda tasfiye edilmektedir. Galenin tasfiyesi sonucu, gümüş-kurşun karışımı bir alaşım elde edilmekte, sonra bu alaşımın uzun bir süre ısıtılarak oksidasyonla ayrılması ve geride saf gümüşün kalması sağlanmaktadır. Orta, Batı ve Kuzeydoğu Anadolu'da bol

miktarda galen ve gümüş klorürleri bulunmakta, ilk gümüş tasfiyesinin ise Anadolu'da yapıldığı tahmin edilmektedir.62

Her türlü işlenmeye elverişli olan gümüş, hem ziynet eşyalarında, hem de tabak tepsi, vazo gibi ev süs eşyalarının yapımında kullanılmaktadır.63

Bakır

En önemli madenlerden olan biri bakır, insanlık tarafından ilk keşfedilen ve işlenen bir maden olarak önemini hiçbir zaman kaybetmemiştir.64 Bakır doğada hem doğal maden olarak hem de cevher olarak bulunur. Bakır altından ve gümüşten daha sert bir madendir. Soğuk halde dövülüp şekillendirilemez. Bakır soğuk halde uzun süre çekiçlendiği takdirde madenin üzerinde çatlaklar olur ve dağılma yapar. Bu nedenle çekiçleme esnasında sık sık ısıtılarak yumuşaması sağlanır ve işleme devam edilir.65 Fakat bakır sıcakken de dövülmeye elverişli değildir, bu yüzden ılınması gerekir. Isıtılıp sovutma işlemine "bakırı tavlama" denilmektedir.66

Pirinç

Yine bir alaşım olan pirinç, bakır-çinko birleşimidir. Altın gibi sarı ve parlak olan pirincin içindeki çinko miktarı azaltılıp çoğaltılarak renginin sarılığı ve parlaklığı ayarlanır. Çinko fazlalığı pirincin rengini beyazlaştırır ve matlaştırır.67

Pirinç, M. Ö. 1. binin ilk yarısında keşfedilmiştir, ancak bu keşfin hangi tarihte ve nerede olduğu konusunda kesin bir belge yoktur. Pirinç alaşımı da bronz kadar sert ve sağlamdır. Bu nedenle tavlanmadan işlenmez.68 II. yüzyılda altın ve gümüş katlığının bu metalleri sınırlı kullanımdaki rolü çok büyüktür. Soy metallerin azalması maden sanatı ustalarını yeni teknikler geliştirmeye yöneltmiştir. Böylece pirinç ve bronz üzerine altın-gümüş kakma tekniği ortaya çıkmıştır.69

12. ve 13. yüzyılda Horasan Bölgesi, Musul Şam, Konya ve Artuklu bölgesi önemli maden yapım merkezleri olmuştur. Bu bölgelerde

üretilen kazıma desenli, gümüş, bakır ve altın kakmalı eserler, İslam maden sanatlarının en güzel örnekleridir.70 Dikkatle incelendiğinde Selçuklu Dönemi maden sanatı İran'dan Suriye, Mezopotamya ve Anadolu'ya kadar uzanan aynı teknikleri uygulayan geniş bir maden sanatı ekolünün ispatıdır. Motiflerin zenginliği ve özellikle kakma tekniğinin geniş ölçüde uygulanması maden sanatının üstünlüğünü ortaya koymaktadır.71 Bu açıdan Selçuklu dönemi maden sanatı için "Altın Çağı" olarak tanınır. Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılmasıyla maden sanatı gerilemiş daha sonra Anadolu ve Balkanlarda Osmanlı Devleti'nin kurulmasıyla da madenler işlenmeye açılmış ve Osmanlı devri maden sanatı doruk noktasına ulaşmıştır. Tombak adı verilen ve değişik bir teknik olan altınlama genellikle Osmanlı maden sanatında bolca uygulanmıştır. Tombakta bakır tercih edilmiştir. Altınlama Orta Asya'da ele geçen metal buluntular üzerinde görüldüğü gibi Nişapur'da yapılan kazılarda özellikle kemer tokalarında olmak üzere, ahşap ve bronz eserlerde ve at koşum takımlarında görülmüştür.72

Osmanlı döneminde gümüş ve altın yalın olarak işlem görmüştür. Soy metallerden eserler yapılırken devletin kontrol mekanizması ve kontrolü bir an olsun sanatkarı yalnız bırakmamıştır.73

Maden ve maden alaşımlarının uygulandığı diğer bir sanat dalı da kuyumculuktur. Her alanda olduğu gibi bu alanda da saray ve halk işi şeklinde bir ayırım yapılabilir. Özel itina ile hazırlanan eserler, kıymetli taşlarla süslenerek saraya, Sultan ve çevresine sunulmaktadır. Topkapı Sarayı Hazine dairesinde sergilenen eserler bunların en güzel örnekleridir.74

Halk işi dediğimiz, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde imal edilmiş ve bu yörelerin isimleriyle tanınan örneklerin yapımında, gümüş, bakır ve pirinç her zaman tercih edilmiştir. Dövme ve kalıp yoluyla hazırlanan bu eserlerin

üzerleri genellikle altın, mercan ve emay ile renklendirilir, bu yolla yapılan kemer, tepelik, askı ve çeşitli takılar Osmanlı sanatkarlarının emeklerinin ve ince sanat zevkinin ürünleri olarak günümüze kadar gelmiştir.75

Takı yapımında metalin dışında çeşitli taş ve benzeri malzemeler de kullanılmaktadır. Taş ve benzeri malzemeler takılarda altın ve gümüş ile birlikte kullanıldıkları gibi tek tek diziler halinde kolyeler veya yüzük pantantif gibi takılar olarak da doğrudan üretilmektedir. Doğada nadir olarak bulunan gerek rengi gerekse parlaklığı nedeniyle tarihin ilk çağlarından beri süs eşyası olarak agat, amber, akuamarin, beril, cam, elmas, fildişi, kemik, inci, kalsedon, karneol, sedef taşı (kayaç ristali), lapis, oniks, safir (gök yakut), topaz, türkuaz (firuze) yeşim taşı, zümrüt gibi çok çeşitli taşlar kullanılmaktadır.76 Değerli taşlar takılarda değerli metallerle özellikli soy metal olan altın ile kullanılırken yarı değerli taşlar ise diğer metallerle birlikte kullanılmaktadır. 77

Taşlar da, doğada değerli veya yarı değerli olarak bulunmaktadır. Taşların değerleri, sertlik ve optik özelliklerine göre değişmektedir. Renkleri ise bileşimlerindeki maden oksitlerine bağlıdır. Bu renk bazen taşın ışığı geçirmesi veya yansıtması şeklindedir.78

Takılarda kullanılan değerli taşlar arasında elmas, yakut, zümrüt, safir, opal gibi taşlar yer almakta, yarı değerli taşlar arasında yörelerine göre adlandırılan Simav akikleri, Erzurum taşı (Siyah kehribar) ve Eskişehir lüle taşı gibi taşlar bulunmaktadır. Bunlardan başka, cam teknolojisinin ilerlemesiyle doğal kristallerin taklitleri yapılmış, bu camlar, prizma şeklinde biçimlendirilerek zümrüt, yakut, elmas, safir gibi gerçek kristallere benzetilip takılarda yoğun olarak kullanılmıştır.79

Bilim ve tekniğin kısır olduğu ilk çağlarda Anadolu’da geleneksel uğraşı olan ve bugün birkaç küçük atölye haricinde yok olmuş taş işleme sanatı, akik boyama sanatı, sedef kakma işlemi sert taşları traşlama ve

yontma, taşlarla yiv çekme ve cilalama ile o günün tekniğine göre bu el sanatının ne denli sabır evreninden geçtiği bir gerçektir.80

Bir sürü medeniyetlerin beşiği olan Anadolu'da taş işleme sanatı bölgesel olarak kendini kabul ettirmiş iken Eskişehir lüle taşı sarraflardan halk ozanlarına konu olmuş, hepimizin yakından tanıdığı Erzurum taşı (Siyah Kehribar) gelmiş geçmiş Anadolu taş işleme sanatının ayakta kalan son uğraşısıdır.81

Yazılı kaynaklar, kütüphane ve müze eserleri; Kütahya akikleri, dünyaca ün salmış simav ateş opali paha biçilmez kuvars, ametist, beril ve grant kristalleri ile ilgili bilgiler vermektedir. Bu bilgiler doğrultusunda Anadolu'da işlettikleri maden ocaklarında, yalnız kıymetli taş topladıkları da bir gerçektir.

Takı Yapım Teknikleri

Takı yapımında kullanılan metaller önce temel teknikler kullanılarak yaprak metal (safiha), tel ve kalıplara dökümle oluşan çeşitli form haline getirilirler.82

Daha sonra diğer el sanatlarında olduğu gibi takılarda da çeşitli maden süsleme tekniklerini kullanarak dönemin ve yörenin özelliklerini taşıyan ve sanat değeri yüksek olan eserler üretilir.

Bir takıda tek bir süsleme tekniği kullanıldığı gibi, çoğunlukla da bazı takılarda birden fazla teknik kullanılmaktadır.

Madeni takıları süslerken, telkari, granülasyon, savatlama (niello), kakma, ajür, kaplama (yaldızlama), kalıpla kabartma ve mineleme gibi süsleme teknikleri kullanılmaktadır.

Telkari: İnce altın veya gümüş tellerin, kıvrılarak, sarılarak ya da örülerek çeşitli desenler oluşturacak şekilde düzenlenmesi ve birbirine tutturulması veya madeni bir zemine tutturulma işlemidir.83

Telkari tekniği, XV. yüzyıldan beri çok yaygın olarak görülmüş, özellikle Doğu Karadeniz, Doğu ve Güney Anadolu'da gelişme göstermiştir. Yurdumuzda telkari tekniğinin kullanıldığı önemli merkezlerden birisi Mardin ilinin Midyat ilçesidir. Bunun dışında Sivas, Edirne, Diyarbakır, Elazığ, Trabzon, Bursa, Beypazarı gibi yörelerde bu tekniğin kullanıldığı merkezler arasına girmektedir.84

Granülasyon

Bir motifin tümünün veya belirli bölümlerinin ya da çizgilerinin, madenlerden çeşitli büyüklük ve şekillerde hazırlanmış taneciklerin yan yana veya metal üzerine lehimlenmesiyle oluşturulan süsleme tekniğidir. Taneleme anlamına gelen granülasyon (granül) tekniğinin Osmanlı'lardan kalma, Türkçe tanımlaması "güherse" olup sözcük günümüzde de kullanılmaktadır.85

Granülasyon tekniği takılarda yalnız başına kullanıldığı gibi, adeta telkari tekniğini tamamlayan bir süsleme unsuru olarak, telkari ile yoğun biçimde kullanılmıştır.

Savatlama (Niello): Gümüş eşyanın üzerini süslemek için çelik kalemle açılan oyuklara; bakır, kurşun ve kükürtten oluşan bir alaşım konarak elde edilen siyah çizgiler ve bu çizgilerle yapılan süslemelerdir.86

Niello, Latince'de "siyah" demek olan "nigellus" kelimesinden gelmektedir. İslam dünyasında bu teknik kullanılan "savat" kelimesinin de Arapça'da karartma anlamına gelen "savat" ile ilgisi olduğu tahmin edilmektedir. Ancak, "savat" Türkçe'de yalak anlamına gelmektedir. Orta Asya maden sanatında büyük ölçüde kullanılan savatlama tekniğinin yalak "çukur" anlamındaki savat kelimesiyle veya su olduğu anlamındaki savat kelimesiyle bir ilgisi olması da mümkün görülmektedir.87

Savatlama tekniği 19. yüzyılda bilezik, köstek, cep saati zarfı kemer, başlık vb. küçük süs eşyası yanı sıra, hamam tası gibi eşyalar üzerinde ve

maden sanatında geniş ölçüde kullanılmıştır.88 Özellikle Türkistan, İran, Kafkasya ve Doğu Anadolu'ya ait gümüş eserler üzerinde de bu tekniğe sık sık rastlanmaktadır.

Kakma: Takıların üzerindeki oluklara renkli taş ve cam parçalarının kesilerek yapıştırılması işlemidir. Her ne kadar mineleme ve kakma birbirine benzese de minelemede parçalar eritilerek oyuklara yerleştirilir.89 Kakma tekniği uygulanmış takılar arasında özellikle tepelik, kemer tokaları ve bilezikler de yoğun olarak kullanılmıştır.

Kazıma: Altın, gümüş, bakır, tunç ve pirinç gibi metallerin üzerine derin çizgilerle yapılan süslemelerdir. Kazıma tekniğinde ucu keskin kalemler ile "burin" denilen tahta saplı ve sivri uçlu kazıma aleti kullanılmaktadır.90 Kazıma sırasında açılan yivler içerisindeki maden kalıntıları kesilerek temizlenir. Kazıma tekniği diğer süsleme teknikleri ile birlikte her bölgede ve her çeşit maden üzerine uygulanmaktadır.91

Ajur (Delik işi): Madeni eserler üzerine, kesici ve delici aletler kullanılarak yapılan delikli süsleme tekniğidir. Bu teknikle desen yapılırken, maden tabakası üzerine çizilen desenin zemin kısımları çıkartılır, bazen de zemin bırakılır, desenler çıkartılır. Daha sonra kesilen kenarları törpülenerek düzeltilir.92

Kaplama (Yaldızlama): Bakır, tunç, gümüş gibi eserler, mekanik ve kimyasal yollarla altın madeni ile kaplama tekniğidir.93 Kaplanacak eserin dışı hafif darbelerle pürüzlendirilir, incecik dövülen altın levha bu yüzeye yerleştirilir, ya dövülerek ya da sürtme yöntemi ile eser kaplanır.94 Ayrıca amalgama yöntemi ile de yaldızlama yapılır. Bu yöntemle altın tozları cıva ile aynı oranda karıştırılarak kaplanacak eserin üzerine sürülür, cıva ısının etkisiyle uçar, altın tozları kalır ve böylece altın kaplanmış olur.95

Kaplama tekniği, Orta Asya'da M. Ö. 3. yüzyıldan itibaren Türk kurganlarındaki eserler üzerinde de görülmüştür.

Kalıpla Kabartma: Kabartma desenlerle süslenecek eserlerde, aynı desenin tekrarlanması halinde kalıpla kabartma tekniği kullanılmaktadır. Kalıpla kabartma tekniği seri üretim gerektiren takıların sarkaçlarında kullanılan koza, yaprak, çiçek vb. şekillerdeki parçalarda uygulanmaktadır.96 Bu tekniğe kolyelerde (kıstı) kemer tokalarında, tepelik, alınlık, yanak dövenlerde sıkça görülmektedir.

Kalıpla kabartma tekniğinde sürekli kullanılabilecek kurşun gibi kolayca deforme olmayacak pozitif ve negatif kalıplar üretime hazır hale getirilmektedir. İnce metal levha bu iki kalıp arasına yerleştirilerek kuvvetli bir çekiç darbesiyle pozitif ve negatif kalıplar içiçe gömülürken levhayı ezerek desen formunun alınması sağlanır.97

Diğer bir kalıpla kabartma yöntemi ise; kabartma olarak yapılması istenen desenin negatifi, tunç veya kurşundan bir kalıbın üzerine oyulur, tavlanmış haldeki madeni levha, kalıptaki kabartma yapılacak yere konur, arkasından çekiç ile kuvvetlice vurulur, negatif desen, eserin üzerine pozitif olarak çıkması sağlanır.98

Mine (Emaye): Metal yüzeyler üstüne, yüksek ısı uygulanarak, cam benzeri bir sır katmanının (mine) kaynaştırıldığı bezeme tekniğidir. Mine, toz cam ve metal oksit karışımından yapılır. Değişik oranlardaki katkı maddeleri ile saydam ve saydam olmayan mineler yapıldığı gibi metal oksitlerin katılımı ile de çeşitli renkler elde edilebilir.99

Toz cam ve mine katılan renklendirici maden oksitlerinden elde edilen mine, tabakalar halinde dökülerek soğutulur. Karışım soğuduktan sonra kırılarak parçalara ayrılan ve havanda dövülen cam parçalarından kaba bir toz elde edilir. İyice yıkanan bu toz, eser üzerinde hazırlanmış olan yuvalara doldurulur, kuruması beklenir. Daha sonra fırınlanır. Isının etkisiyle eriyen cam madene yapışır ve esere güzel bir görünüm kazandırır.100

Orta Asya eserlerinde görülen bu teknik, İslam sanatında az kullanılmış, fakat Osmanlı döneminde oldukça rağbet görmüştür.101

Takılarda Kullanılan Süsleme Konuları

Takı yapan sanatçılar diğer süsleme sanatlarında olduğu gibi dönemin süsleme unsurlarını burada da, maden süsleme tekniklerinden; telkari, savat, kakma, kazıma, kabartma, mineleme ve çeşitli taşlarla süslemeler yaparken bezeme konularıyla birlikte özleştirmiş ve olağanüstü eserler ortaya koymuştur.

Türk sanatının en karakteristik süsleme unsurlarından geometrik biçimlere ve ölçülere uygun, üçgen, kare, daire, eşkenar veya baklava, yıldız motifleri yoğun olarak görülmektedir. Genel anlamda evrenin sonsuzluğunu simgeleyen geometrik formlar veya motifler anlam yüklü oluşları ile de ayrıca değer taşımaktadır. Bunun yanında, sanatkarlar bitkisel bezemelerden çiçek, yaprak, dal ve ağaçları, bazen doğaya çok yakın bazen de kökeni belli olmayacak biçimde stilize ederek tek başına veya diğer süsleme motifleri ile birlikte, yine maden süsleme teknikleriyle bütünleştirerek büyük bir ustalıkla kullanmışlardır.

Takılarda figürlü motiflere fazla rastlanmamakla birlikte 16686 envanter numaralı Ankara Etnografya Müzesi'nde yer alan tarak kuş motifleri bitkisel bezemelerle dantel gibi telkari tekniğinin üzerindeki görünümü dikkati çekmektedir.

Yazılı bezemeler de, büyük bir ustalıkla uygulanmıştır. Takılarda yer alan yazılar ve tuğralar gerek kazıma ve gerekse savat tekniği uygulanarak büyük bir anlam kazanmıştır. Fotoğraf 3 ve 6'daki tepelikler ve Fotoğraf 53-54'te yer alan yüzükteki yazılı bezemeler bunun en güzel örnekleridir. Az da olsa rumi motifleri görülmektedir.

Herhangi bir şeyi simgelemek veya belirli bir fikir uyandırmak amacı taşıyan ve kökenleri inanca dayanan sembolik motifler, özellikle baş

süslemelerindeki takılarda yoğun olarak görülmektedir.102 Ayrıca, tepelik, fes süsü, alınlık, yanak döven, kolye, hamaylı ve kemer tokalarının uçlarında çeşitli motiflerle süslü plakalar (penez) sarkan zenginliği, bolluğu, doğurganlığı simgeleyen zincirler de dikkati çekmektedir.103

Sarkan zincirlerin uçlarındaki plakaların çoğunluğunda el motifleri yer almaktadır. Bu da; Türk folklorünün özellikle doğum olayını simgeleyen ana ve bereket arasında bir ilişki kurmaktadır.104

Geçmişten günümüze gelen, bugün müzelerimizde sergilenen, depolarda korunan oldukça zengin bir kültür mirasına sahibiz. Bu mirasın en önemli eserlerinden olan geleneksel Türk takıları,Türk süsleme ve el sanatları içerisinde de önemle yerini korumaktadır.

Geleneksel Türk El Sanatları denildiğinde akla gelen şey, Türklerin ürettiği sanatlardır. Bu da daima geniş halk kitlelerinin yüzyıllar boyunca değişmeden süregelen tek üretim biçimidir. Bu ürünlere ticari olarak bakıldığında bölgeyi tanıtıcı değişik tasarımları, turiste vereceği mesaj, yörenin geçmişini, bugününü ve geleceğini içine alabilecek şekilde hazırlanmış olması gerekmektedir. Diğer açıdan bakıldığında ise, bu özellikleri ürünlerin o yörenin kimliğini en sessiz, en doğru ve en önemli mesajı verecek şekilde düşünülmüş olması ve yöreye turist ve gelir getiren kaynaklara zemin hazırlamış olması gereken özelliklerdir 105

Zengin Anadolu kültürünün, diğer sanat dallarında olduğu gibi takı sanatında da yol gösterici ve paha biçilmez bir kaynak olduğu inkar edilemez. Bu eşsiz hazineden faydalanmak sureti ile çağımıza uygun, modern anlamlı ve orijinaline sadık kalınarak, hem zevkli takılar ortaya çıkmasını sağlayacak, hem de Türk Sanatının Dünyaya tanıtılmasında önemli bir rol oynayacaktır.

DİPNOTLAR

1 Özbağı, T., Kültür ve Sanat, Baş Süslemelerinde Kullanılan Anadolu Kadın Takıları, Türkiye İş Bankası, Ankara 1993, s. 50.

2 Akar, A., Cahide, K., Türk Süsleme Sanatında Motif, (Ankara 1978) den Aktaran T., Özbağı, Geleneksel Kadın Takıları I., Ankara 1993, s. 13.

3 Özbağı, T., a.g.m., s. 14.

4 Payzın, S., Antik Dergisi, Anadolu Kadın Takıları, apa Ofset Basımevi, İstanbul, 1998, s. 17.

5 Payzın, S., a.g.m., s. 17.

6 Payzın, S., a.g.m., s. 14.

7 Türe, A. Savaşcın, M. Y. “Anadolu Takıları III”., Antika, İstanbul, 1986, s. 12.

8 Türe, Savaşcın, a.g.m., s. 12.

9 Türe, Savaşcın, a.g.m., s. 13.

10 Türe, Savaşcın, a.g.m., s. 14.

11 Türe, Savaşcın, a.g.m., s. 15.

12 Savaşcın, M., A., “Anadolu Takıları IV”., Antika Dergisi, İstanbul, 1986, s. 13.

13 Block, A., Die Geschichte des Schmucks, (München 1976) dan Aktaran, M. Y. Savaşcın, A. Türe, Anadolu Takıları IV., İstanbul, 1986, s. 13.

14 Türe, A. Savaşcın, Y., Antika Dergisi s. 4, Anadolu Takıları V., İstanbul, 1986, s. 10.

15 Türe, A. Savaşcın, Y., a.g.m., s. 11.

16 Türe, A. Savaşcın, Y., a.g.m., s. 12.

17 Türe, A. Savaşcın, Y., “Anadolu Takıları VI”., Antika Dergisi s. 15, İstanbul, 1996, s. 12.

18 Türe, A. Savaşcın, Y., a.g.m., s. 14.

19 Özbağı, T., Türkiye’de Yaygın Eğitim ve Sanat, Geleneksel Kadın Takıları II. S. 10, Ankara 1994, s. 8.

20 Özbağı, a.g.m., s. 9.

21 Özbağı, a.g.m., s. 9.

22 Özbağı, a.g.m., s. 9.

23 Özbağı, a.g.m., s. 15.

24 Payzın, S., Antik Dergisi, Anadolu Kadın Takıları, Apa Ofset Basımevi, İstanbul 1998, s. 23.

25 Özbağı, a.g.m., s. 8.

26 Özbağı, T., Image, Geleneksel Türk Kadın Takılarından Tepelikler ve Çağdaş Takılar, Ankara 1999, s. 19.

27 Özbağı, a.g.m., s. 19.

28 Kuşoğlu, M. Z., Dünkü Sanatımız Kültürümüz, İstanbul 1994, s. 38.

29 Kuşoğlu, a.g.e., s. 38.

30 Özbağı, a.g.m., s. 14.

31 Alkaşı, a.g.m., s. 64.

32 Bingöl, I., Anadolu Medeniyetleri Müzesi Antik Takıları, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 33.

33 Alkaşı, a.g.m., s. 64.

34 Kuşoğlu, a.g.e., s. 44.

35 Kuşoğlu, a.g.m., s. 44.

36 Alkaşı, a.g.m., s. 61.

37 Kuşoğlu, a.g.e., s. 47.

38 Alkaşı, a.g.m., s. 61.

39 Kuşoğlu, a.g.e., s. 47.

40 Özbağı, a.g.m., s. 10.

41 Kuşoğlu, a.g.e., s. 47.

42 Kuşoğlu, a.g.e., s. 54.

43 Özbağı, a.g.m., s. 10.

44 Kuşoğlu, a.g.m., s. 53.

45 Kuşoğlu, a.g.m., s. 53.

46 Ülger, N., Ankara İli Beypazarı İlçesi Kuyumculuğunda Günümüzde Üretilen Gümüş, Bilezik Örnekleri ve Yeni Tasarımlar, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 1997 s. 49.

47 Bingöl, a.g.e., s. 35.

48 Alkaşı, a.g.m., s. 63.

49 Bingöl, a.g.e., s. 35.

50 Alkaşı, a.g.m., s. 63.

51 Bingöl, a.g.e., s. 35.

52 Özbağı, a.g.m., s. 9.

53 Savaşçın, Y., Türe, A., Anadolu Kadın Takıları, (Ankara 1986a) dan Aktaran Özbağı, T., Geleneksel Kadın Takıları I., Ankara 1993, s. 26.

54 Savaşcın, Türe, a.g.e., s. 26.

55 Özbağı, a.g.m., s. 9.

56 Eruz, F., Konuşan Maden, Yapı Kredi Kolleksiyonları 4, İstanbul 1993, s. 15.

57 Bingöl, a.g.e., s. 8.

58 Eruz, a.g.e., s. 17.

59 Bingöl, a.g.e., s. 19.

60 Erginsoy, Ü., İslam Maden Sanatının Gelişimi, İstanbul 1978, s. 10.

61 Eruz, a.g.e., s. 17.

62 Erginsoy, a.g.e., s. 10.

63 Erginsoy, a.g.e., s. 10.

64 Eruz, a.g.e., s. 17.

65 Erginsoy, a.g.e., s. 10.

66 Eruz, a.g.e., s. 17.

67 Eruz, a.g.e., s. 19.

68 Erginsoy, a.g.e., s. 16.

69 Erginsoy, a.g.e., s. 10.

70 Eruz, a.g.e., s. 23.

71 Eruz, a.g.e., s. 23.

72 Eruz, a.g.e., s. 23.

73 Eruz, a.g.e., s. 25.

74 Eruz, a.g.e., s. 25.

75 Eruz, a.g.e., s. 25.

76 Ayfer, A. Kuyumculuk Meslek Bilgisi ve Mücevher Sanatı, İstanbul, 1996 s. 76.

77 Özbağı, a.g.m., s. 11.

78 Savaşçın, a.g.m., s. 4.

79 Özbağı, a.g.m., s. 15.

80 Özbağı, a.g.m., s. 15.

81 Özbağı, a.g.m., s. 11.

82 Bingöl, a.g.e., s. 5.

83 Erginsoy, a.g.e., s. 37.

84 Kuşoğlu, a.g.e., s. 105.

85 Bingöl, a.g.e., s. 26.

86 Payzın, a.g.m., s. 4.

87 Erginsoy, a.g.e., s. 43.

88 Barışta, H. Örcün, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2168, Türk El Sanatları, Ankara, 1998, s. 97.

89 Bingöl, a.g.e., s. 28.

90 Erginsoy, a.g.e., s. 33.

91 a.g.e., s. 33.

92 Eruz, a.g.e., s. 31.

93 Erginsoy, a.g.e., s. 47.

94 Bingöl, a.g.m., s. 28.

95 A.g.m., s. 28.

96 Erginsoy, a.g.e., s. 37.

97 Savaşçın, Y., Türe, A., Yılmaz, M., Anadolu Takıları, Antika Dergisi, S. 20, İstanbul 1986, s. 26.

98 Erginsoy, a.g.e., s. 37.

99 Bingöl, a.g.m., s. 27.

100 A.g.m., s. 27.

101 Eruz, a.g.e., s. 33.

102 Gökbuket, M., Anadolu'da Göz ve Nazar İnançları, Türkiyemiz Dergisi, Ak Yayınları Dizisi: 29, İstanbul 1979'dan aktaran Özbağı, T., Ankara İl Merkezinde Yaşayan Kadınlarda Bulunan Geleneksel Gümüş Takılar Üzerine Bir Araştırma, Ankara 1989, s. 26.

103 Özbağı, T., a.g.t., s. 43.

104 Özbağı, T., a.g.t., s. 43.

105 Alkaşı, A., a.g.m., s. 62.

KAYNAKLAR

AKAR, Azade ve C. Keskiner. (1978). Türk Süsleme Sanatında Motif. İstanbul.

ALKAŞI, Ayten. (2001). "Takı". Tombak Antika Kültürü Koleksiyon ve Sanat Dergisi. (36), 62.

AYFER, A. (1996) Kuyumculuk Meslek Bilgisi ve Mücevher Sanatı, İstanbul.

BARIŞTA, H. Örcün (1995) Türk El Sanatları, Kültür Bakanlığı Yayınları: 2168 Sanat Eserleri Dizisi: 192, Ankara.

BİNGÖL, Işık. (1999). Anadolu Medeniyetleri Müzesi Antik Takıları. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BODUR, Fulya. (1999). Türk Maden Sanatı. Ankara Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Sanat Yayınları.

ERGİNSOY, Ülker. (1978). İslam Maden Sanatının Gelişimi. İstanbul.

ERUZ, Fulya. (1993). Konuşan Maden. İstanbul: Yapı Kredi Kolleksiyonları 4.

KOÇU, M. Ekrem. (1967). Türk Giyim Kuşam Sözlüğü. Ankara.

KUŞOĞLU, M. Zeki. (1994). Dünkü Sanatımız Kültürümüz. İstanbul.

ÖZBAĞI, Tevhide. (1995). Baş Süslemelerinde Kullanılan Anadolu Kadın Takıları. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür ve Sanat.

ÖZBAĞI, Tevhide. (1993). "Geleneksel Kadın Takıları". Ankara: Türkiye'de Yaygın Eğitim ve Sanat Dergisi. (5). Ankara.

ÖZBAĞI, Tevhide. (1994). "Geleneksel Kadın Takıları". Türkiye'de Yaygın Eğitim ve Sanat Dergisi. (10). Ankara.

ÖZBAĞI, Tevhide. (1999). Geleneksel Türk Kadın Takılarından Tepelikler ve Çağdaş Takılar. İmage. Ankara.

ÖZKAN, Seyit. (1982). "Filigran Telkari". İlgi Dergisi (34). İstanbul.

PAYZIN, Sevim, (1985). Anadolu Takıları. Antik Dergisi. İstanbul.

SAVAŞÇIN, M. Y, A. Türe ve (1986a). "Anadolu Takıları" 4. Antika Dergisi. İstanbul

SAVAŞÇIN, M. Y, A. Türe ve (1986b). Anadolu Takıları VII. Antika Dergisi 4. İstanbul.

TANSUĞ, Sabiha, (1986). Geleneksel Köylü Takıları ve Başlıkları. Türkiyemiz Dergisi.

ÜLGER, Nihal, (1997). Ankara İli Beypazarı İlçesi Kuyumculuğunda Günümüzde Üretilen Gümüş Bilezik Örnekleri ve Yeni Tasarımlar. Ankara:

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

ÖZBAĞI, T., Ankara il Merkezinde Yaşayan Kadınlarda Bulunan Geleneksel Gümüş Takılar Üzerinde Bir Araştırma, Ankara, 1989, s. 80. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

GÖKBUKET, Mine, (1979). “Anadolu’da Göz ve Nazar İnançları”, Türkiyemiz Dergisi, Ak Yayınları Dizisi: 29, Apa Ofset Basımevi, İstanbul.

Büyük Bir Kültür ve Sanat Merkezi Ahlat / Prof. Dr. Halûk Karamağralı [s.800-806]

Gazi Üniversitesi Mimarlık-Mühendislik Fakültesi / Türkiye

Ahlat'ın tarihi karışık ve kanalıktır. Şeref b. Ebu'l Matahhar el Ensârî tarafından bir Ahlat tarihinin yazılmış olduğunu diğer bazı kaynaklardan biliyoruz. Bu eserin Ahlat'ın ve Ahlat dolayısı ile Van Gölü havzasının ve komşu devletlerin tarihi hakkında da çok mühim bilgileri ihtiva ettiği şüphesizdir. Bugün maalesef bu bilgilerden mahrum bulunuyoruz. Eldeki bilgilere göre Ahlat Halife Ömer zamanında, 641'de fethedilmiştir. Fakat şehri 928'de Bizanslılar zapt etmiştir. X. yüzyılın sonunda Ahlat'a Mervanoğulları hâkim olmuştur. 1055'te Türkler tarafından alınan Ahlat Anadolu'ya yapılan akınların üssü olmuştur. Alp Arslan Malarzgit'e Ahlat'tan hareket etmiş; fakat zaferden sonra Ahlat'ı yine Mervanoğullarına bırakmıştır. 1085 Melikşâh'ın bir ordusu Ahlat'ı tekrar almış; burası hâkim olduğu yerlere ilâveten Emîr Sunduk'a tevcih edilmiştir. 1100'de Sökmen Ahlat'ta Ahlat-Şâhlar, Ermen-Şâhlar veya Sökmeniyye diye anılan Türk devletini kurmuştur. 1207'de Eyyûbîlerin idâresine geçen Ahlat, 1229'da Celâleddin Harezmşah tarafından altı ay süren bir muhasaradan sonra zapt edilerek yağmalanmış ve yakılıp yıkılmıştır. 1230'da Alâeddin Keykubâd'ın kumandanı Kamyar'ın Selçuklu ülkesine kattığı şehir 1244'te Moğolların eline geçmiş; 1336'da İlhanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasından sonra vâliler ve emîrler arasında sık sık el değiştirmiş; bir müddet Karakoyunluların ve bilâhare Akkoyunluların hâkimiyetinde kaldıktan sonra 1503'te Safeviler tarafından zapt edilmiş; Nihayet Çaldıran zaferi ile kat'i olarak Osmanlı topraklarına dahil edilmiştir.

Ahlat XIII. yüzyılın en büyük ilim, kültür ve sanat merkezlerinden biri idi. Beldeye Kubetu'l-İslam denilmesi, Ahlat'ın bu unvanı taşıyan Merv ve Buhara ile mukayese edilmesini gerektirir. Tabakat kitaplarında birçok Ahlatlı âlimin isimlerine rastlandığı gibi, Anadolu'daki çok mühim bazı Selçuklu eserleri de Ahlatlı sanatkârların imzalarını taşımaktadır. Konya Ulu Camiinin 550/1155 tarihli kündekârî minberi Ahlatlı Hacı Mekki b. Bergî'nin; Divriği'deki Ulu Cami ve Dârü'ş-şifâ Ahlatlı Hurşâh'ın (Hürrem Şâh da okunabilir) ve takriben 1240'ta yapılmış olan Tercan'daki Mama Hatun türbesi de Ahlatlı Mufaddalü'l Ahvâl'in eseridir. Ahlat ve Van Gölü havzasındaki eserler bu listenin dışındadır.

Mimârî kalıntılara göre eski Ahlat 11 km. uzunluğunda ve 5 km.+ derinliğinde bir sâhayı kaplamakta idi. Devamlı istilâlar ve bilhassa depremler bu büyük şehri mahvetmiştir.

XIII. yüzyılda Ahlat'ın nüfusu herhalde 300.000 den az değildi. Çünkü 1247'de vuku bulan bir depremden sonra buradan Eski Kahire'ye 12.000 hâne göç etmesi, şehrin büyüklüğü ile birlikte mütâlaa edilirse bu rakamın isâbetli olduğu anlaşılır. Bu nüfusun büyük çoğunluğunun Türk olduğu rahatlıkla kabûl edilebilir. Türklerin gelişinden evvel Ahlat'ı ziyâret etmiş olan Nâsır-ı Husrev burada Arapça, Ermenice ve Farsça konuşulduğunu kaydetmektedir. Fakat XI. yüzyılın ortalarından itibaren bu havaliye kesîf Türk göçleri başlamıştır. Moğolların yurtlarından çıkmaları neticesinde Doğu Türkistan'dan itibaren muhtelif Türk zümrelerinin büyük kitleler hâlinde batıya akmaları ile bütün Anadolu tamamen Türklerle dolmuştur. Ahlat'a Oğuzlardan başka doğu Türk oymaklarının ve bir miktar Moğolun da yerleştiği muhakkaktır. Bunu bazı yer isimleri ile türbe kitâbelerinden anlıyoruz. Evliya Çelebi'de de bu konu ile alâkalı çok dikkate değer kayıtlara rastlıyoruz: Evliya Çelebi hem müverrihlerin Ahlat'a "Oğuz taifesi şehri" dediklerini, hem de şehrin lisanının "Çağatay ve Moğolcaya

karîb bir lehçe olduğu"nu söylemektedir. XIII. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Ahlat'ı ziyaret eden Zekeriya Kazinî Ahlat'ta konuşulan dillerin Türkçe, Ermenice ve Farsça olduğunu nakletmektedir. Ermenice ekalliyetin, Farsça da üst tabakanın dili olsa gerektir. Arapçaya yalnız kitabelerde rastlanmaktadır. Kürtçe diye bir dilin varlığı ise bahis mevzuu değildir.

Ahlat'ta ilk araştırmalarımızı 1966'da yaptık ve 1967'de temizlik ameliyelerine ve küçük çapta kazılara başladık. Çalışmalarımızı daha ziyâde şehrin merkezi olduğunu tahmin ettiğimiz bölgeye teksîf ettik. Fakat bütün bu sâha hattâ vakıf arâzi ve eserler şahısların mülkiyetine geçtiği için, çalışmalar son derece güç olarak yürütülebilmiş; arazi sahiplerinin muvafakati ile başlatılan bazı sondaj ve kazılarda sonradan durdurulmuştur.

Kaleler ve Sûrlar

Ahlat'ın İç Kale'si Taht-ı Süleyman deresinin doğusunda, kuzey-güney istikametinde uzanan kayalık bir tepenin üzerine inşa edilmiştir. Bu tepe Taht-ı Süleyman, Harâbe Şehir ve İki Kubbe mahalleri arasındaki çukurlukta sarp bir ada gibi yükselmektedir. İç Kale'ye kuzey ve güney uçlarından bağlanan bir sûr, Harâbe Şehir ile kısmen İki Kubbe mahallesini içine almaktadır. Şerefnâme'nin bahsettigi Orta Sûr bu olmalıdır. Rahmetli Abdürrahim Şerif Ahlat'a yer altından indirilen büyük su kanalının başlangıç yeri olan Kulaksız mahallesi ile kısmen bugünkü Ahlat'ın bulunduğu Ergezen mahallesini de ihâta eden cesîm bir sûrun kısmen 1 m. yüksekliğe kadar ayakta duran, fakat büyük kısmı temele kadar yıkılmış olan bakiyesini gördüğünü anlatmaktadır. Bu anlatılan hiç şüphesiz Dış Sûr (şehir sûru) olmalıdır. Kaynaklarda geçen "Kırk Burç" adının bu üç kaleden hangisine verildiğini kaynaklara ve kazılara dayanarak tâyin ve tespit edemedik. Ancak, "Kırk Burç"un Dış Sûr için az olduğunu, bu adın İç Kale'ye veya olsa olsa Orta Sûr'a verilmiş olabileceğini ileri sürebiliriz. Celâleddin Harezmşâh'ın devrin bütün muhâsara silâh ve aletlerini

kullanmasına rağmen, Ahlat altı aydan fazla mukavemet etmişti. Ahlat, açlık neticesinde ve bâzı nakillere göre bir kumandanının ihâneti ile düşmüştür. Harezmşâh Ahlat'ı zapt ettikten sonra komşu hükümdârlara gönderdiği fetihnâmelerde "Gök Burçlarına müsâvî olan sûrların burçlarını" yıktırdığını ve çok derin hendeğin aşıldığını söylemektedir. Kaynakların bildirdiğine göre Ahlat Kalesi ve sûrları, bu hâdiseden evvel ve sonra, müteaddit defa tâmir ve tahkim edilmiştir.

Moğol istilasından sonra, diğer bâzı şehirlerde de olduğu gibi, sûr fonksiyonunun tamamen kaybetmiştir. Bugün İç Kale'nin bakiyesi kısmen mevcuttur. Orta Sûrdan ise, kaplama taşları sökülmüş iki burç parçasından başka ayakta bir şey kalmamıştır. Bu kalıntılardan kuzeyde, İki Kubbe mahallesinde bulunanın toprağa gömülü kısmını açtığımız zaman, kaplama taşları yerinde duran, 20 m. çapında yuvarlak bir burçla karşılaştık. Bu, büyük bir köşe burcu olmalıdır. Bu burcun 50 m. kadar güneyinde, İki Kubbeyi Taht-ı Süleyman mahallesine ve Harâbe Şehr'e bağlayan yol geçmektedir. Yolun burç hizâsından Orta Sûr'a dâhil olduğunu ve burada bir kapı bulunması lâzım geldiğini düşünerek yolun güney kenarında bir sondaj yaptık ve kapının güney yanındaki kuleyi bulduk. Yolun karşı tarafındaki tümseğin yola bakan yüzündeki aşınmış olan toprak tabakasının altında da kapının kuzey yanındaki kuleye âit kalıntılar meydana çıkmıştır. Üzerine bir dükkân yapılmış olduğu için bu kulede çalışmadık. Güneydeki kapı kulesinin üstündeki ve etrafındaki toprağı tamamen kaldırdığımız zaman dikkate değer bir tâmire rastladık: Kule zayıf görüldüğü için dıştan yine yuvarlak bir duvarla takviye edilmiştir. İlk yapının kaplama taşları ile takviye duvarının yüz taşları, eski eserleri bir taş ocağı gibi kullananlar tarafından sökülmüş, soyulmuştur.

Yukarıda bahsettiğimiz büyük burç ve bu kapı kuleleri ile Orta Sûr'un kuzeydoğu köşesi ve doğu sınırı tespit edilmiş bulunmaktadır. Kuzeyden

güneye uzanan bu hat üzerinde, arâzinin vaziyetine ve satıhtaki tümsek ve engebeye göre, sûru sıhhatli olarak çizebilmek için sondaj yerlerini tespit ettik. Fakat arazinin şahısların mülkiyetine geçmiş olması bu sondajları yapmamıza imkân bırakmamıştır.

Dış sûrdan ise, bugüne kadar, hiçbir ize tesâdüf edemedik. Bu sûrun bütün Ahlat'ı ihâta ettiğini zannetmiyoruz. Abdürrahim Şerif Beyin verdiği bilgiye dayanarak, sûrun başladığı Kulaksız Mahallesinden ayrılan bir kolun güneydoğuya doğru ilerleyerek Orta Sûr'un kuzeydoğu köşesine bağlandığını; Ergezen Mahallesi'ne inen kolun da Göl'e kadar uzandığını tahmin ediyoruz. Bu takdirde, Orta Sûr'un güneydoğu köşesinden ayrılan bir kolun da yine Göl'e kadar uzandığını kabul etmek lâzımdır.

Yavuz Sultan Selim Han tarafından yaptırılan ve Kanuni Sultan Süleyman Han tarafından genişletilen Yeni Kale ise Van Gölü'nün kenarında, dikdörtgen biçiminde bir plâna göre yapılmıştır. Yeni Kale içinde İskender Paşa Câmii 992/1584 ile Kadı Mahmud Camii 1006/1597 ve harap bir hamam bulunmaktadır. Bu kale ve sadece rölövelerini yapabildiğimiz câmilerin ve hamamın üzerinde çalışmak imkânını bulamadık.

Kümbetler, Mezarlar ve Akıtlar

Ahlat'ın parlak devrinden günümüze kadar ayakta kalabilen eserler, künbetlerin ve mezarların bir kısmından ibarettir. Hâlen kümbetlerden on dört adedi tamamen veya kısmen mevcuttur. Halk arasında "Darphane" denilen ve neşriyâta da bu isimle intikal eden yapı bakiyesi de XIV. yüzyıla ait bir kümbetin mumyalık kısmıdır. Bildiğimiz kadarı ile Ahlat'da yalnız Sökmenler zamanında sikke darp edilmiştir. O darphanenin de nerede olduğuna dâir bir bilgiye sâhip değiliz. Mevcut kümbetlerin en eskisi 619/1222 tarihli Şeyh Necmeddin Kümbetidir. Diğerleri hep Moğol istilâsından sonraki devirlere âittir. Bunlardan Çifte Kümbet (İki

Kubbe), yâni Buğatay Aka 679/1281 ve Hüseyin Timur 678/1279-80 kümbetleri ile Hasan Padişah 673/1275 ve Usta Şagird (≠1285) künbetleri, köşeleri pahlı yüksek bir kaide üzerine oturan yuvarlak gövdeleri Moğol devrinin tipik örnekleridir. Mumyalık katları çok derindir. Doğu yönünde bulunan mahzen kapısına sonradan ilâve edilen bir merdivenle inilir. Buğatay Aka ve Keşiş Kümbeti'nin (1290-1310) üst kısmı, bugün ancak izleri kalmış olan fresklerle süslenmiştir. Diğer sağlam kümbetlerin en mühimleri, bahçeler içindeki anonim kümbet (Şirin Hatun?) XIV. yüzyılın ilk çeyreği, Erzen Hatun Kümbeti 799/1396-97, Âlimoğlu Kümbeti (Yarım Kümbet) XIII. yüzyılın sonu ve Emîr Ali Kümbeti XIV. yüzyılın başı, Bayındır Kümbeti XV. yüzyılın sonu sayılabilir.

Ahlat'ın yedi mezarlığından en büyüğü ve en mühimi Meydanlık Mezarlığı'dır. Bu mezarlık Bayındır Kümbeti'nden, İki Kubbe mahallesini Harâbe Şehir ve Taht-ı Süleyman'a bağlayan yoldan Usta Şagird künbetine kadar uzanan, dünyânın en büyük ve en muhteşem mezarlıklarından birisi, belki de birincisi idi. Tarla açmak için mezarlığın büyük kısmı kaldırılmıştır. Ahlat'ta çalışmaya başladığımız zaman (1966) Bayındır Künbeti'nin yakınında bulunan bâzı mezar taşları dahi on yıl içinde ortadan kalkmıştır. Mezar taşlarının ve sandûkaların çoğu, tezyinatı ve kitâbeleri seçilemeyecek kadar kalın bir yosun ve liken tabakası ile kaplı idi. Yüzlerce şâhide ve sandûkayı temizledik ve toprak altında kalmış sandukalardan yirmi beşini tamamen meydana çıkardık. Meydanlık Mezarlığı XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar kullanılmıştır. Burada muhtelif tipte mezarlar bulunmaktadır. Bunlar Beyhan Karamağaralı tarafından neşredilmiş olduğu için tafsilâta girişmeyerek birkaç noktaya temas ile iktifa ediyoruz: Şâhidelerde birçok emîr, vâli, şeyh, kadı, âlim isimlerine rastlanmaktadır. Ayrıca, her biri sanat eseri olan bu mezarlarda yirmi iki sanatkâr imzası tespit edilmiştir. İmza kitâbelerinde kullanılan lâkaplardan, bunların

aralarındaki baba-oğul ve usta-çırak münâsebetleri tespit edilebildiği gibi, bir sanatkârın çıraklığından ustalığına kadar yaptığı eserleri, üslup gelişmesini tâkip etmek de mümkün olmaktadır. Bâzı mezar kitabelerinde ahî ve fetâ unvanlarının geçtiğini ve buhran zamanlarında feteyânın mücadelelere karışıp devletin nizam ve istiklâlinin müdafaa ettiklerine dâir bâzı kayıtları da dikkate alırsak, XIII. yüzyılda Ahlat'ta kuvvetli bir ahî teşkilatının bulunduğuna hükmedebiliriz. Çok alâka çekici bir husus da Erzen Hatun Kümbeti'nin mimârı olan Kasım b. Üstad Ali ve Gevaş'daki Halime Hatun Kümbeti'nin mimârı olan Üstad Esed b. Pehlivan Hâvend'in imzalarına mezar taşlarında da tesadüf edilmesidir. Görülüyor ki, bu âbidevî mezar taşlarını yapanlar, hiç değilse bir kısmı, sâdece taşçı ustaları değildi.

Bâzı tip mezarlar ve şâhideler Türk kültürünün bütünlüğü ve devamlılığı bakımından da ayrı bir ehemmiyeti hâizdir. Şahidelerin bir kısmı Orkun âbidelerinin formu, ölçüleri ve esprisindedir. Bâzı steller üzerinde bulunan çift başlı ejderler, aradaki bağı tamamlamaktadır. Bütün bunlar Orkun havâlisinden batıya akan doğu Türk oymaklarının Ahlat'a yerleştiklerini göstermektedir. Şimdi ele alacağımız mezar tipleri de bu görüşümüzü desteklemektedir: Ahlat mezarlıklarında bâzıları düz, bâzıları hafif bir tümsek teşkil eden, çevresine ve üzerine irice taşlar dizilmiş mezarlara tesâdüf ettik. Bunların da çok yakın benzerleri Altaylar'da, Moğolistan'da ve Sibirya'da bulunmaktadır. Zaman ve yer farkı dolayısı ile bunların bazı değişiklikler göstermeleri tabiîdir.

Mezar tipleri içinde mâhiyeti henüz münakaşa edilmekte olanı, halkın "akıt" dediği kurgan tipi mezar odalarıdır. Bunlara İki Kubbe ve Taht-ı Süleyman mahalleleri ile mezarlıklarda ve bilhassa Meydanlık Mezarlığı'nda tesadüf edilmektedir. Akıtlar, gövdesi kısmen veyâ tamâmen toprağın içinde kalmak üzere kare, dikdörtgen, sekizgen veyâ dâirevî plân üzerine düzgün kesme taşla inşa edilmiş birer oda hâlindedir. Yalnız bir

yerde, birbirine eklenen üç akıt, birinden diğerine kemerli birer kapı ile geçilebilen üç göz teşkil etmektedir. Akıtların bâzıları, toprağın üzerinde bulunan gövdeleri ile, günümüze oldukça sağlam olarak erişmişlerdir. Çökmüş olanlar ise, zeminde bir çukur meydana getirmişlerdir. Kısmen sağlam olanlardan on kadar çökmüş olanlardan da otuz kadar akıt tespît ettik. Bunların dışında, birkaçı da kendilerini toprak üzerindeki hafif bir tümsek ile belli etmektedir. Sağlam olanlardan altısının gövdesini tamâmen meydana çıkardık ve dolmuş bulunan iç kısımlarını temizledik. Zemin bâzılarında düzeltilmiş toprak olarak bırakılmış; bâzılarında kille sıvanmış; bir tânesinde tuğla, bir diğerinde de Sal tâbir olunan taş levhalarla kaplanmıştır. Çökmüş, olanlardan altısını ve tümseklerden birini açtık. Kare veyâ dikdörtgen olanlarda kenar ölçüleri 4 m. ilâ 7 m. arasında değişmektedir. Sağlam olanlarda beşik, çapraz veya aynalı tonoz kullanılmıştır. Bilinen bütün akıtların içine, işgal sırasında Ruslar tarafından girilmiştir. Hattâ dokunulmamış bulacağımızı tahmîn ettiğimiz bir tümseği açtığımız zaman, zeminin altında bulunan mezar hücresine kadar girilmiş olduğunu gördük. Mahalli rivâyetler akıtlardaki cesetlerin mumyalı olduğu yolundadır. Bu rivâyet, aşağıda îzah edeceğimiz üzere, akıtların bir kısmı için doğru olabilir.

İncelediğimiz akıtlar inşa tarzı bakımından üç gruba ayrılabilir: Birinci grubu teşkîl eden akıtlar kısmen toprağın üzerinde inşâ edilmiştir. Tonozda veyâ tonozun hemen altında mazgal biçiminde küçük pencereleri ve zemin hizâsında kemerli veyâ düz atkılı küçük birer kapıları mevcuttur. Kapıların yönü muayyen değildir. Bâzılarında kapı yer seviyesinin altındadır. Bunlarda kapının önüne taştan bir kapak konulmuş ve kapıyı da içine almak üzere, gövdenin bir kısmı dıştan toprakla doldurulmuştur. Bâzılarında doldurulan kısımda kalan kaplama taşları kabaca işlenmiştir. Bu tip akıtlara konulan hiç biri kalmamış olmakla berâber, mumyalı oldukları ileri

sürülebilir. Aşağıda bahsedeceğimiz zâviye kalıntısının güney tarafında bulunan ve sonradan önüne bir methal ilâve ilâve edilerek giriş yönü değiştirilmiş olan yapı kalıntısı, genel olarak zannedildiğinin aksine bir akıt olmayıp bir kümbetin mumyalık kısmıdır.

İkinci gruba giren akıtlar ise, yer derin olarak açılıp akıt inşâ edildikten ve kapısını önüne taştan bir kapak konulduktan sonra, dıştan tamâmen toprakla örtülmüştür. Bunların tonoz kısmı zemin üzerinde hafif bir tümsek teşkîl etmektedir. Bu tümseğin üzerine de kaba taşlar serpiştirilmiştir. Bu tip akıtlarda havalandırma menfezleri bulunmadığı ve her tarafı kapalı olduğu için cesetlerin mumyalı olduğunu kat'iyetle söyleyemiyoruz. Fakat bâzı türbelerde, meselâ Harput'taki Arap Baba Türbesi'nde de pencere yoktur, fakat ceset mumyalanmıştır. Bu tip akıtlardan İki Kubbe Mahallesi'nde, tepede bulunan akıtın zemîni tuğla döşelidir. Bu döşeme, burada cesedin toprağa gömülmediğini, mumyalanarak muhâfaza edilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Üçüncü gruptaki akıtlar da ikinci gruptakiler gibi yerin içine yapılmıştır. Fakat bunlarda ceset gömüldükten sonra odanın yalnız dışı değil, içi de toprakla tamâmen doldurulmuş ve hâsıl olan tümseğin üzerine, bir işâret gibi, irice taşlar serpiştirilmiştir. Şüphesiz bu tip akıtlarda ne kapı, ne de tonoz bulunmaktadır.

Bugüne kadar Anadolu'da Türk devrinde yapılmış bu tip mezarlara Ahlat dışında tesadüf etmedik. Yalnız Divriği'de, Sitte Melik Türbesi'nin önünde bulunan kare biçimli göçüğün bir akıt bakiyesi olması muhtemeldir. Şüphesiz bu husus bir kazı ile aydınlatılabilir. Myken'de, Eski Çağ Anadolu'sunda, Ras Şamra'da Makedonya, Trakya, Etrurya ve Güney Rusya'da muhtelif tiplerde mezar odaları bulunduğu mâlûmdur. Akıtların yalnız Ahlat'ta görülmesi, mâhiyet ve hattâ yer yer form benzerliklerine rağmen, bu mezar odaları ile aralarında doğrudan doğruya bir bağ

kurulmasına imkân vermemektedir. Diğer taraftan, Moğolistan'da Çin'in kuzeyinde ve Altaylar'da da aynı mahiyette kurganların bulunduğunu biliyoruz.

Turfan yakınlarında, Astana civârındaki mezarlıkta bulunan ve M.S. VII. yüzyılda tarihlendirilen mezar odaları ile Ahlat'taki akıtlar arasında yakın bir benzerlik mevcuttur. Kezâ, O. Sirén'in Yalu nehri boyunda, T'ang-kou civârında kazılan tümülüsler hakkındaki târifleri de akıtları tutmaktadır. Bunlardan çoğunun içi 3x3,5 m. ölçüsünde bir karedir. Muntazam kesilmiş taş bloklarla kaplanmış ve bindirme kubbe ile örtülmüşlerdir. Mezar odasının önünde küçük bir medhal, ön oda, vardır. İki veya üç odalı mezarlar da mevcuttur. Marko Polo'nun anlattıklarına göre, Cengiz Han'ın (ö. 1227) Gobbi Çölü'nün kuzeyinde, Turmeger'deki (Ning-hia) mezârı da üstü topraktan bir tepe olan, taştan kubbeli bir oda idi. H. Leder, Orkun civârında da çoğu dâirevî olan tepeleri ve bunlar arasında çökmüş olan birinin içinden kapısını görmüş olduğunu da kaydetmektedir.

Bu tip mezârlar Türkistan'a, Tibet'e, Batı Sibirya'ya ve Hindistan'a kadar yayılmıştır. Kuzey Hindistan'da, Salihundam'da bulunan stupaların bâzıları ile de Ahlat'taki akıtlar arasında benzerlik vardır. Bunlar, tümülüs tarzında, yuvarlık veya dört köşeli mezar odalarıdır. Çin'deki İkinci Han ve İkinici Wei sülâleleri zamânında yapılan Thupaların (stupa) toprağa gömülü olanları da mevcuttur. Tipleri bölgelere ve devirlere göre değişse de, mâhiyetleri aynı olan bu mezâr yapıları Uzak Doğu'dan Makedonya ve Etrurya'ya kadar olan geniş sâhada görülmektedir. Bunlar arasında menşe bakımından bir alâka tesis edilebilir mi? Bugün kü bilgilerimizle buna cevap vermek imkânına sâhip değiliz. Ancak, yukarıda kaydettiğimiz üzere, Orkun havâlisindeki yığma mezarlara (Kırgız Mezârları) Ahlat'ta da rastlanması, Orkun anıtları ile Ahlat mezar taşları arasındaki form, ölçüler ve ejder motifleri bakımından büyük bir benzerlik bulunması, akıtların da

yine aynı göçlerle Ahlat'a geldiğini ve bunları Göktürklerin mezarlarının üzerine yaptıkları bark'ların bir devamı olduğunu düşünüyoruz.

Ahlat'taki akıtları, üst kısmı yıkılmış künbetlerin mumyalık katı olarak görmek isteyenlere iştirak edemiyoruz. Akıtların hepsinin üst kısmından hiçbir iz kalmamak üzere alt katın tonoz hizâsına kadar yıkılmış künbet kalıntıları olduğunu kabûl etmek mümkün değildir. Diğer taraftan bunların bâzılarının ölçülerinin çok küçük, bâzılarını da içlerini doldurulmuş olması künbetlerde görülmeyen bir husustur.

Muvakkat

Yerleşme Yeri

1968 yazı çalışmalarında, Meydanlık Mezarlığı'nda, kısmen zemîn üzerinde olan bir akıtın gövdesini meydana çıkarmak için etrâfını açarken akıta dayanan ve doğuya doğru uzanan bir kuru duvara tesadüf ettik. 1969 yılı çalışmalarında bu duvarı tâkip ettiğimizde kuzeye doğru kol verdiğini ve doğuya doğru devâm eden kısmında belli bir yerde kuzeye döndüğünü gördük. Kol tâkip edilince, akıtın kuzey tarafında ve çok yakınında bulunan göçüğü de açmak gerekti. Burada da yeni bir akıt bulundu. 1970 mevsiminde, aralardaki duvarlar tamamlanınca bir yerleşme yeri meydana çıktı. Ahlat'ın büyük depremler geçirdiği mâlûmdur. Ahlatlı Ârif Efendi'nin yazma risâlesinde, şehri harap eden bir depremde halkın mezârlığa sığınarak bir müddet orada yaşadığı söylenmektedir. Bulunan yer üç âilenin sığındığı böyle bir muvakkat yerleşme yeridir. Burada ayrı mutfakları olan üç büyük oda mevcuttur. Bunların her birinde tandırlar bulunmaktadır. Birisinde ayrıca bir musluk taşı da meydana çıkmıştır. Asıl dikkate değer olan husus, burada, kırılmış ve tekrar tâmîr edilerek tekrar kullanılmış olan bir küpün ele geçmesidir. Bu muvakkat yerleşme yerini, şehri harap eden 675/1276 depremi olması çok muhtemeldir. Bu iki akıtın bu târihten evvel

yapılmış olmaları lâzım gelir. Ancak, arada yarım yüzyılı aşan bir zaman farkının bulunduğunu da zannetmiyoruz.

Bezirhâne

Orta Sûr dâhilinde, İki Kubbe’den Taht-ı Süleyman’a giden yolun güney kenarında, batıya bakan, alt kısmı kemerli yüksek bir duvar görülmektedir. 1970’te bu duvardan doğuya doğru başladığımız kazıda değişik bir plân gösteren bir yapı ile karşılaştık. Binâ, kayalık zemin üzerine ve arazinin meyline uyularak yapılmıştır. Plân düzgün olmayan bir dikdörtgendir. Bugün ayakta duran yüksek duvar asıl yapının batı duvarının önüne sonradan yapılmış bir taviye duvarıdır. Binâ, bir takım duvarlarla bölmelere ayrılmıştır. Kalıntının güneybatı köşesinde, zemîni kuzeye doğru meyilli olarak tesviye edilmiş, kareye yakın dikdörtgen biçiminde bir oda; bunun kuzeyinde kuzey-güney istikametinde uzanan ve kıble yönünde mihrâba benzeyen bir nişi ihtiva eden, sal döşeli dikdörtgen biçiminde büyük bir oda yer almaktadır. Bu mekânda birbirine yakın beş tandır bulunmaktadır. Binânın güney duvarının ortasında bir niş, muhtemelen bir mihrap bulunmaktadır. Burası binânın mescididir.

Mescidin kuzeyinde, zemîni mescidden iki metre kadar aşağıda büyük bir mekân bulunmaktadır. Bu kısmın doğu ve batı duvarlarında birer plâstr, ortada da yukarı doğru kademeli olarak incelen üç büyük ayak mevcuttur. Burada bir takım muhdes duvarlar da görülmektedir. Ortası delikli yuvarlak taş, ağırlık olarak asılan taş ve zemînde akan bir maddeyi toplamaya yarayan küçük bir çukur görülmektedir. Binânın kuzey duvarı doğuya yakın bir yerinden kuzeydoğuya kol vermektedir. Gayri muntazam olan doğu duvarına da bir takım duvarla bağlanmaktadır. Bu kısımları tamâmen açmak ve mânalandırmak kazı şartları bakımından maalesef mümkün olamamıştır.

Kazı sırasında muhtelif tipte kiremitler de ele geçmiştir. Binânın iki katlı ve ahşap çatılı olduğunu düşünüyoruz. Burasının, hiç değilse alt

katının bezirhâne olarak kullanıldığı muhakkaktır. Plânı belli yapı tiplerinden hiçbirine uymayan binânın tarihi de meçhulümüzdür.

Câmi

Selçukluların fethedilen her şehirde olduğu gibi, Ahlat'ta da XII. yüzyılda bir Ulu Câmi yaptırmış olmaları beklenir. Evliya Çelebi Ahlat'ta kendi hâline terkedilmiş kubbeli birçok eski câmi bulunduğunu kaydet

tikten sonra Emîr Hoy Câmii üzerinde durmaktadır. Emîr Hoy ve câmii hakkında başkaca malûmata sâhip değiliz. Diğer taraftan son Eyyûbî vâlisi Hüsâmeddin Ali'nin Ahlat'ta bir câmi ve bimâristan yaptırdığı kaynaklarda geçmektedir. Bu cami 1229'a doğru yapılmış olmalıdır.

Ahlat'ta Ulu Câmii'nin yeri olarak Bezirhâne münâsebetiyle bahsettiğimiz yüksek takviye duvarının doğusu gösterilmekte idi. Burada, Bezirhâne adını verdiğimiz yapı mevcuttur. Bu binânın güneydoğusunda Bayındır İlkokulu bulunmakta idi. 1972'de okulun batı tarafındaki bir tümseğin toprağını kaldırdığımız zaman bir minâre kaidesine tesâdüf ettik. Minâreye bağlanan duvarların uzanışı, câmiin okulun ve okul bahçesinin altında kaldığını göstermekte idi. Minâre câmiin kuzeybatı köşesindedir. Minârenin üç tarafını açtığımız zaman kuzey ve batı kısmının salla döşenmiş olduğunu gördük. Kuzey cephesinin batı tarafında da bir mihrâbiye mevcuttur. Duvarların minâreye bağlanışı, camiin zaman içinde tâmir ve tâdillere mâruz kaldığını göstermektedir. Bu sondaj ve temizlik ameliyeleri sırasında deste sütun tarzında ayak parçaları, minâreye yakın yerlerde firûze sırlı, dikdörtgen biçiminde, yüzeyi yuvarlak ve arka kısmı yuvarlak saplı parçalar ile karolar ele geçmiştir. Bunlar minâre gövdesinin sırlı tuğlalarla kaplı olduğunu, yapının diğer kısımlarında da çini karoların kullanıldığını göstermektedir. Okulun, başka bir yerde inşa edilen yeni binasına naklini temin ettik ve minârenin batı tarafındaki yapıyı açtık. Burada, kubbeli olduğu anlaşılan bir yapı ortaya çıktı. Bu kazı henüz

tamamlanmadığından bu yapının da, câmiin de tam planlarını elde edemedik. Fakat şu kadarını söyleyebiliriz ki, bu câmi İlhanlı dönemine âittir. Ahlat'ta ilk yapılan câmi, yani Ulu Câmi Taht-ı Süleyman mahallesinde idi. Bu câmiden günümüze, bir evin bahçesinde, otlar arasında yatan tuğladan yapılmış bir minâre parçası gelebilmiştir.

Hamamlar

Evliya Çelebi'nin bir kitâbeden kopya ettiğini söylediği Ahlat'taki âsarın miktarı hakkındaki listede hamamlara âit rakam çok mübalâğalıdır. Biz, çalıştığımız kısımlarda üç hamam yeri tespit ettik ve bunlardan ikisini meydana çıkardık. İlk açtığımız hamam câmiin ve bezirhânenin batısında dik bir meyille inilen düzlüktedir. Bu düzlüğün Ahlat'ta çarşının yeri olduğu söylenmektedir. Burada bulduğumuz hamam da küçük bir çarşı hamamıdır. Bu hamamın kazısına 1970'de başlanmış; bu yapı da bir şahsın arazisi içinde bulunduğundan kazı 1971 çalışma mevsimi sonunda durdurulmuştur. Kesme taşla yapılmış olan hamamın zemin üzerinde kalan tamamen, zemin altındaki kısmı da kısmen sökülmüştür. İki mevsim içinde hamamın sıcaklığı ile etrafındaki halvetlerden beşi, külhan ve su deposu meydana çıkarılmıştır. Su deposu tonoz, diğer mekânla kubbe ile örtülüdür. Hamam dikkati çekecek kadar küçüktür. Bu ölçüler hamamın sabahleyin işine gelen esnafın yıkanması için yapılmış olduğunu düşündürmektedir. Diğer kazı yerlerinde olduğu gibi burada da kitâbe bulunmadığı için târihi hakkında kat'i bir şey söyleyemiyoruz. Tahminimiz XIII. yüzyılın başlarında yapılmış olduğudur.

Açtığımız ikinci hamam sûrun kuzeydoğu köşesindeki burcun dışında ve yakınındadır. Bu bir çifte hamamdır. Gerek su deposunun büyüklüğü ve tertibi, gerekse kuzey-güney istikametinde uzayan kalın bölme duvarı bunu göstermektedir. Açılmış olan sâhanın güneydoğu köşesinde ortada göbek taşının yer aldığı sıcaklık ve bunun etrafında aksiyal bir tertiple sıralanan

eyvanlar ve köşelerdeki halvetler kanaatimizce erkekler kısmına âittir. Daha iyi durumda kalabilmiş olan erkekler kısmında duvarlar ve tonozlar kesme taşla, kubbeler ve köşe elemanları tuğla ile inşa edilmiştir. Zemin dâhil, bütün hacimlerin kireç harçla sıvandığı, kalabilen bakiye ve izlerden anlaşılmaktadır. Kurnalar sivri kemerli nişler içine yerleştirilmiş ve sıvalı zemine gömülmüşlerdir. Mevcut su künklerinden ve musluk deliklerinin tek oluşundan, bu kurnalara sadece yıkanılacak derecede ılık su akıtıldığı tespit edilmiştir.

Sıvalı zemin kaplaması altında kare veya dikdörtgen kesitli ayaklara oturtulmuş sallar, cehennemliğin tavanını teşkîl etmektedir. Hamam, muhtelif devirlerde tâmir ve tâdilâta maruz kalmıştır. Tarihi hakkında kat'i bir şey söyleyememekle berâber, burcun çok yakınında olması dolayısı ile, sûrun fonksiyonunu kaybetmesinden sonra yapılmış olduğunu rahatlıkla ileri sürebiliriz. İnşaatta Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin temizliğini ve titizliğini görmek mümkün değildir. Bu husûsu da dikkate alarak hamamın Akkoyunlular zamanında, Bayındır Mescidi'ne (1477) yakın bir tarihte yapılmış olduğuna kani bulunduğumuzu söyleyebiliriz.

Zâviye

Meydanlık Mezarlığı'nın kuzeydoğusunun biraz ilerisinde, birbirini tâkip eden gayri muntazam tümsekler ve çukurlar sıralanmakta idi. Bu silsilenin güney ucunda, Rahmetli Abdürrahim Şerif Beygu'nun da Rus işgali zamanında tonozunda açılmış bulunan bir delikten içine girdiği bir kümbetin mumyalık kısmı bulunmaktadır. 1969'da bu kümbet kalıntısının çevresini güneyden başlayarak açtığımız zaman kuzeyde bulunan kapısının önüne sonradan bir medhal ilâvesi ile giriş yönünün batıya çevrildiğini gördük. Bu medhalin ağzına bağlanan kesme taşla örülmüş 1.10 m. kalınlığında muntazam duvarlar tâkip edilerek büyük bir yapının kalıntısı ortaya çıkarılmıştır. Duvar bakiyeleri bugünkü zeminin 4 m. kadar

altındadır. Duvarların aralarını ve üstlerini dolduran muazzam moloz yığını sebebiyle burada kazı çok ağır ilerlemiştir. Bu yapı ve künbetin mumyalık kısmı da, 1932'de Ahlat'ta tapu memuru olan bir kimse tarafından Ahlat'ın diğer yerleri gibi bir şahsa tapulandığı için, istimlâki cihetine gidilmek mecburiyeti doğmuş ve kazıya bu sûretle devam etmek mümkün olmuştur. Kazının son durumuna göre binâ, doğu ve batı yanlarında bulunan birer eyvanın iki tarafında düzenlenen salon ve odalardan müteşekkil idi. Bulunan bir merdiven boşluğu zemînin üzerinde bir katın daha bulunduğunu göstermektedir. İtikâf hücreleri ve dervişlerin yaşaması için gerekli mekânların bulunması bu binânın bir zâviye olduğunu ortaya koymaktadır. Binânın kümbetten sonra inşa edildiği, mumyalığın önüne bir medhal ilâvesi ile giriş yönünün değiştirilmesinden bellidir. Zâviyenin târihi hakkında henüz kat'i bir fikir beyân etmek imkânına sahip değiliz. Ancak, burada XIV. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirebileceğimiz, sgrafitto ve luster tekniğinden yapılmış, bir kısmı figürlü bol miktarda seramik parçasının bulunması, bizi yapının da aynı tarihlerde inşâ edilmiş olduğu neticesine götürmektedir.

Ahlat araştırmaları ve kazıları Ahlatlı sanatkârların eser verdikleri yerlere de teşmîl edilerek devam etmelidir. Sadece Ahlat'ta genç bir meslek adamının ömrünü dolduracak kadar iş vardır. El sanatlarına ve mimariye âit bulunacak her eserin de bizim bu yerler için tapu senedimiz olduğu unutulmamalıdır.

B. TÜRKİYE SELÇUKLULARI SANATI

Anadolu Selçuklu Sanatı / Prof. Dr. Gönül Öney [s.807-819]

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

On birinci yüzyılın ortalarından başlayarak Anadolu'ya akmaya başlayan Türk boyları, Selçuklu sultanı Alp Arslan'ın 1071'de Bizans ordularını bozguna uğratmasından sonra adım adım yeni bir kültür ve sanat ortamını yeşertmeye başladılar.Anadolu'nun fethinde yardımcı olan Türkmen komutanlar, kısa sürede aldıkları bölgelerde ilk beylikleri kurarak bu topraklara damgalarını vurmak için imar faaliyetine giriştiler. Amasya, Tokat, Sivas, Kayseri ve Malatya yöresine Danişmend (1071-1174); Hasankeyf, Mardin, Diyarbakır'da Artuklu (1101-1302); Erzurum'da Saltuklu (1081-1202); Erzincan, Kemah, Şebinkarahisar ve Divriği'de Mengücek (1171-1252) Beylikleri kısa sürede Anadolu Selçuklu Birliği ve Devleti ile bütünleşti.

XII. yüzyıl, iç karışıklıklar, batıda Bizans'la ve Haçlı ordularıyla, doğuda Ermenilerle yapılan savaşlar yüzünden Selçukluların sanat dünyasına yoğun katkıda bulunamadığı bir arayış dönemidir. XII. yüzyıl sonunda, Sultan II. Kılıçarslan'la Konya merkez olmak üzere başlayan hızlı yapılaşma, Sultan I. Alaeddin Keykubad'ın hükümdarlık yıllarında doruğuna vararak, İslam dünyasına yeni bir solukla Selçuklu sanat ortamını kazandırdı. Kuzeyde Sinop, güneyde Antalya ve Alanya limanlarıyla denize açılan Selçuklular, batıda Kütahya ve Denizli'ye kadar uzanarak Yunan, Roma, Bizans ve Akdeniz kültür merkezleriyle tanıştılar. Selçuklu sultanları, vezirleri bütün İslam aleminin, Doğu Türk devletlerinin, Ermenistan ve Bizans'ın sanatçılarını Anadolu'ya çeken sanat koruyucuları oldu. Bu zengin sanat ortamında Konya, Akşehir, Beyşehir, Sivas, Tokat,

Amasya, Kayseri, Malatya, Antalya, Alanya, Sinop, Erzurum, Diyarbakır gibi iller camiler, medreseler, şifahaneler, türbeler, hamamlar, külliyelerle donatıldı. Konya, Selçuklu sanatının kalbi oldu. Bu eserlerde görülen ilginç Selçuklu sanatı sentezi ve yaratıcı gücü, İslam sanatında yeni bir sayfa oldu.

Zenginleşen ticaret nedeniyle kentleri birbirine bağlayan kervanyolları üzerinde kervansaraylar ve köprüler inşa edildi. İlk ve en görkemli kalelerden biri olan Artuklu Devri'nden Diyarbakır Kalesi'nde olduğu gibi, kentleri korumak için kaleler, burçlar yapıldı. XIII. yüzyılda Konya, Sinop, Antalya, Kayseri, Divriği, Alanya, Selçuklu sultanlarının güçlerini kanıtlamak istercesine anıtsal taş kalelerle ve surlarla kuşatıldı. Hemen hemen her yeni gelen sultan bu kaleleri onarttı, bazı ilaveler yaptı. Diyarbakır ve Konya Kalelerinde en yoğun şekilde görüldüğü gibi, Selçuklular kalelerinde arma olarak çift başlı kartal, güç simgesi olarak arslan heykelleri ve kabartmalarına yer verdiler. Diyarbakır Kalesi burçlarında kanatlı ars

lanlar, sfenksler, Konya Kalesi'nde çeşitli devşirme Bizans ve Antik Çağ kabartmaları arasında insan heykelleri ve Selçuklu figür dünyasının zengin sembolik repertuvarını yansıtan Orta Asya tarzı bağdaş kurarak oturan kaftanlı sultan, melek, siren, ejder, kartal, balık, fil, gergedan gibi kabartmalar, onların İslamiyet'e rağmen engin hoşgörüsü ve inanışlarının figürlerle ifade edildiği eski geleneklerine bağlılığını gösterir.

Özellikle Sultan Alaeddin Keykubad Dönemi'nde Konya, Beyşehir, Kayseri, Antalya, Alanya'da yapılan yazlık ve kışlık saraylar, av köşkleri Anadolu Selçuklu sanatına, saray yaşamına, kültürüne yeni bir renk kattı. Bu yapıları süsleyen mimari ögeler, detaylar, taş işçiliğinde, tuğlada, çinide, ahşapta İslam sanatına özgün kökleri kısmen Orta Asya'ya kadar uzanan yeni bir soluk kazandırmıştır. Bu ilginç sentezde ve yaratıda eski

Türk unsurlarının yanı sıra İran, Irak, Suriye bölgesindeki İslam ve yerel Bizans, Ermeni sanatlarının izlerini de buluruz. Kuzeydoğu ve Doğu Anadolu eserlerinin taş süslemesinde Azerbaycan ve Kafkasya kültürleriyle akrabalık, Güneydoğu Anadolu eserlerinde Suriye'nin Eyyubi, Zengi dönemi eserleriyle benzerlikler dikkati çekerken, Orta ve Batı Anadolu'da İran'dan Bizans'a, Antik dünyaya ve Akdeniz'e kadar açılan daha karmaşık izlere rastlarız. Mimaride ve mimari süslemede karşılaşılan bu sentezin izlerini taşınabilir el sanatlarında da buluruz. Çinide, seramikte, ahşapta, kumaşta, halıda, minyatürde, madeni eserlerde kitabeyle belirtilmemişse usta adı, yapım merkezi gibi bilgileri veremeyiz. Eserlerin taşınabilir olması bölgeler arası etkileşimi daha da yoğunlaştırmıştır.

1243 yılında Sivas'ın doğusunda Kösedağ'da Moğol ordusuna yenilen Selçuklular, Moğol kıyımı ve yağmalamasından sonra da sanatsal varlıklarını 1308 yılında tarih sahnesinden silininceye kadar, idari ve mali çöküntüye rağmen, güçlerini kanıtlamak istercesine sürdürdüler. Bu sanatsal atılımda Avrasya kültür izleri yeni bir ivme kazanır. Moğol akınlarıyla Türkistan, Horasan, Azerbaycan ve İran'dan gelen yeni Türk toplulukları ve ustaları Anadolu'da eski Türk geleneklerinin ve kültürünün tazelenerek yeniden canlanmasına yol açtı. Sonuçta, yüzyılların izini taşıyan şekiller, teknikler, denemeler, yeni bir yaratı ile Selçuklu sanatında ifade buldu.

Sanat eserleri, mevcut yerel ve komşu kültür varlıklarının yansımalarından oluşan sentezin yanı sıra, şüphesiz bir toplumun düşünce, gelenek ve dinsel inanç ortamından ilham alır. Selçuklu Çağı Anadolusu'nda çağın düşünüşüne, edebiyatına, el sanatlarına, doğudan gelen Ahmet Yesevi, İspanya'dan gelen Muhyiddin ibn ül Arabi gibi sufilerin, Horasan'dan gelen Hacı Bektaş Veli'nin, Konya'yı mekan tutan

Bahaeddin Veled, Mevlana Celaleddin, Sultan Veled gibi tasavvuf büyüklerinin etkisi olmuştur.

Asya Türklerinin yaygın dini olan Şamanizm büyük ölçüde tasavvuf ve sufi inançlara adapte edilmiş, Anadolu'ya özgü bir karakterle, maden sanatında, çinilerde, seramiklerde, alçılarda, taş kabartmalarda, Selçuk sanatına özgü sembolik bir figürlü anlatımla ifade edilmiştir. Selçuklu sanatını süsleyen kartallar, kuşlar, tavuslar, arslanlar, sfenksler, sirenler, ejderler, hayat ağaçları vb. bu karmaşık inanç ve gelenek dünyasının izlerini yansıtır. Şamanizm, doğa güçlerine insan, hayali yaratıklar ve hayvan biçimi verir. Bu figürlerin kale, kervansaray, saray gibi anıtsal yapılarda ve hatta medrese, türbe gibi dini mimaride, çeşitli el sanatlarında yer alması eski geleneklerin yanı sıra, tasavvufun etkisiyle ve Selçuklularda var olan hoşgörü ortamıyla mümkün olmuştur. Şamanizm'de önemli yeri olan yıldızlara ve gezegenlere ibadet, Orta Asya çadırına "gök kubbe" tasarımı ile yansımıştır. Anadolu Selçuklu taş işçiği kompozisyonlarında sanki evren "gök kubbe" yıldız sistemlerinin, bitkisel kıvrımların birbirlerine dolanarak, kesişerek, sonsuz çeşitlemelerini oluşturur. Bütün bitiş gibi görünen noktalar sonsuz kesişme noktalarıdır. Çizgiler bir gruplaşmadan ötekine doğru sonsuzdan gelip sonsuza giderler. Bu, sanki tanrısal ifadenin yansıdığı evren düzenidir ve tasavvuf görüşü ile uyum içindedir.

Mimari

Selçuklu ülkesini donatan yapılarda ağırlık, dini mimaride, cami, mescit, medrese, türbe ve külliye yapılarındadır. Külliyelerde cami ve medrese ana yapılar olmak üzere, bazılarında türbe ve hamam da yer alır. Kimisinde de medresenin yerini, aynı plan özelliğine sahip olan şifahane alır. Sivil mimaride, kervanyolları üzerinde sıralanan kervansaraylar, anıtsal örneklerle önemli yer tutarlar.

Bunları, sayıları az olmakla birlikte çarpıcı çini ve alçı bezemeleri ile bizi şaşırtan saraylar izler. Bugüne ancak birkaç örnekle kalan ve genelinde kervansarayların içinde rastladığımız hamamlar konusunda bir genelleme yapamayız.

Diyarbakır, Konya, Kayseri, Antalya, Alanya Kaleleri gibi kaleler ve çeşitli köprülerle birlikte bütün bu dini ve sivil yapılarda Selçuklular çağlarının ve öncesinin İslam örneklerinden plan tipi, malzeme ve süsleme açısından farklı ve özgün özellikler sunarlar. Tuğlayı kullanan İran Selçulularının aksine, mimarinin ana malzemesi, yüzyıllar boyu Anadolu'nun geleneksel yapı malzemesi olan taştır.

Dış görünümleri sade olan Selçuklu yapılarında ön cepheler özenle işlenmiş taş veya tuğla minareleri, eyvan karakterli, büyük ustalıkla bezenmiş taştan taçkapıları ile dikkati çekerler. Taş bezeme programı yapı türüne göre değişen özellik göstermez. Bölgesel kesin farklılıklar da saptanamaz. Ancak, Divriği, Sivas, Tokat, Erzurum gibi doğudaki eserlerde yüksek kabartma ve taşıntılı süslemeye daha çok ağırlık verildiği dikkati çeker. Tekstil gibi, yassı kabartma oymalar, daha çok Konya, Kayseri, Akşehir gibi, Orta Anadolu'da hâkimdir. Çoğunlukla stalagtit kavsaralı olan taçkapı nişi, farklı geometrik, bitkisel bordürler, rozetler, neshi ve kufi yazı şeritleriyle kuşatılır. Nişin yan duvarlarında süslü, küçük nişçikler (mihrabiyeler), sütunceler ve sütun başlıkları ince bir sanat zevkiyle işlenmiştir. XIII. yüzyılın ilk yarısından olan Kayseri Çifte Medrese (1205), Konya Sırçalı Medrese (1242-3), Divriği Kale Camii (1180), Divriği Sitte Melik Türbesi (1195-6), Antalya Evdir Han (1215-9), Aksaray Alayhan (1210-20) gibi erken eserlerde yassı ve tekstil karakterli taş işçiliği dikkati çeker. XIII. yüzyılın ikinci yarısında taş dekor daha dolgun ve Barok karakter kazanır. Geometrik bezemenin yanı sıra, çok katlı etkisi veren, birbirini kesen, bitkisel bir ağ, rumiler, neshi ve kufi yazılar işlenir. Konya

İnce Minareli Medrese (1260-70), Sahipata Medresesi (1258), Sivas Gök Medrese (1271) ve Buruciye Medresesi (1271), Erzurum Çifte Minareli Medrese (XIII. yüzyıl sonu) ve Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1299-1300) gibi eserlerin cephe ve taçkapı süslemelerinde bu özelliği izleriz. Bu yapılarda sanki Moğol akınlarıyla Anadolu'da yeniden canlanan Doğu etkileri, İran Selçuklularının coşkun ve taşıntılı alçı işçiliğinin taşa uyarlanmasıyla şekillenmiştir. Selçuklu taçkapılarının bezemeleri sistem beraberliğine rağmen her örnekde birbirinden farklıdır. Kervansarayların avlu ve ahır taçkapılarının süsleme programları birbirinden farklıdır.

Selçuklu cami ve medreselerinde yapı dışına siluet kazandıran ve bazı medreselerde çift olarak yapılan minareler, kübik ve kare planlı taş kaide üzerinde silindirik tuğla veya taş gövdeyle yükselir. Antalya Yivli Minare (XIII. yüzyıl sonu) tuğladan, Amasya Burmalı Minare (1242-43) taştan yapılmış, camilere adını veren anıtsal karakterli eserlerdir. Konya Karatay Medresesi, Erzurum ve Sivas Çifte Minareli Medrese, Akşehir Taş Medrese, Konya Sahipata Camii gibi eserlerin minareleri geometrik düzenlemelerle sıralanmış tuğlalar, firuze, patlıcan moru renkli sırlı tuğlalar ve çini mozaik bezemelerle dikkati çekerler. Bu tarz zengin süslü sırlı tuğlalı minarelerin öncüsü Anadolu olur ve XIII. yüzyılın sonlarında İran'da, İlhanlı Çağı mimarisinde yaygınlaşırlar.

Selçuklu mimarisinde dış cepheleri ve taçkapıları süsleyen zengin taş işçiliği yapı içlerinde mihrap, minber, eyvan, kubbe geçişleri, konsol, kemer, sütun ve sütun başlıklarında farklı ve özgün işlemelerle dikkati çeker. Sütun ve sütun başlıklarında Selçuklu tarzı stalagtitli veya bitkisel bezemeli örneklerin yanı sıra, çok sayıda Bizans ve Antik Dönem devşirme malzemenin kullanıldığını izleriz. Divriği Ulu (1228), Niğde Alaeddin (1223), Dunaysır Ulu (1204), Kayseri Huand Hatun (1238-39) vb. camilerinin taş oymalı mihrap işçiliği taçkapılarla yarışır.

Cami ve medreselerin içinde, duvarlarda, kemerlerde, kubbelerde, kubbe geçişlerinde, eyvanlarda, mihraplarda görülen firuze, patlıcan moru ve lacivert renkli sırlı tuğlalarla, sağlanan geometrik düzenlemeler, çini mozaik süslemeler çağının en zengin örnekleridir. Sırlı tuğlalarda gördüğümüz renklerle, bitkisel, geometrik veya yazı harfleri şeklinde kesilmiş küçük çini parçacıklarının meydana getirdiği çini mozaik alanlar, ilk kez Anadolu Selçuklularında gelişir. Selçuklu çini mozaik mihrapları, İslam sanatında daha sonra yaygınlaşan çini mihraplara örnek olur. Konya Alaeddin ve Sahip Ata, Ankara Arslanhane, Kayseri Külük Camilerinin, Sivas Gök Medrese Mescidi ve Çay Taş Medrese vb. mihrapları büyük ustalık gerektiren çini mozaik işçilikleriyle ünlüdür.

Camiler

Selçuklu cami mimarisinde farklı etki alanlarının izini taşıyan beş ana plan tipi izlemekteyiz. Bu beş tipe tam olarak girmeyen fakat onlardan esinlenen ara tipler de mevcuttur.

“Transept tipi” (Çapraz sahınlı) olarak adlandırılan camiler Diyarbakır (ilk yapılışı VII. yüzyıl, XII-XIII. yüzyıllarda son şeklini aldı), Silvan (1152-1157), Dunaysır (1204-5), Mardin (XII. yüzyıl) Ulu Camileri gibi Güneydoğu Anadolu’da hâkimdir. Bu tipin öncüsü Emevi Dönemi’nin ünlü Şam Ulu Camii’dir (Ümeyye Camii 706-714). Bu camilerde enine uzanan harim, mihrap aksında maksura kubbesi ile taçlanan ve “transept” olarak adlandırılan, daha yüksek sivri çatılı dik bir sahınla kesilir. Şam Ulu Camii’nde olduğu gibi, çoğu örnekte avlu sütunlu bir revak sırasıyla çevrilir. Bazı örneklerde avlu yoktur veya bugüne kalmamıştır.

“Kufe tipi” olarak adlandırılan camiler daha çok orta Anadolu’da yaygındır. Enine planlı harimde eşit ara

lıklarla sıralanan sütun veya destekler düz çatıyı taşır. Mihrap aksı özel olarak vurgulanmaz. Arap Yarımadası’nda, VII. yüzyılda Kufa şehrinde ilk

örneği görülen bu cami tipi adını oradan alır. Bu tipin avlulu ve avlusuz örneklerine rastlarız. Sivas Ulu Camii (1197-98), Konya Alaeddin Camii'nin ilk yapılan doğu bölümü (1155) bu tipe örnektir. Sivrihisar (1274) ve Afyon Ulu Camileri (1273) düz ahşap kirişli tavanları ve ahşap sütunları ile Anadolu'ya özgü ilginç "Kufe tipi" örneklerdir.

XIII. yüzyıl Anadolusu'nun daha yaygın cami örnekleri "Bazilikal tip" olarak adlandırılan gruba girer. Kıble yönüne göre uzunlamasına yönlenen, sütun veya desteklerle 3-5 sahına ayrılan bu yapılarda orta sahın daha geniş ve yüksektir. Avluları yoktur. Çoğu kez kıble aksında veya orta sahında sayısı değişen kubbeleri vardır. Orta sahının merkezindeki kubbe veya tonoz "aydınlık feneri" olarak isimlendirilen bir açıklıkla aydınlanır. Bu plan tipi Anadolu'da bol olarak görülen Ermeni, Gürcü ve Bizans Dönemi bazilikalarından ilham almış ve İslam dünyasında ilk kez Selçuklularda gelişmiştir. Divriği Ulu Camii (1228), Niğde Alaeddin Camii (1223) bazilikal planlı örneklerdir. Ankara Arslanhane (1289-90), Beyşehir Eşrefoğlu (1299-1300) Camileri Orta Asya çadır geleneğine ve XI-XII. yüzyıl Türkistan ahşap camileri geleneğine uzanan ahşap tavanlı, konsollu ve kirişli örneklerdir. Arslanhane Camii'nde devşirme Bizans Dönemi sütunları kullanılırken, Afyon'da ahşap sütun ve başlıklar kullanılmıştır. Bu eserler Selçukluların özgün Doğu-Batı sentezi uygulamasını yansıtır.

İran'da Büyük Selçukluların ana cami tipi olan, revaklı büyük avlunun etrafında dört eyvanın yer aldığı camiler Anadolu'da terk edilir. Bu tipin ilginç bir uzantısını tek eyvanla Malatya Ulu Camii'nde (1247-1273) buluruz. Bu ilginç yapı dekoratif şekilde kullanılan tuğla malzemesiyle de İran geleneğini sürdürür. Yapının büyük ustalıkla yapılmış çini mozaik ve sırlı tuğla işçiliği İran etkili planda Anadolu ayrıntısını verir.

Kare planlı gövde üzerinde tek kubbeli cami ve mescitler, Anadolu'nun her yöresinde yüzyıllar boyu, bazı detay farklılıkları ile karşımıza çıkar. Son cemaat revakı, önlerinde veya yanlarında hol gibi bölümleri olan örnekler olduğu gibi, sadece duvarların taşıdığı kubbeden ibaret olanları da vardır. Bu yapıların kökeni konusunda çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. İlhamlarını büyük olasılıkla İran bölgesi Büyük Selçuklu türbelerinden almışlardır. Genelinde moloz taş veya tuğladan yapılmış olan bu küçük cami veya mescitler dışta süslü taş taçkapıları, taş veya tuğla minareleri, içte sırlı ve sırsız tuğla dizilerinin bezediği kubbeleri ile özenle yapılmış yapılardır. Konya Hacı Ferruh (1215) ve Hoca Hasan (XIII. yüzyıl sonu) Mescitleri, Akşehir Ferruh Şah (1224) ve Taş Medrese (1250) Mescitleri bu gruptan örneklerdir.

Medreseler

Vakıflar tarafından yönetilen ve bütün Selçuklu kentlerinde anıtsal yapılar olarak yükselen Selçuklu medreseleri, eğitime verilen önemi göstermektedir. Burada öğrenciler parasız olarak İslami bilgiler, tıp, astronomi, matematik, felsefe konularında eğitilirdi. İlk medreseler, Büyük Selçuklu Veziri Nizam-ül mülk tarafından İran'ın çeşitli kentlerinde, Bağdat ve Basra'da kuruldu. Moğol akınlarında yakılıp yıkılan Selçuklu medreselerinin Orta Asya ve İran'daki ev planlarından ilham aldığı kabul edilir. Bu yapılarda açık bir revaklı avlu etrafında, biri giriş olmak üzere dört eyvan bulunmaktaydı. Anadolu'da erken örneklerde üstü kubbeyle örtülü kapalı avlu etrafında tek veya üç eyvanın uygulandığını görürüz. Bu plan tipinin paralellerine Suriye Eyyubi ve Zengi mimarisinde rastlarız. Artan ihtiyaç nedeniyle giderek, İran'da olduğu gibi açık avlulu medreselerin yapımı çoğaldı. Kapalı avlulu medreselere örnek olarak Afyon Boyalıköy (1210, bugün yıkık), Isparta Atabey Ertokuş (1224), Niksar Yağıbasan (XII. yüzyıl), Çay Taş Medrese (1278-79), Konya İnce

Minareli (1260-70) ve Karatay (1251) medreselerini verebiliriz. Tek eyvanlı olan Konya İnce Minareli ve Karatay Medreselerinde, avluyu örten büyük tuğla kubbe, ilkinde nefis bir çini mozaikle, ikincisinde sırlı ve sırsız tuğlaların meydana getirdiği dekoratif düzenlemelerle bezenmiştir. Karatay Medresesi'nin cephesinde kullanılan iki renkli mermer işçiliği ve bezeme kompozisyonu bize çağın Suriye mimarisinin etkisini gösterir. Kitabesinden öğrendiğimize göre, yapının mimarı Şam'dan geldiği için, sözünü ettiğimiz İran-Suriye-Anadolu sentezi bizi şaşırtmaz. Kapalı ve açık avlulu medreselerde, ana eyvanın iki yanında veya giriş eyvanının yanında yer alan kubbeli

mekanların fonksiyonları çeşitli yapılarda farklıdır: Bunlar mescit, türbe, dershane, müderris odası gibi kullanımlar için yapılmıştır.

Açık avlulu medreseler daha yaygındır. Avlunun iki, üç ya da dört kenarında revaklar yer alır. İki eyvanlı örneklerde, eyvanlardan birisi giriş, diğeri ana eyvandır. Dört eyvanlı medreselerde ise, giriş ve ana eyvanın yanı sıra, iki yan kanat üzerinde birer adet de yan eyvan bulunmaktadır. Örneklerine daha seyrek rastlanan üç eyvanlı medreselerde, ana eyvan dışındaki diğer iki eyvanın medrese bünyesi içindeki konumları, örnekler arasında farklılıklar gösterebilmektedir. İki eyvanlılara örnek olmak üzere Diyarbakır Zinciriye (XII. yüzyıl sonu), Kayseri Huand Hatun (1237-38), Antalya Karatay (1254), Konya Sırçalı (1242-43) ve Tokat Gök (1275) Medreseleri sayabiliriz. Kayseri Seraceddin Medresesi (1238-39), Kayseri Avgunlu Medrese (XIII. yüzyılın ilk yarısı) ve Ermenek Tol Medrese (1339) ise üç eyvanlı örneklerdir.

Dört eyvanlı medreseler daha anıtsal yapılardır. Erzurum Çifte Minareli (XIII. yüzyıl sonu), Kayseri Sahibiye (1267-68), Sivas Gök (1271) ve Sivas Buruciye (1271-72) medreseleri taçkapılarında ve cephelerinde zengin taş süslemeleri, firuze ve patlıcan moru renkli sırla tuğla ve çini mozaikleri,

zenginleştirilmiş süslü tuğla minareleri ile şehrin önemli bir odak merkezi olurlar. Erzurum Çifte Minareli Medrese, Sivas Gök Medrese ve Erzurum Yakutiye (1310) Medresesi'nin cephesinde hayat ağacı üzerinde nar meyvaları, kuş, çift başlı kartal; Erzurum Çifte Minareli Medrese'de ağacın altında ejder çifti, Yakutiye'de arslan çifti, Sivas Keykavus Darüşşifası'nda ise (1217), eyvanın kemer alınlığında insan başı şeklinde ay ve güneş kabartmaları görülür. Bu figürler medreseleri ve şifahaneyi sanki evrenin kapısı, dünyanın, kentin merkezi gibi belirler. Bu inanışlar daha önce konu ettiğimiz şaman-tarikat etkisini akla getirir. Erzurum ve Sivas Çifte Minareli Medreselerinde iki katlı olan talebe hücreleri ve girişte taçkapıyı kuşatan minare çifti de bu yapıların önemini vurgular.

Kayseri Çifte Medrese (1205-6, Sultan I. Gıyaseddin Keyhusrev ve kız kardeşi Mahperi hatun) gibi medrese, türbe ve Şifahane olarak tasarlanmış çift yapılar da Anadolu'ya özgü bir yenilik olarak dikkati çeker. Sivas Keykavus Darüşşifası da medrese, şifahane ve türbe kompleksine sahip yapılara örnektir.

Türbeler

Orta Çağ İslam sanatında en bol ve çeşitli türbe örneklerini Anadolu Selçuk sanatında buluruz. Yoğunluk daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dadır. İran'da tuğlanın dekoratif işlenişi ile yapılan ve genelinde anıtsal karakterli olan türbeler Anadolu'da biraz daha mütevazı taş yapılardır. Altta, çoğunlukla kare planlı mezar katı (kripta), üstte çeşitli plan kesitleri gösteren gövdeye sahip, içten kubbeli, dıştan konik veya piramidal külah çatılı, çift katlı yapılardır. Uzaktan bakıldığında çadırı anımsatırlar. Selçuklu türbelerinin Türklerin Orta Asya mezar çadırı geleneğinden etkilendiği kabul edilir. Çeşitli Türk boylarında, ölü önce ziyaret edilip ağıt yakılan mezar çadırında tutulur, sonra da bilinmeyen, tercihan tepelik bir yere gömülürdü. Türbelerde üst gövdenin çadırı, mezar

hücresinin de ziyaret edilmeyen gömü yerini çağrıştırdığı kabul edilir. Van bölgesindeki bazı türbelerde mezar hücresinde mumya kalıntılarına ratlanmış, Selçukluların bu geleneği Orta Asya'dan Anadolu'ya getirdikleri ve kısmen sürdürdükleri görüşü ileri sürülmüştür. Genelinde sembolik basit bir taş lahdin bulunduğu, ölünün ruhuna dua edilebilen küçük mescit gibi tasarlanan ve basit taş mihraba sahip olan gövde kısmına bazı örneklerde merdivenle çıkılır. Merdivensiz örnekler de vardır. Bu durum bize, ölünün ziyaret edilmediği eski Türk geleneği ile, İslamiyet'te ölünün ruhuna yapılan dua ve mescit geleneğinin, yerine göre farklı etkileşimini düşündürür.

Türbelerin içinde süsleme dikkati çekmez. Dış cephede, külah çatı altında, mukarnas dizisi ve geometrik desenli bir ağ şeklinde bordür, mescit taçkapısını kuşatan, çokgen gövdeli örneklerde her yüzde çerçeve gibi tekrarlanan, geometrik, bazen de bitkisel bezemeyle karışan taş kabartmalar, bazı türbelerde izi Şamanizm inançlarına kadar uzatılan sembolik hayat ağacı, kartal, kuş, arslan ve maske tasvirleri görülür.

Selçuklu türbeleri gövde planlarına göre gruplandırılır. Silindirik, çokgen, kare gövdeli ve tek eyvan şeklinde örnekler vardır. Silindirik gövdeli türbelerin daha çok XIII. yüzyıl sonlarında ve Doğu Anadolu'da Ahlat'ta, Van yöresinde yoğun olduğunu görürüz. Ahlat'ta Ulu Kümbeti (1273), XIII. yüzyıl sonlarından Esen Tekin, Boğatay Aka ve karısı Şirin Hatun'un ve Hasan Padişah'ın (1275) türbelerini örnek olarak sayabiliriz.

Sekizgen gövdeli türbelere bütün Anadolu'da rastlarız. Tokat Ebul Kasım, Kırşehir Melik Gazi, Amasya Halifet Gazi, Divriği Sitte Melik ve Kamereddin, Erzurum Emir Saltuk Türbeleri XIII. yüzyılın çeşitli sekizgen gövdeli türbelerine örneklemelerdir.

Çokgen gövdeli türbeler, Anadolu'nun her bölgesinde karşımıza çıkar. Konya'da Alaeddin Camii'ne bitişik Sultan II. Kılıçarslan Türbesi en erken

örneklerdendir (1192). Kayseri Döner Kümbet (1276) cephelerini bezeyen hayat ağacı, çift başlı kartal ve arslan kabartmalarıyla Orta Asya şaman geleneklerini yansıtmaktadır. Bura

da ölünün ruhunun hayat ağacı vasıtası ile kuş şeklinde öbür dünyaya -gök kubbeye- kainata geçişi sembolize edilmektedir. Aynı mezar sembolizmi, daha geç tarihli (1312) Niğde Hüdavent Hatun Türbesi'nin cephelerindeki kabartmalara da yansır. Nefis taş işçiğine sahip, Sivas, Tokat, Akşehir, Kırşehir müzelerinde bulunan mezar taşlarında hayat ağacı, gök kubbeyi simgeleyen rozetler, çift kuş, çift başlı kartal, çift arslan kabartmaları görülür. Bu figürler ölü kültü ile ilgili Orta Asya inançlarının İslami tarikatlara yansıması ile açıklanabilir.

Niksar Melikgazi ve Hacı Çıkrık türbelerinde olduğu gibi, gövdesi kare planlı türbeler enderdir. Melikgazi Türbesi nakış gibi işlenen tuğla malzemesi ile Büyük Selçuklu kümbetlerine benzeyen istisnai bir örnektir. Büyük Selçuklu cami ve medrese yapılarının eyvan bölümlerinden esinlenen, sivri kemerli tonozlu, tek bir eyvan şeklindeki türbeler de sıradışıdır. Afyon yakınında Boyalıköy (XIII. yüzyıl sonu), Akşehir Emir Yavtaş (1256), Konya Gömeçhane (XIII. yüzyıl sonu) türbeleri buna örnektir. Emir Yavtaş Türbesi tuğla işçiliği ile de İran Selçuklu malzeme geleneğini sürdürür. Bu türbelerde alttaki mezar hücresi de beşik tonozludur.

Devamlı yenilikler deneyen Anadolu Selçuklu mimarisinde Tercan Mama Hatun Türbesi (XIII. yüzyıl başı) sıradışı bir örnek olarak bizi şaşırtır. Gövdesi sekiz silindirik dilim oluşturan türbenin etrafı daire şeklinde, iç yüzündeki on bir niş de lahitlerin yer aldığı bir duvarla çevrilmiştir. Bu özgün plan tipi Ermeni ve Gürcü merkezi kubbeli kiliselerini anımsatır.

Kervansaraylar (Hanlar)

Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu örneklerinden esinlenen Anadolu Selçuklu kervansarayları, yüzü aşan örnekle en yoğun ve çeşitli yapı grubunu oluşturur. Antik devirlerden ve Bizans'tan kalan kervanyollarını onaran ve yeni yollarla kentleri biribirine bağlayan Selçuklular, kervanların bir günde ulaşabileceği mesafe düşünülerek 40 km. civarında aralıklarla kervasaraylar inşa ettiler. Burada kervanlar, tüccarlar, göçebeler, dervişler, askerler barınabilmekteydi. Kervansaraylar ticaretin artmasına, kervanların emniyetle seyretmesine yaradığı gibi, savaşlarda askeri karargâh gibi de hizmet etmekteydi. Yolcuların rahatı için hanlarda doktor, baytar, nalbant, araba tamircileri ve hizmetkarlar bulunmaktaydı. Üç güne kadar bedava yiyecek içecek verilirdi.

Kervansaraylar taştan yapılmış, emniyeti sağlamak için cephede eyvan gibi tek taçkapısı olan anıtsal yapılardır. Planları genelinde iki ana mekandan oluşur. Taçkapıyla girilen etrafı revaklı avlu, özel misafirler için kapalı odalar, hayvanların ve yolcuların dinlenmesi için eyvan gibi açık mekanlarla kuşatılmıştır. Bazı örneklerde, Konya-Aksaray yolunda Sultanhan (Alaeddin Keykubad 1229), Kayseri-Sivas yolunda Tuzhisar (Alaeddin Keykubad 1236-37), Kayseri-Malatya yolunda Karatay (Gıyaseddin Keyhusrev (1240-41) kervansaraylarında olduğu gibi, avlunun ortasında, sivri kemerlerle birbirine bağlanan ve dört masif destekle taşınan, kare planlı küçük bir köşk mescit vardır. Son yıllardaki araştırmalar Karatay Hanı'nda, İncir Hanı'nda olduğu gibi avlu etrafındaki bir mekanın hamam olarak kullanıldığını ve tuvalet, akarsu sistemlerinin olduğunu göstermiştir.

Avlunun arkasında, bazilika gibi uzunlamasına planlı, yine anıtsal bir taç kapıyla girilen, üç-beş sahınlı kapalı mekan yer alır. Masif ayaklarla taşınan üst örtüde tonozlar sıralanır. Ortada aydınlığı temin eden açıklıklı kubbe mukarnaslarla kuşatılır. Kapalı bölüm, özellikle soğuklardan

korunmak için, hayvanlar ve insanların birlikte barınması için planlanmıştır. Mekanın ortası yolcular için set şeklinde yüksek tutulmuş, etrafı hayvanların yemlenmesi için yalakla kuşatılmıştır. Emniyet nedeniyle aydınlanma, kubbe açıklığı dışında, mazgal gibi dar tepe pencerelerinden sağlanır.

Kervansaraylarda sözünü ettiğimiz açık avlulu ve kapalı mekanlı örnekler dışında, Afyon-Kütahya yolunda Eğret Han'da (XIII. yüzyıl sonu), Doğubeyazıd-Batum yolunda Iğdır Han'da olduğu gibi, (XIII. yüzyıl sonu) sadece kapalı mekanlı plan da uygulanmıştır. Sıradışı olan bu örneklerde avlu yoktur. Yine daha az rastlanan, sadece avludan oluşan kervansaraylar da vardır. Antalya-Isparta yolunda Evdir Han'ın (I. İzzeddin Keykavus 1211-19) revakla kuşatılmış avlusunda biri giriş olmak üzere dört eyvan vardır. Antalya-Burdur yolunda Kırkgöz Han'da ise dar hol gibi girişten sonra büyük avlu, kapalı odalar ve revaklar görülür (II. Gıyaseddin Keyhusrev 1237-46). Antalya-Alanya yolundaki Şarapsa Han (1237-46) küçük ve dar tutulan kapalı mekanıyla daha çok bir depoyu hatırlatır.

Antalya-Alanya yolundaki Alara Han (Alaeddin Keykubad 1231-32) sadece kapalı mekanlı hanlar arasında farklı plan özelliği gösterir. Merkezde büyük kapalı uzun bölüm dört özel yolcu odası ve üç eyvana sahiptir. Bunların etrafında hayvanların barınması için U şeklinde kapalı mekan yer alır.

Kervansaraylarda süslemenin sadece taçkapılarda yer aldığı görülür. Eyvan gibi, heybetli, mukarnas kavsaralı taçkapılar, zengin geometrik ve bitkisel süslü kabartma bordürlerle kuşatılmıştır. Cami ve medrese kapıları kadar etkileyicidirler. Kayseri Karatay Han'da Türk-Çin hayvan takviminden etkilendiği kabul edilen çeşitli takvim hayvanı kabartmaları, Aksaray Sultan Han mescidinde kemerleri süsleyen karşılıklı ejderler, yapı dışında arslan başı şeklinde su olukları Selçuklu figür dünyasının

kervansaraylara yansıyan örnekleridir. Eğridir-Denizli yolunda Çardak Han'ın taçkapısında arslan kabartmaları (1230), Antalya-Burdur yolunda İncir Han'ın kapısında sırtında güneş taşıyan çift arslanlar ise Sultan II Gıyaseddin Keyhusrev'in arması olarak burada yer almıştır (1239). Sultanın sikkelerinde de çok benzer şekilde güneş-arslan amblemi görülür.

Bugün çoğu bakımsız ve terk edilmiş olan Selçuklu kervansaraylarını daha güzel günlerin beklemesini diler, acemi müteahhitler tarafından kazısı yapılmadan ve plan sorunları çözülmeden yapılan restorasyonların son bulacağını ümid ederiz.

Saraylar ve Saray Çinileri

Bugün harap durumda olan Selçuklu sarayları konusundaki bilgiler son yıllarda artan kazılar, rastlantı buluntular ve yayınlarla artmıştır. Selçuk sultanları küçük bir medrese planını anımsatan ana saray ünitesi etrafında çeşitli irili ufaklı yapı gruplarından oluşan yazlık ve kışlık saraylar, av ve eğlence köşkleri yaptırmıştır. Selçuklu Dönemi'nin ünlü tarihçisi İbni Bibi'nin anlatımlarından renkli saray yaşantısı ve eğlenceleri konusunda bilgi sahibi oluyoruz. Kazılar ve yayınlarla en etraflı tanıtım, Sultan Alaeddin Keykubad'ın Beyşehir gölü kıyısında bulunan yazlık sarayı Kubadabad konusunda olmuştur (1236). Diyarbakır Artuklu Sarayı (Melik Salih Mahmut, 1200-1220) ve Sultan Alaeddin Keykubad'ın Kayseri Keykubadiye, Alanya İçkale Saraylarında yapılan kazılar, Selçuklu saraylarının zengin figürlü çinileri, alçıları, freskleri ve hatta Diyarbakır'da mozaikleri konusunda bizi aydınlatmıştır. Müzelere rastlantı buluntularla ulaşan, Alaeddin Keykubad Dönemi'ne ait olduğu kabul edilen isimsiz Antalya sarayı, Antalya Aspendos ve Akşehir saraylarının figürlü çini buluntuları aynı teknik, desen ve kompozisyon özellikleriyle, muhtemelen gezici ustalar tarafından oluşturulan, Anadolu saraylarına özgü saray bezeme programının varlığını ortaya koyar. İlk yapılışı Sultan II.

Kılıçarslan Dönemi’nden olan (1156-1192) ve sultan Alaeddin Keykubad tarafından genişletilip onarılan Konya Alaeddin Köşkü ise, figürlü çini bezemesinde yedi renkli minai tekniğini kullanarak Büyük Selçuklu seramiklerinin mimariye yansımış örneklerini verirler. Saray tamamen harap olduğundan planı konusunda bilgi sahibi değiliz.

Bugün Konya Karatay Medresesi Müzesi’nde sergilenen Kubadabad ve Alaeddin sarayı çinileri Selçuklu saraylarının bezemesi konusunda bizi aydınlatır. Duvarlar 1.80 m. yüksekliğe kadar saray yaşantısını ve sembolik koruyucu yaratıkları yansıtan “sıraltı” ve “lüster” tekniğinde işlenmiş yıldız formlu çinilerle bezenmiştir. 22-23 cm. çapındaki yıldızlar firuze renkli ve bitkisel desenli haç biçimli çinilerle biribirine bağlanmıştır. Bir düş dünyası gibi gözler önüne serilen figürlü çiniler sultanı, saray ileri gelenlerini, hizmetkarları, av eğlencelerini, tılsımlı ve büyülü inançları bize aktarır. Saraylılar mor, firuze veya sarı yaldızlı (lüster) renkli kaftanları ile bağdaş kurmuş otururken görülürler. Uzun saçları, Selçuklu tipi hotozlu başlıkları, hale ile çevrili dolgun yanaklı, iri gözlü yüzleri çağın modasını yansıtır. Ellerinde cenneti simgeleyen nar meyvası, haşhaş dalı veya çiçek, bazen de kadeh görülür. Ayakta canlandırılan hizmetkarlar meyvalar, av hayvanı, içki sürahisi taşırken canlandırılmıştır. Sfenks, siren, grifon, ejder, çift başlı kartal gibi doğa üstü gücüne inanılan, koruyucu veya uğur getirici yaratıklar tılsımlı bir masal atmosferi yaratır. Selçukluların inanışına göre kartal, sultanı koruyan, ona kudret, kuvvet, aydınlık ihsan eden bir semboldü. Bu nedenle sık sık kalelerde de taş kabartma olarak yer alırlar. Bazı çinilerde gövdelerine işlenmiş “es sultani” yazısı sultanın arması olarak bütün kuvvet ve ihtişamları ile canlandırıldıklarını kanıtlar. Sonsuz hayat ve cennet sembolü olan tavus kuşu, hayat ağacı ve nar meyvaları birlikte canlandırılarak bizi ebedi aleme götürür.

Saraylarda büyülü bir masal atmosferi yaratan simgesel resimlerin yanı sıra, erken İslam çağı soylularının geleneksel eğlencesi ve sporu olan av ile ilgili zengin bir anlatımla karşılaşırız. Kaçışan çeşitli av hayvanları, kıvrık hareketleriyle sanki sultanın av bahçesinde coşkuyla resmi geçit yaparlar. Kuşlar, arslan, ayı, yaban eşeği, deve, at, keçi, oğlak, antilop, tavşan, kurt, tilki, av köpeği birbirini izler.

Selçuklu saray çinilerinin gezici ustalarla yöresel atölyelerde yapıldıkları sanılmaktadır. Kubadabad kazıları sırasında bulunan imalat artığı parçalar, bazı çini fırını malzemesi bu düşünceyi doğrular.

El Sanatları

Seramik

Selçuklu dini mimarisinde ve saraylarda zengin çini uygulamasına karşın, kullanım seramiğinin kısıtlı olması ilginçtir. Çağdaş Yakın Doğu ve Mısır bölgesi İslam sanatında, özellikle İran'da Büyük Selçuklu seramiklerinin zenginliği ile kıyaslanınca durum daha da şaşırtıcıdır. Çeşitli müzelere dağılmış tesadüfi buluntuların yanı sıra Keban ve Atatürk Barajı kurtarma kazıları ile Kubadabad ve Alanya İçkale gibi saray kazılarında ele geçen buluntular bu konudaki bilgilerimizi zenginleştirmiştir.

Sırsız seramikleri küp, testi, kase, vazo, kandil, matara, çanak, çömlekle çok yaygındır. En bol örnekler Samsat kurtarma kazılarında bulunmuştur. Çeşitli renk ve kalitede hamurun kullanıldığı bu seramikler henüz sistematik şekilde değerlendirilmemiştir.

"Sgraffito" tekniği adını alan, ince uçlu bir aletle seramik hamuru üzerine sürülen beyaz astarı çizerek desenlendirilen ve sonra renksiz, sarı, yeşil, mavi, kahverengi veya karışık renkli sırla desenledirilen seramikler, Anadolu'nun her yöresinde farklı kalitede ve renkte hamurla görülür. Bu tipte, çok çeşitli kullanım için oldukça kaba şekilde işlenmiş örnekler vardır. Bütün Orta Çağ dünyasında var olan bu seramiklerin Anadolu'da da

yaygın şekille üretildikleri anlaşılmaktadır. Sgraffito seramikler geometrik ve soyut bitkisel desenler veya bağdaş kuran saraylı, kuş, balık, hayvan figürleriyle bezenmiştir.

“Sıraltı” tekniği olarak tanımlanan şeffaf firuze sır altına siyahla veya renksiz sır altına firuze, koyu mavi, siyah ve fes kırmızısı geometrik veya bitkisel şekiller, neshi ve kufi yazılar, bazen de saray çinilerinde olduğu gibi soyut insan ve hayvan motifleriyle bezenen seramikler de yaygındır. Bunların kalite ve desenleri çağın Suriye Rakka bölgesi örnekleriyle benzerlik gösterir. Buluntuların çokluğu, Rakka’dan gelen ustalarla Anadolu’da da üretildiklerini gösterir. Desenlerin şeffaf sır altına kalın astar boyası “sliple” işlendiği örnekler Selçuklularda azdır.

Lüster (yaldızlı) tekniğinde seramikler saray çinilerinde olduğu gibi, renksiz veya mor sır üstüne kahverengi, sarı tonlarıyla işlenmiştir. Sır üstünde yaldızlı etkisi veren bu bezeme, metal oksitlerinin fırınlanmasıyla sağlanır. Kullanılan motifler sıraltı örneklerle paralellik gösterir.

Arkeologlarımızın yıllardır müze depolarında unuttuğu Selçuklu çağı kazı buluntularının değerlendirilmesiyle, bu konudaki bilgilerimizin zenginleşeceğini umuyoruz.

Ahşap

Anadolu Selçuklu ahşap işçiliği minber, rahle, korkuluk, sanduka, pencere ve kapı kanatları ile sütun başlıklarında büyük ustalıkla uygulanmıştır. Cami ve medrese gibi yapılarda bulduğumuz bu eserlerin bazıları da Ankara Etnoğrafya, İstanbul Türk ve İslam Eserleri gibi müzelere nakledilmiştir. Aksaray Ulu, Konya Alaeddin, Kayseri Huand Hatun, Divriği Ulu, Ankara Arslanhane, Sivrihisar Ulu, Beyşehir Eşrefoğlu gibi çeşitli camilerin minberlerinin kapı, gövde (merdiven, korkuluk, yan aynalıklar ve süpürgelik) ve şerefe (sahanlık, kubbe, külah, alem) bölümleri

farklı bitkisel, geometrik şekiller, yazılar ve hatta değişik teknikler oluşturarak büyük sabır ve ustalıkla işlenmiştir.

Minberlerin yan aynalıklarında bir çatma tekniği olan kündekari tekniği kullanılmıştır. Bu işçilikte sekizgen, baklava ve yıldız biçiminde bitkisel kabartmalı ahşap parçalarını biribirine bağlayan kenarları oluklu ahşap kirişler iç içe geçerek biribirine bağlanır. Parçaları ve kirişleri biribirine tutturmak için çivi veya tutkal kullanılmaz. Sağlamlığı sağlamak için arkada ahşap bir iskelet bulunur.

Yapılması zor olan bu işçilik yerine parçaların biribirine yapıştırıldığı, çivilendiği veya blok şeklinde kabartma olarak işlenen ve "kündekari" görünümü veren örnekler de vardır. Taklit örneklerde ahşap parçalarının kuruyup ufalmasıyla arada çatlaklar, yarıklar görülür.

Konya Alaeddin, Aksaray Ulu, Malatya Ulu Camilerinin ve Ankara Etnoğrafya Müzesi'ndeki Siirt Ulu Camii'nin minberleri hakiki "kündekarinin" başarılı örnekleridir. Kayseri Ulu ve Huand Hatun camilerinin minberleri ise taklitlerdendir. Daha hafif ve ince olmaları gerektiğinden pencere ve kapı kanatlarında tek parçada kabartma ile aynı görüntüyü sağlayan işçilik uygulanmıştır.

Selçuklu kapı, pencere kanadı, rahle, kürsü ve sandukalarında, minberlerin yan yüzleri dışındaki alanlarda düz veya yuvarlak satıhlı derin oyma, çift kat izlenimi veren oymalar, dantel gibi delikli ajur şeklinde oymalar, "eğri kesim tekniği" adını alan, kökü Avrasya el sanatlarına kadar uzatılan örnekler ahşap ustalarının becerisini sergiler. Dekoratif yazılarla işlenen kabartma minber kitabelerinden bazen caminin yapılış tarihi ya da ahşap ustası öğrenilmektedir. Divriği Ulu Camii minberinde adı geçen Ahmad b. İbrahim al Tiflisi ahşap ustasının adıdır.

Ahşap camiler olarak gruplandıran Afyon ve Beyşehir Eşrefoğlu gibi camilerin kirişlerinde, konsollarında rastladığımız kırmızı, mavi, sarı, beyaz

renkli, Selçuklu üslubunda bitkisel ve geometrik bezemeler, Konya Mevlana Müzesi'nde bulunan ve 1278 tarihli rahle üzerinde çift başlı kartal desenli lake boyamalar, Selçukluların ahşabı değerledirmesindeki çeşitliliği gösterir.

Halı Sanatı

Kökü, Asya Hunlarının M.Ö. 3-2. yüzyıllarda Altaylar'da Pazirik kurganı buluntularına uzatılan halı sanatı, büyük aradan sonra en erken örneklerle Anadolu Selçuklularında karşımıza çıkar. Üçü Beyşehir Eşrefoğlu, sekizi Konya Alaeddin, biri Divriği Ulu Camii'nde, yedisi eski Kahire'de Fustat'ta (fragman halinde) bulunan Selçuklu halıları, İstanbul Türk ve İslam Eserleri, Konya Mevlana, İsveç'te Stokholm Milli ve Göthenburg Röhs Müzelerinde, Londra Edmund de Unger ve Kopenhag David koleksiyonlarında sergilenmektedir. Atina Benaki Müzesi'nde de ufak parçalar halinde Fustat kazılarında bulunmuş Selçuk halıları vardır. Bunların Mısır'da bulunması Anadolu halıcılığının devrinde ne kadar moda olduğunu ve başka ülkelere ihraç edildiğini gösterir.

Çok aşınmış ve bazıları parça halinde olan bu halıların Konya, Kayseri, Aksaray ve Sivas yörelerinde dokunduğu tahmin edilmektedir. Alaeddin Camii'nde bulunanların, yapının Alaeddin Keykubad Dönemi'ndeki onarım ve ilaveleri sırasında, Eşrefoğlu Camii örneklerinin de caminin yapımı sırasında buraya konulduğu sanılmaktadır. Selçuk halıları "Gördes" veya Türk düğümü adını alan çift düğümlüdür. Atkıları genelinde kırmızı, çözgüleri beyaz sert yün ipliktendir. Bunların 5-6 m. uzunlukta, 15 m2'ye varan büyük taban halıları oldukları anlaşılmaktadır. Kök boyalı olan halılarda açık ve koyu kırmızı, kahverengi, lacivert, sarı, krem, az olarak da yeşil renkler kullanılmıştır. Zeminde koyu mavi veya kırmızı renk tercih edilmiştir. Kufi yazıdan gelişen ve stilize bir düzenlemeye sahip kalın kenar bordürü içinde, birbirini tekrarlayan düzende bitkisel kökenli geometrik

şekiller bulunmaktadır. İç dolguda bitkisel motifler yıldız, çokgen veya rozet şeklinde stilize edilmiştir. Kufi yazılarda ise ok başı gibi sivri uçlar, kanca gibi kıvrıntılar kullanılmıştır.

XIII. yüzyılda Marco Polo ve XIV. yüzyılda İbn Batuta Anadolu'yu gezmiş ve eserlerinde Anadolu halılarını methetmiş, çeşitli ülkelere ihraç edildiklerini belirtmişlerdir. Selçuk halıları konusundaki yetersiz bigilerimizin yeni araştırmalar ve buluntularla gelecekte artacağını ummaktayız.

Kumaş Sanatı

Bugüne kalan Selçuklu kumaşları konusunda bilgilerimiz çok yetersizdir. Büyük Selçukluların Rey ve Save şehirlerinde üretilen yedi renkli "minai" tekniğinde yapılmış tabaklarında canlandırılan saraylıların Selçuklu üslubunda bitkisel, geometrik ve figür desenleriyle bezenmiş zengin desenli kaftanları kumaş işçilikleri konusunda fikir verir. Londra Victoria and Albert Müzesi'nde bulunan, XI. yüzyıla tarihlenen ipekten İran Selçuklu kumaşında, rozet içinde yer alan hayat ağacı motifi iki ejder kuyruklu kanatlı arslan ve kuşlarla kuşatılmıştır. Rozetin bordüründe kartal ve grifon figürleri görülür.

Anadolu Selçuklularının da figür desenli ipek kumaş geleneğini sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Fransa'da Lyon kentinde Tekstil müzesinde bulunan, kufi yazılı kitabesinde Sultan Alaeddin Keykubad'ın adı geçen kırmızı renkli brokar kumaşta, altınlı simle dokunmuş sırt sırta palmet kuyruklu iki arslan yer alır. Berlin Kunstgewerbe Müzesi'nde bulunan bir başka kırmızı brokar kumaşta, kalkan biçimli madalyon içinde altınlı simle çift başlı kartal, fonda rumilerle kaynaşan ejder başları görülür. Lyon kumaşıyla kalite ve üslup benzerliği, bu kumaşın da XIII. yüzyılda Konya'da dokunduğunu akla getirmektedir.

Selçuklu Devri'nin tarihçisi İbni Bibi, anlatımlarında saraylıların zengin kaftanlarından ve sultanların çeşitli törenlerde verdikleri armağan kaftanlardan söz eder. 1271-72 yılında Çin yolculuğundan dönen ve Anadolu'dan geçen Marco Polo, seyahatnamesinde burada bol miktarda iyi kalite ipek dokunduğunu belirtir. Selçuklu saraylarını süsleyen çinilerde canlandırılan saray soylularının ve hizmetkarlarının kaftanları da bize kumaş desenleri hakkında fikir verir. En bol örneklerini bugün Konya Karatay Medresesi Müzesi'nde sergilenen Kubadabad Sarayı çinilerinde bulduğumuz kaftanlarda iri rozetler, damla şeklinde benekler, iri çiçekler, yollar görülür.

Cam Sanatı

Kubadabad kazısı buluntuları ve Konya eserleri, Selçukluların yapılarında alçı şebekeler içinde kalın renkli camlar kullandıklarını göstermiştir. Ortası göz

gibi çukur, kenarları kalın olan bu kobalt mavisi, yeşil ve sarı renkli camlar arkasını göstermez. Yapı içine aydınlığın girmesi için kullanılmışlardır. Samsat, Kubadabat, Alanya İçkale kazılarında bulunan irili ufaklı renksiz veya sarı, yeşil, mavi, bordo renkli kadeh, bardak, şişe, kase parçaları, bilezikler cam kullanımının yaygın olduğunu göstermektedir. En bol buluntular bugün Adıyaman Müzesi'nde sergilenen Aşağı Fırat havzası barajı kurtarma alanında bulunan Samsat höyüğü kazısında ele geçmiştir. Saray kazılarında bulunan emaye ve altın yaldız süslü lüks ince cam bardak ve kadeh fragmanları Orta Çağ Yakın Doğu İslam sanatında yaygın olan, alta doğru daralan, ağzı huni gibi genişleyen kadehlerin yaygın olduğunu gösterir. Bunların bazılarında kabara gibi çıkıntılar, bazılarında ise ince altın yaldızlı bordürler içinde mavi, beyaz, fes kırmızısı renklerle çok zarif emaye boyamalar görülür. Harran kazılarında da benzer şekilde geniş ağızlı bir cam kadeh üzerinde emaye ile işlenmiş kaftanlı bir figür

görülür. Kubadabat Sarayı çinilerinde canlandırılan bazı saraylı figürlerinin elinde izlenen kadehler de bu formdadır.

XIII. yüzyılda Suriye'de Halep ve Şam şehirleri emaye ve altın yaldızla işlenmiş lüks cam işçiliği ile ünlüdür. Suriye'den gelen kervan yolları üzerinde bulunan Samsat, Harran gibi merkezlerde bu tip camlarla karşılaşmak doğaldır. Anadolu'da bulunan örnekler Suriye imalatı olabileceği gibi, oradan gelen ustalarla Anadolu'da da yapılmış olabilir. Konya Karatay Medresesi Müzesi'nde sergilenen, Beyşehir Kubadabad Sarayı kazısında bulunan 30,5 cm. çapında emaye tekniğinde işlenmiş yassı bir tabağın kitabesinde Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubad'ın oğlu II. Gıyaseddin Keyhusrev'in adı geçmektedir. Kitabede adı geçen Sultan II. Keyhusrev nedeniyle tabağın Anadolu'da yapılmış olabilceği akla gelir. Ancak tabağı tanıtan J. Sourdel ve K. Otto-Dorn, kitabenin yazılış tarzını ve emaye kalitesini Halep cam örneklerine benzetirler ve tabağın Suriye'ye sipariş edilmiş ithal bir örnek olduğunu kabul ederler. Bilindiği gibi, Artuklu ve Selçuklu sultanları için Suriye'den sipariş edilmiş madeni eserler de vardır. Kubadbad Sarayı cam tabağı Suriye'de yapılmış olsa bile emaye camların sultanlar tarafından sipariş edildiğini gösteren önemli bir eserdir.

Müzelerimizin depolarında bulunan sayısız arkeolojik malzemenin Orta Çağ tabakaları maalesef yeterince değerlendirilmemiştir. Gelecekte bu konudaki çalışmaların yapılması ile Selçuklu cam işçiliği için bilgilerimizin artacağını umuyoruz.

Minyatür

Selçukluların Anadolu'ya gelmeden belli bir resim stili geliştirdiklerini, el sanatlarının çeşitli dallarında, özellikle fresk, seramik ve çinide yer alan figürler göstermektedir. Bu figürlerde benzer üslubu sürdüren saray yaşantısı ve inançlarıyla ilgili zengin bir konu programı sunulmaktadır.

Türkistan’dan Anadolu’ya VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar uzanan geniş bir zaman diliminde el sanatlarının çeşitli dallarında karşılaşılan resim stilinin paralellerini minyatürlerde eksiksiz olarak izleyemiyoruz. Orhon vadisinde hüküm süren, Dokuz Oğuz Türklerinden Uygurların minyatürlerinde, Gazne ve Büyük Selçuklu figür sanatında görülen ortak resim programında, uzun saçlı, dolgun yanaklı, ufak ağızlı, ince burunlu, çekik gözlü ve kaşlı bir yüz şeması, figürlerin renkli kaftanlar giymesi ve saray soylularının bağdaş kurarak oturması belirgin özelliklerdir. Bugüne kalan Anadolu Selçuk minyatürleri çok azdır. El sanatlarındeki resim bolluğu mevcut olması gereken minyatürlerin yok olduğuna, Moğol akınlarında yakıldığına işaret eder. Topkapı Sarayı’nda bulunan tarihlendirilmemiş, Farsça yazılmış, 71 minyatüre sahip olan (hazine 841) Varka ve Gülşah Mesnevisi, Selçuklu minyatür sanatı için gerçek bir hazinedir. Yedinci yüzyılda yaşamış bir Arap şairinin hikayesini konu alan eser ilk kez XI. yüzyılda Gazneli Sultan Mahmud’a takdim edilmiştir. Topkapı Müzesi’ndeki Varka ve Gülşah yazması bilinen ilk minyatürlü örnektir ve XIII. yüzyıla tarihlenebilir. Nerede yapıldıkları tartışmalı olan minyatürlerin, Kemal Özergin’in araştırmaları sonucu Azerbaycan’da Khoy kentinden gelerek önce Kastamonu’ya sonra da Konya’ya yerleşen Abd-al Mumin bin Mohammed tarafından yapıldıkları kabul edilmektedir.

Acıklı bir aşk hikayesini konu alan Varka ve Gülşah Mesnevisi’nde konuların çoğu resmedilmiştir. Hikayeye göre, Beni Şeybe kabilesinden dillere destan güzellikteki Gülşah ile yiğit Varka birbirine aşıktır. Evlenecekleri gün Gülşah komşu kabilenin kendisine aşık reisi tarafından kaçırılır. Bunun sonucu çeşitli savaşlar mücadeleler olur, sonunda aşıklar biribirine kavuşur.

Minyatürler metin içinde frizler halinde yerleştirilmiş, ince bir çerçeve içine alınmıştır. Kırmızı, mavi ve siyah renkler kullanılmıştır. Konular

özetli olarak, hareketli ve canlı şekilde anlatılmış

tır. İnsan figürleri iki boyutlu şematik şekilde, hayvanlar daha gerçekci bir uslupla canlandırılmıştır. Figürlerin etrafında dekoratif şekilde tabiatı canlandıran soyut göl, ağaç, çiçek ve nar dalları, tavuk, horoz, ejder, tavşan, tilki, at, kedi tasvirleri görülür. Varka ve Gülşah minyatürleri Selçuk Devri saray hayatını, göçebe çadır yaşantısını, geleneklerini, eğlencelerini gömülme adetlerini, kıyafetlerini, doğaya verilen önemi yansıtan bir vesika olarak değerlendirilebilir. Burada Türk, Orta Asya, Hint ve Çin etkili unsurlar Selçuklu figür sanatı sentezi ile yoğrulmuştur.

Anadolu Selçuklularına ait Bizans etkisinde kalan minyatürler de yapıldığı görülmektedir. Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunan (bibl. Nat. Persan 174) Nasr El Sivasi'nin tezkeresine ait minyatürler karışık üsluplarıyla dikkati çekerler. Kayseri ve Aksaray'da 1272-73 yıllarında yapılan bu minyatürler Selçuk Sultanı III. Gıyaseddin Keyhusrev'e ithaf edilmiştir. Yazar Seistan'dan gelip Sivas'a yerleşmiştir. 146 sayfalık neshi yazılı minyatürlü kitap üç bölümdür. Birinci bölümde yazar bütün İslam aleminde seyahat ettiğini, astroloji, tılsımlı bilgiler ve büyücülükle uğraştığını yazar. İkinci bölüm Kitab Daka'ik El Haka'ik (hakikatın ayrıntılarının kitabı) 1271 de Aksaray'da yazılmıştır. Burada yazar Nasr El-Din'in adı geçer. Mu'nis Al-Havarid adını alan üçüncü bölümün yazarı Nasr El-Rammal El-Sati El-Sivasi'dir. 1271 yılında Kayseri'de yazılmış ve aynı kişi tarafından minyatürlenmiştir. Figürler primitif stilde yapılmış, astrolojik tasvirler, büyü sahneleri hilkat garibeleri, çok kafalı ve kollu melekler, hayali kuşlar vb. canlandırılmıştır. Minyatürler değişik ve benzerleri olmayan örnekler olarak dikkati çekerler.

Selçuklu Devri Konyası'nda büyük olasılıkla bugüne kalmayan daha başka minyatürler de yapılmıştır. Mevlana Celaleddin Rumi (ö. 1273) Mesnevisi'nde, şeytanın Allah tarafından yaratılışını anlatırken bazı

resimlerden söz eder. Bunlar XIII. yüzyıl ortalarında Konya'da bulunan minyatürler olmalıdır.

El Cezeri tarafından yazılan ve resmedilen "Otomata" olarak isimlendirilen mekanik ve otomatik aletlerin bilimini, işletmesini öğreten "Kitab Fi Ma'rifat El-Hiyel El-Hendesiye" isimli Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki kitabın minyatürleri de Artuklu Devri'nin ilginç örnekleridir (III. Ahmet, 3472). Eser Artuklu Emiri Nasreddin Mahmud'un emriyle (1200-1222) Diyarbakır'da (Amida) yazılmıştır. Cezeri 25 yıl Artuklu hanedanına hizmet etmiştir. Otomata Arşimed'in ve Yunan alimlerinin mekanik keşiflerinden ilham alır. Eserde altı bölümde 50 otomatik aletin yapımı anlatılır. 179 yaprak halindeki eserde her alet resimle etraflı şekilde anlatılır. Minyatürlerdeki figürler yuvarlak yüzleri, uzun saçları ve kaftanlarıyla Selçuklu üslubunu yansıtır. Resimler çerçevesiz olarak metnin içine dağıtılmıştır. Bunlar çeşitli otomatik saatler, hayvan ve insan biçimli içki kapları, sürahiler, havuzlar, su aletleri, saray kapısı, kilitler, kapı sürgüleridir. Otomata'nın çeşitli müzelere dağılmış, farklı devirlerde yapılan 14 Arapça kopyası vardır.

Kısıtlı sayıdaki örneklerin gösterdiği gibi, bugüne kalan ve Anadolu'da yapıldığı kabul edilen minyatürler devrin minyatür üslubuna uymaktadır. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi'nde, Ayasofya ve Süleymaniye Kütüphanelerinde, XII-XIII. yüzyıl geç Abbasi Devri eseri olarak tanıtılan ve çeşitli yayınlarda "Bağdat okulu" minyatürleri olarak adlandırılan, Anadolu Selçuklularına ait olmamakla birlikte Selçuklu üslubuna sahip minyatürler vardır. Bu eserler Suriye ve Irak'taki Selçuklu minyatür stilinin uzantısıdır. Aynı gruba giren bazı minyayürler de dış müze ve koleksiyonlarda bulunmaktadır. Bazen aynı albüme ait minyatürlerin farklı müze ve koleksiyonlara dağıldığı görülür.

Maden Sanatı

Büyük Selçukluların İran, Atabek döneminin Suriye ve Mezopotamya'da varlığı bilinen zengin madeni eserleriyle kıyaslandığında, Anadolu örnekleri çok azdır. Anadolu'da bulunmuş Selçuklu altın ve gümüş eserleri konusunda ilk çarpıcı örnekler Malazgirt kazılarında ele geçmiştir. Çeşitli mücevher parçaları, dönemin yazılı kaynaklarını bize aktaran İbni Bibi ve İbni Batuta'nın bahsettiği altın, gümüş tabak ve çanakların da varlığına işaret eder. Güney Rusya'da, Kırım'da ve Kuzey Kafkasya'da ele geçen, XIII-XIV. yüzyıllara tarihlenen mezar kazıları buluntuları arasında Selçuklulara ait olduğu kabul edilen, altın ve gümüş kadehler, süslü kemer parçaları bunların komşu ülkelere de ihrac edildiklerini gösterir.

Londra'da British Museum'da benzeri bulunan, muhtemelen Diyarbakır'da yapılmış Artuklulara ait altın yaldızlı gümüş kemer tokası parçaları çift başlı kartal, çift sfenks ve grifon kabartmaları ile Selçuklu taş işçiliğinde ve el sanatlarında rastladığımız figür stilini yansıtır.

Anadolu maden işçiliğinin özellikle Güneydoğu Anadolu'da Artuklu bölgesinde ve Konya'da yoğunlaştığı dikkati çeker. Tunç, pirinç, çelik ve bakırdan yapılan eserlerde farklı işleme ve süsleme teknikleri kullanılmıştır. Dövme tekniği ile yapılan ve delik işi ile süslenen eserlere örnek olarak Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nde bulunmuş, bugün Ankara Etnoğrafya Müzesi'nde serginlenen, kitabesinde 1280 yılında Konya'da Nusaybinli Ali İbn Muhammed tarafından yapıldığı belirtilen tunç kandili gösterebiliriz (env. 7591). Kandil, üzerindeki heykel karakterindeki boğa başları, girift rumi bezeme, neshi yazılı kitabe ile Selçuklu Devri'ne ait en önemli eserlerden biridir. Kopenhag David Koleksiyonu'nda bulunan ve XII. yüzyıl başında Konya'da yapıldığı sanılan çiçekli kufi ayet yazısı ile süslü bir tunç kandille (env. 17/1970), XIII. yüzyılın ortalarından olduğu sanılan, Konya Mevlana Müzesi'nde

bulunan, tavus, arslan, kartal, deve ve tavşan figürleriyle bezeli pirinçten küre şeklindeki (env. 399) buhurdan, aynı teknik yapım özelliklerini gösteren değerli nadir örneklerdir. Üstü piramit biçimli, kuş kafesine benzer, delik işi ve dövmeli, büyük ihtimalle Konya yapımı olması gereken, Mevlâna Müzesi'nde bulunan tunç kandil (env. 400) çiçek rozetleri, ejder çifti, ejder başı kuyruklu arslan ve çift başlı kartal figürleriyle diğer örneklerde olduğu gibi, Anadolu Selçuklu figür sembolizmini yansıtmaktadır. Kandilin kitabesinden Hasan İbn Ali el Mevlevi isimli bir usta tarafından yapıldığını öğreniyoruz. Bezeme üslubuna göre kandilin XIII. yüzyılın üçüncü çeyreğinde yapıldığı sanılmaktadır. Bütün bu örneklerde ay-güneş, gece-gündüz, aydınlık-karanlık gibi, ışık sembolizmi ile ilgili kartal, arslan, sfenkse karşı boğa, tavşan, ejder figürlerini görmekteyiz. Çift başlı kartalın aynı zamanda Selçukluların arması olarak kalelerde ve paralarda yer aldığını biliyoruz

Dökümle elde edilen kabartmalarla süslü tunç eserlerin sayısı fazladır. Aynalar, kapı tokmakları, havanlar, dirhemler, taht süsleri genelinde sembolik anlamı olan kabartma insan ve hayvan fügürleriyle bezenmiştir. Çoğu on iki burcu ve yedi gezegeni temsil eden kabartmalı figürlerle bezeli ve dış müze ve koleksiyonlarda yer alan aynaların Artuklulara ait olduğu dikkati çeker. Bugün Kopenhag David Koleksiyonu'nda bulunan (eskiden Öttingen-Wallerstein Koleksiyonu'nda), kitabesinde Ebul Fadl Artuk Şah'ın adı geçen, burç ve gezegen tasvirlerinin ortasında açık kanatlı kartalın yer aldığı ayna XIII. yüzyılın ortalarından tipik bir örnektir.

Dökümle yapılmış tunç eserler arasında en bol olanları çoğu Diyarbakır'da ele geçen, müzelerimizde silindir, sekiz veya on kenarlı örnekleri bulunan, ağır ve masif havanlardır. Kabartma hayvan figürleri, rozetler veya damla gibi kabartmalarla bezenmişlerdir. Kabartma yarım ve tam palmetlerle süslü, ortası halka şeklinde delikli yuvarlak dirhemlere de

müze ve koleksiyonlarda bol olarak rastlanır. Selçuklu kapı tokmakları, kolay taşınıp sökülebildikleri için bugüne birkaç örnekle kalmışlardır. Cizre Ulu Camii'ne ait, biri Kopenhag David Koleksiyonu'nda, diğeri İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde bulunan kıvrık gövdeli iki ejder figürü arasında arslan başının yer aldığı tokmaklarda, arslan-ejder karşıtlığı ile ışık-karanlık gibi iki zıt prensibin mücadelesi tekrarlanmaktadır.

Diyarbakır Müzesi'nden çalınan ve bugün Kopenhag David Koleksiyonu'nda bulunan ejder kuyruklu tunç sfenks heykelciği Artuklu bölgesinin bir başka ilginç figürlü örneğidir.

Dökümle yapılan tunç eserlerin bazıları Kahire Harari Koleksiyonu'nda bulunan tunç mangalda olduğu gibi, delik işi ile süslenmiştir. Yan yüzlerinde ajur gibi işlenmiş soyut arslan-ejder mücadelesinin verildiği mangal yine Güneydoğu Anadolu'dandır. Dökümle birlikte bezemenin kazıma ile işlendiği tunç eserler Diyarbakır bölgesine ait davullarda görülür. İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki davullarda helezoni bitkisel bir sarmaşığın üzerini dolanan ejder ve insan başlı kufi kitabe bordürü büyük zevk ve ustalık ürünüdür. İran'da Büyük Selçulularda yaygın olan dövme eserlerin kakma ile bezendiği örnekler Anadolu'da enderdir. İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde, Artuklu bölgesinde XIII. yüzyılın ortalarında yapıldığı kabul edilen gümüş ve altın kakmalı pirinç ibriği kakma işçiliği için örnek gösterebiliriz (env. 102). İbrik üzerinde taht, av, eğlence, polo oyunu ve Hıristiyan aziz figürlerine yer verilmiştir.

İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan (env. 2/1792) altın kakmalı çelik ayna, Artuklu bölgesinden bildiğimiz tek çelik örnektir. Ayna ortasında yer alan, şahinle avlanan avcının etrafını dolanan av hayvanları, karşılıklı ejderler, ava uğur getiren grifon gibi doğa üstü yaratıklar Selçuklu saray süslemelerinden tanıdığımız resim programına paraleldir.

Innsbruck Ferdinandeum Müze

si’nde bulunan, Bizans’ta yaygın olan mineleme tekniği ile yapılmış ve kitabesinde Artuklu Hasankeyf Meliki Sökmenoğlu Rükneddin Davud’un adı geçen (1114-1144) yayvan tas, devrinin tek mine işçiliği örneğidir. Kabın ortasında, Bizans sanatında görülen, Büyük İskender’in grifonlar tarafından göğe yükselişinin temsil edildiği sahne, Selçuklulardan tanığımız, madalyonlar içinde yer alan kartal, arslan, boğa, grifon vb. figürleriyle kuşatılmıştır. İki kültürün karmasını veren ilginç bir eserdir.

Yukarıda kısaca değindiğimiz eserlerin gösterdiği gibi, Selçuklu maden sanatı malzeme, teknik, süsleme programı ve etki alanları açısından çeşitlilik göstermektedir. Dayanıklı malzemesi nedeniyle yok olmayan bu ürünlerin çeşitli dünya müzelerine ve koleksiyonlarına dağılarak bugüne uzanması sevindiricidir.

KAYNAKLAR

ALTUN, Ara, Anadolu’da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978.

ALTUN, Ara, Orta Çağ Anadolu Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988.

ARIK, Rüçhan, Kubadabad, İstanbul 2000.

ASLANAPA, Oktay, Anadolu’da Türk Çini ve Keramik Sanatı, İstanbul 1965.

ASLANAPA, Oktay, Turkish Art and Architecture, London 1971.

ASLANAPA, Oktay, Türk Halı Sanatı, İstanbul 1972.

ASLANAPA, Oktay, Anadolu’da İlk Türk Mimarisi, Başlangıcı ve Gelişmesi, Ankara 1991.

ATASOY, Nurhan-Filiz ÇAĞMAN, Turkish Miniature Painting, İstanbul 1974.

BAER, Eva, Metalwork in Medieval Islamic Art, Albany 1983.

BAYBURTLUOĞLU, Zafer, Anadolu'da Selçuklu Dönemi Sanatçıları, I, "Ağaç İşi Ustaları", Erzurum 1988.

BAYBURTLUOĞLU, Zafer, Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993.

BAKIRER, Ömür, On üçüncü ve On dördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları, Ankara 1976.

BAKIRER, Ömür, Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, 2 cilt, Ankara 1981.

CANTAY, Gönül, Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara 1992.

DANESHVARI, Abbas, Animal Symbolism in Varqâ wa Gulshâh, Oxford 1986.

DURUKAN, Aynur-Mehlika Sultan ÜNAL, Anadolu Selçuklu Dönemi Sanatı Bibliyografyası, Ankara 1994.

ERDMANN, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, I, Berlin 1961.

ERDMANN, Kurt-Hanna ERDMANN, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, II-III, Berlin 1976.

ERGİNSOY, Ülker, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi (Başlangıcından Anadolu Selçuklularının Sonuna Kadar), İstanbul 1978.

GIERLICHS, Joachim, Mittelalterliche Tierreliefs in Anatolien und Mesopotamien, Tübingen 1996.

HILL, Derek, The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices, Dordrecht-Boston 1974.

KARAMAĞRALI, Beyhan, Ahlat Mezar Taşları, 2. Baskı, Ankara 1992, (Ankara 1972).

KUBAN, Doğan (Yayına Hazırlayan) vd., Selçuklu Çağında Anadolu, İstanbul 2001.

KURAN Aptullah, Anadolu Medreseleri, I, Ankara 1969.

MÜLAYİM, Selçuk, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler-Selçuklu Çağı, Ankara 1982.

MÜLAYİM, Selçuk, Değişimin Tanıkları, Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi, İstanbul 1999.

OTTO-DORN, Katharina, Türkische Keramik, Ankara 1957.

ÖGEL, Semra, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1966.

ÖGEL, Semra, Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler, İstanbul 1986.

ÖNEY, Gönül, Türk Çini Sanatı (Turkish Tile Art), İstanbul 1976.

ÖNEY, Gönül, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, 1. 2. ve 3. baskı, Ankara 1978 (1. Baskı).

ÖNKAL, Hakkı, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996.

SCHNEIDER, Gerd, Geometrische Bauornamentik der seldschuken in Kleinasien, Wiesbaden 1980.

SCHNEIDER, Gerd, Pflanzliche Bauornamentik der seldschuken in Kleinasien, Wiesbaden 1989.

SÖZEN, Metin, Anadolu Medreseleri, Selçuklu ve Beylikler Devri, 2 cilt, İstanbul 1970-72.

SÜSLÜ, Özden, Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri, Ankara 1989.

ÜNAL, Rahmi Hüseyin, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982.

YAVUZ (TÜKEL), Ayşıl, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Tonoz ve Kemer, Ankara 1983.

YETKİN, Şerare, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972.

YETKİN, Şerare, Türk Halı Sanatı, İstanbul 1974.

Türkiye Selçukluları Mimarlığı / Prof. Dr. Ara Altun [s.820-827]

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Onbirinci yüzyılın sonlarında Türk boylarının Anadolu'ya yerleşmeleri 1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra Anadolu kentlerinin çehresinde değişikliklere yol açmıştır. Daha önce Güney ve Doğu Anadolu coğrafyasında Erken İslam mimarisi formları ve yapı programı ile tanışmış olan Anadolu kentlerinde yeni gereksinimler doğrultusunda değişik bir şehircilik anlayışı ve yapı tipleri siluetin değişmesine yol açmıştır. Tümüne Türkiye Selçukluları Çağı diyebileceğimiz XI-XIV. yüzyıllar içinde, başlangıçta yeni yapı programının Anadolu'ya yerleşmesinde Artuklu, Danişmentli, Saltuklu, Mengücekli Dönemi mimarisinin etkin olduğu bir gerçektir. Büyük camiler doğal olarak yeniliğin ilk işaretidir. Ancak bayındırlık yapıları arasında öğretim kurumları olarak Medreseler ve Şifahaneler (hastahaneler) hemen dikkati çeker. İslam Mimarisi programına Türklerin katkısı olan Mezar Anıtları ve yol şebekelerine güven sağlayan Kervansaraylar ise merkezler dışındaki Anadolu coğrafyasına dağılmış egemenlik sembolleri oldukları kadar, Asya içlerinde başlayan mimari geleneğin Anadolu'ya taşındığını ve devamlılığı gösteren kanıtlardır. Özellikle malzemenin değişmesi, tasarımdaki gelişmelerin hızını kesememiş, Türkiye Selçukluları Çağı'nın mimar ve ustalarının, ortak yaratma heyecanı gelişme çizgisi üzerinde Orta Çağ'ın anıtsal yapılarında sergilenebilmiştir. Özellikle cami mimarisindeki gelişmeler tasarım esaslarındaki devamlılıkla dikkati çekmekte, diğer bayındırlık yapıları yanında sivil mimaride mütevazi ölçüler içinde gelenek sürdürülmekte, ancak sürekli geliştirilmektedir. Anıtsal Osmanlı mimarlığına hazırlık olan

bu dönemi bir bütün içinde değerlendirmek gerekmektedir. Anadolu'da ilk Türk devletlerinin yarattığı mimari eserler, Türkiye Selçuklularının Batı'da Haçlı seferleri ve Bizans ile olan askeri-siyasi uğraşları sırasında ön plana çıkmakla birlikte, özellikle XIII. yüzyılda Anadolu'nun siyasi birliğinin Konya merkezli Türkiye Selçukluları idaresinde toplanmasıyla bayındırlık alanında da kuvvetli bir gelişme ivme kazanmıştır.

Anadolu'da Türk Birliği ile Birlikte Mimarlık Sanatında Yeni Bir Uslup

XIII. yüzyıl Anadolu'da Selçuklu sanatının muhteşem üslubunun yaratıldığı devirdir. Kesme taş anıtsal mimari ve yaratılan mekân etkisini zenginleştiren ölçülü çini mozaik mihrap ve kubbe içleri, geometrik ve bitkisel süslemeli ağaç minber ve kapı-pencere kanatları bu devrin mimarisine ayrı bir özellik, mimari tarihi içinde seçkin bir yer kazandırır. Konya'da Alaeddin Camii, XII. yüzyıl ortasından muhteşem ağaç minberinden anlaşıldığı gibi Sultan Mesud ve Kılıçarslan Devri'nden başlayıp, 1220'de İzzeddin Keykavus'tan sonra Alaeddin Keykubat tarafından tamamlatılmış bir yapıdır. Anadolu Selçuklularının siyasi ve askeri faaliyetlerinin en yoğun devrine işaret eden bu süre içinde yapı, geniş ve iki ana bölümlü olarak ortaya çıkmıştır. Doğuda çeşitli sütunlara dayalı düz çatılı bölüm vardır. Ortada iki paye ve duvarlara dayalı kemerler üzerinde Türk üçgenleriyle geçilmiş kubbeli bölümün arkasında düz çatılı bir eyvan yer alır. Bunun batısında ise, bir kısmı düzgün örme payelere oturan yine düz çatılı fakat sivri kemerli bölüm görülür.

Bunun güneybatı köşesinde payeler arasındaki sivri kemerler iki katlıdır ve burada yanındaki kapısıyla bir "özel mahfil" söz konusudur. Kuzeyde, kubbeli bölümün hemen arkasında avluda yer alan iki kümbet vardır. Piramit çatısı ile dışardan da yapıya hâkim bir görünüşü olan on kenarlı kümbet, mimar Hocendli Yusuf bin Abdülgaffar tarafından yapılmış olan II.Kılıçarslan Kümbeti'dir. Diğeri ise, tamamlanmamıştır ve muhtemelen

İzzeddin Keykavus için yapılmaya başlamış sekizgen bir mezar anıtıdır. Avlunun kuzeyinde, iki portali, üst kısmında sütunlarla elde edilen galeri görünümüyle yüksek bir duvar, batıdan, doğudaki çok sütunlu bölümün başlangıcına kadar devam eder. Burası, hareketli portalden başka, çeşitli nişler içindeki kitabelerle adeta bir kitabeler müzesi halinde olmakla birlikte, yapım sırasına kesin açıklık getirilememektedir. Dört Selçuklu sultanı ve dört ustanın isimlerini veren kitabelere bakınca: Minberde Sultan Mesud ve II. Kılıçarslan ile usta, Ahlatlı el-Hac Mengümberti ve 1155 tarihi görülür. Kılıçarslan Kümbeti'nde Yusuf bin Abdülgaffar el Hoceni adı vardır. Kuzey avlu duvarının doğusunda yıldız biçimli kitabe nişinde, Alaeddin Keykubat'ın camiyi tamamlatma emri görülür. Bunun yanında iki satırlı bir kitabede, mütevelli olarak Atabek Ayaz ve mimar olarak Muhammed bin Havlan el Dımışki (Şamlı) adı vardır. Zigzaglı kemerli kitabe nişinde, 1219 tarihiyle birlikte İzzeddin Keykavus'un emri ve Mütevelli Atabek Ayaz adı tekrarlanır. İki renkli taş geçmeli portaldeki üç satırlık kitabede, caminin Alaeddin Keykubat'ın Atabeyi ve Mütevelli Ayaz eliyle tamamlandığı yazılıdır. Batıda üç dilimli niş içinde, İzzeddin Keykavus'un "mescit" ve "türbeyi" Atabek Ayaz'a 1219'da emrettiği şeklinde bir kitabe vardır. Batıdaki daha basit portalde çini üzerinde Alaeddin Keykubat'ın adı ile birlikte muhtemelen çini ustası olarak Kerimeddin Erdişah adı ve 1220 tarihi görülür. İçteki şahane çini mozaik mihrap ile üçgen geçişlerin çini mozaik kaplamaları Alaeddin Keykubat Dönemi'ne uygundur. Kitabelerde adı tekrarlanan Atabek Ayaz, Artuklu bölgesinden Selçuklu hizmetine gelmiş, Konya Alaeddin Camii'nden başka, Alaeddin Keykubat'ın Sultan Hanı'nda ve Sinop Kalesi'nin onarımında da mütevelli olmuştur. Şamlı mimar ve Zengi bölgesi özelliği olan iki renkli taş geçmeler ile Sinop Ulu (Alaeddin)

Camii'nin plan özelliklerinde bu bakımdan çeşitli ilişkiler bulmak mümkündür.

1223 yılında Alaeddin Keykubat, Başere bin Abdullah'a, Sıddık ve Gazi bin Mahmud adındaki iki kardeş mimara Niğde Alaeddin Camii'ni yaptırdı. Kesme taştan yapı, mihrap duvarına dikey üç neften meydana gelir. Plan üzerinde görülen bu özellik, yapının içine girildiğinde çok farklı algılanır. Mihrap önünde yanyana üç değişik çapta kubbe ile örtülü bölüm, silmeli kemerlerle diğer kısımlardan ayrılıp enine bir nef meydana getirmiştir. Diğer bölümler, üzeri açık bırakılarak küçültülmüş bir iç avlu niteliğini kazanan merkezin etrafında yer almıştır. Sadece bu örnek bile, Anadolu Türk mimarisinde yapıları yorumlarken, planlarla sınırlı kalmamak gerektiğini ortaya koymaktadır. Anadolu Türk mimarisinin devamlılık çizgisi içindeki arayışlarını kavrayabilmek için yapıları, içlerine girerek yaşamak gerekir. Ana portal doğu yanındadır. Süslemeleri, taş işçiliğinde figürlü kabartmalarıyla yapının yüksekliğini aşar. İlk orijinal Anadolu Selçuklu minarelerinden biri olan kesme taştan silinidir biçimindeki minarenin arakasında, kuzeyde, özel mahfile açılan ikinci giriş yer alır. Yine Alaeddin Keykubat'ın yaptırdığı Malatya Ulu Camii ise, kesme taş ve tuğla bir yapı olup, 1224'te tamamlanmış, daha sonra onarımlar görmüştür. Malatyalı usta Yakup bin Ebubekir'in bu eseri, şaşılacak bir biçimde İran Büyük Selçuklu camilerine benzemektedir. Mihrap önünde kubbe ve arkasında revaklı iç avluya açılan eyvan dışında diğer taraflar tonozlarla örtülüdür. Bu yapı ve mimarı, Anadolu Türk ustalarının İran Büyük Selçuklu mimarisine yabancı olmadıklarını, fakat yepyeni bir yaratma heyecanı ile yeni denemeleri tercih ettiklerini gösteriyor. Yapıda, eyvan ve revaklardaki çini mozaik ve sırlı tuğlanın ayrı bir önemi vardır. Çeşitli devirlerde onarım ve eklemeler görmüş olmakla beraber ana hatları ile orijinal görünümünü korumuş bir yapıdır. 1247 tarihli batı portalinde

geometrik süslemeler, 1273 tarihli doğu portalinde ise, bitkisel süslemeler taş işçiliği olarak dikkati çeker. Bu portallerde usta Hüsrev adı görülür. Çini mozaik kitabelerin dibinde ayrıca mimar adı ile birlikte Hattat Ahmet bin Yakup adı da iki kez tekrarlanır.

Külliyelere Doğru

Alaeddin Keykubat'ın hanımı Mahperi Huand (Hunad-Hondi) Hatun'un 1238'de Kayseri'de yaptırdığı Huand Hatun Külliyesi, cami, medrese, hamam ve kümbetiyle ilk Anadolu Selçuklu Külliyeleri arasındadır. H. Karamağralı'nın son araştırmaları, yapıların bir arada tasarlanmamış olduğunu ortaya çıkarmakla birlikte, bu niteliğini geniş anlamda korumaktadır. Cami, mihrap önü kubbesi, eyvan, küçük açıklıklı orta nef gibi özellikleriyle bir bakıma Malatya Camii'ne benzer. Yanlara doğru genişletilen mihrap bölümü ile de Kayseri ve Erzurum Ulu Camilerine yakındır. Kesme taş yapılardan cami ve medrese, kümbeti de içine alan bir kale görünüşündedir. 1249 tarihli Kayseri Hacı Kılıç Camii Medresesi ise, iki portalli cephesi, ortak revaklı avlu etrafında kaynaşmış medrese ve mihrap önü kubbeli cami planıyla, cami-medrese kompozisyonunun başarılı bir örneğidir. 1237 tarihli Amasya Burmalı Minare Camii, minaresiyle olduğu kadar dikine gelişen üç nefli yapıdaki denemelerle de dikkati çeker.

Cephesine bitişik bir de kümbet vardır. Amasya'da cephesinin yanında yer alan kümbetinin kıvrımlı çatısı yanında geniş bir eyvan şeklindeki cephesi ve mihrap duvarına dik gelişen neflerin kuzeyinde medrese görevindeki mekânlarıyla Gök Medrese Camii de önemli bir basamak yapıdır (1266). Dışa açık eyvanın iki yanındaki pencereler, içe açık iki büyük eyvana işaret eder. Bu bölüm, önündeki enine koridorla, güneydeki cami bölümünden ayrılan medrese kısmıdır. Yapının adı da bu iki işlevin bir arada tasarlanmasından kaynaklanmaktadır. 1256'da Emirülümera (?) emriyle yaptırılmış olan Bünyan Ulu Camii, ana mekânı

dört kalın paye ve mihraba dik sivri kemerlerle üç nefe ayrılmış, düz çatılı bir yapıdır. Son yıllarda onarılmış olan yapı, köşelerinde kuleleriyle, kesme taştan anıtsal bir cepheye sahiptir. Küçük bir eyvan biçimindeki portal nişinde, on iki hayvanlı eski Türk takviminden esinlenmiş figürlü bir bordür yanında dikkati çekici bir usta kitabesi vardır. Bu usta kitabesiyle, ünlü Selçuklu mimarı Kaluyan "Kaluyan bin Karabuda" şeklinde baba adı ile birlikte görülmektedir. XIII. yüzyılın başlarında ilk şekliyle Alaeddin Keykubat tarafından ele alınmış olması ihtimali bulunan Sinop Ulu Camii de 1267'de Süleyman Pervane'nin onarımına sahne olmuştur. Güneydoğu Anadolu'dan Artuklu camileri ile yakın ilişkiler görülen bu yapıda, mihrap önünde, yanyana üç kubbe enine gelişen mekânda dikkati çekmektedir. Anadolu Selçuklu camilerinin gelişme zinciri 1281'de Göçer Arslan ve kardeşi Sivasti Hatun tarafından yaptırılan Develi Ulu Camii ile gelişmesini tamamlamış görünür. Aynı prensipleri tekrarlayan beş nefli yapı, mihrap önü kubbesi ve orta açıklığıyla Anadolu Selçuklu camilerinin karakterini devam ettirmekle birlikte, mihrap önü kubbesi yanındaki tonozların enine gelişmesi dikkati çekici bir örtü özelliği olarak kabul edilmelidir. Vakfiyelerde XIII. yüzyılın başlarında Alaeddin Keykubat tarafından onarıldığı şeklinde kayıtlara rastlanan Akşehir Ulu Camii mihrap önü kubbesi ve nef düzeniyle Develi'deki camiyi hatırlatmaktadır. Ancak onarımlarla şekli oldukça bozulmuştur. Minarede ise 1213 tarihi ilgi çekicidir. Akşehir gibi Bayburt Ulu Camii de kısmen düz örtülü ve mihrap önü kubbeli Selçuklu Dönemi Anadolu camilerindendi. Son yıllardaki yenilemede bu karakterini kaybetmiştir.

Sivri kemerli, çoğunlukla mukarnas dolgulu ve çeşitli taş işçiliği gösteren portalleri yanında, küçük eyvanlar biçiminde girişleri de görülen Selçuklu camileri, kesme taş mimarinin Anadolu'da yeni bir araştırma örneğidir. Geleneksel formların değiştirilerek yeni bir sentez içinde

kaybolmadan yaşatıldığı bu yapılar yanında, “Ağaç Direkli Anadolu Selçuklu Camileri” ikinci bir grubu meydana getirirler.

Ağaç Direkli Camiler Eski Bir Geleneği Anadolu’da Yaşatır

Çok eski bir Türk mimari geleneği yaşatan bu camilerin en güzel örnekleri, kesme taş muhteşem portalle birleştirilmiş olan Konya’daki 1258 tarihli Sahip Ata Camii ile başlatılabilir. Hanikâhı ve türbesi ile hamamı bir arada bir külliye meydana getiren yapılardan ağaç direkli cami harap olmuş, sadece çini mozaik mihrabı yeniden yapılan camide korunmuştur. Çifte, yivli minareli portal ve sebillerle bu giriş mimar Kölük bin Abdullah’ın imzasını taşımaktadır. 1272 tarihli Afyon Ulu Camii’nde ağaç direklerin orijinal mukarnas işli yüksek başlıkları ve yan mahfiller dikkati çeker. Kırka yakın bu tür başlıktan bir bölümünde renkli kalemişi izleri vardır. XIII. yüzyılın ortalarına tarihlenen Sivrihisar Ulu Camii ise, mihrap duvarına paralel altı nef şeklinde düzenlenmiştir. Burada nefleri meydana getiren altmıştan fazla başlık ağaç direk değişik özelliklere sahipti. Korunabilenlerin üst kısımları ilgi çekici oyma bezeme ve renklendirmeye sahiptir. Minberi de ayrıca önemlidir. 1244 tarihli ve Hasan bin Mehmed adındaki ustanın kitabesini taşır. Minare kapısında 1232 tarihli bir kitabeye rağmen, kendisi XV. yüzyıla aittir. Kuzeydeki kapıda 1274/75 tarihli “el sultani” yazılı bir kitabe ve aynı yılda III. Gıyaseddin Keyhüsrev’in naibi Emir Mikail bin Abdullah’ın onarımına işaret edilir. Ankara Arslanhane (Ahi Şerefeddin) Camii ise, mihraba dik kirişli beş nefli bir yapı olarak karşımıza çıkar. Burada açıkça, orta nef daha yüksek tutulmuş, yan nefler kademeli olarak alçalmıştır. 1289/90 tarihinde Hüsameddin ve Hasan adlı iki kardeşin onarttığı bu yapı, kesme taş anıtsal portalinin üst mahfile açılmasıyla mimari bakımdan dikkati çektiği gibi, çini mozaik-alçı karışımı ünlü mihrabı ve ağaç minberiyle de tanınır. Ağaç direkler üzerinde ahşap konsollara oturtulan kirişleri düz çatılı ve toprak damlı, değişik bir iç mekân

etkisine sahip bu yapıların en gelişmişi yüzyılın sonunda, 1299’da tamamlanmış olan Beyşehir’deki Eşrefoğlu Camii’dir. Mihrap önünde mozaik çini kaplamalı kubbesi, orta nefte altına kar kuyusu açılmış avlu fikrini yaşatan açıklığı ile heriki geleneği birleştiren yapının yüksek taş portali ve çini mozaik mihrabı ile girişte hazırlık bölümünün duvarını kaplayan çini mozaik kaplamaları, kaliteli ağaç işçiliği dikkati çeker. Yanındaki kümbetin kubbe içini süsleyen çini mozaik ayrıca dikkate değer. Altı sıra halinde 48 mukarnas başlıklı ağaç direğin taşıdığı tavan yedi nefli yapıyı örter. Güneybatı köşesinde yüksekte yer alan ahşap korkuluklu özel mahfil ile mihrap önünü ana mekândan ayıran ağaç şebekeler üzerinde durulacak özelliklerdendir. Diğer ağaç direkli camilerde olduğu gibi, burada da kitabeli ağaç minber önemli kısımlardandır.

Camilerde Merkezi TasarımDenemeleri

Selçuklu Mescitleri

XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu mimarisinde “cami mimarisi”nin üçüncü grubunu “tek kubbeli mescitler” meydana getirir. Akşehir ve Alanya’ da da örnekleri bulunmakla birlikte, Konya ve çevresindekiler daha çok tanınır. Tek kubbeli, küçük ölçüde ele alınmış yapılardır. Özelliklerinin orta yanı, bir kısmında kapalı, bir kısmında açık revak şeklinde hazırlık mekânlarına sahip olmalarıdır. Bu hazırlık mekânlarının hepsinin kıble yönünün karşısında bulunmadığı, bazılarının yanda bulunduğu dikkati çeker. Bir kısmında da bu mekânların bir bölümünde türbe niteliğinde mezarlar bulunur. Bu yapılar, kubbeye geçişlerde çeşitli sorunları ele alarak çözmeye çalışan deneme yapıları olarak da değerlendirilebilecek özelliklere sahiptir. Çini mozaik mihrapları ve süslemeleri de ayrıca üzerinde durulmaya değer yanlarıdır. 1215 tarihli Taş Mescit, kapalı son cemaat yeriyle olduğu kadar, hem dış hem iç portalleriyle ve buradaki geometrik taş işçiliği ile de üzerinde durulan bir yapıdır. XIII. yüzyılın son yarısından tek kubbeli

Sırçalı Mescit ise, üç kemerle yandan açılan son cemaat yeri ve minaresiyle dikkati çeker.

Anıtsal minaresiyle Hoca Hasan Mescidi, Alanya'da 1230 tarihli Akşebe Sultan, Akşehir'de devşirme malzemenin değerlendirildiği 1235 tarihli Küçük Ayasofya, 1250 tarihli Taş Medrese Mescidi, İnce Minareli Medrese'nin (Konya) yanındaki Yıkık Mescit gibi örnekler çoğaltılabilir. Buralarda denenen merkezi mekân anlayışı ve hazırlık mekânları, XIV. yüzyıl içinde gelişerek Osmanlı döneminin klasik "tek kubbeli ve üç bölümlü son cemaat yeri bulunan cami" tipine temel olacaktır.

Anadolu Selçuklu Medreseleri, "avlulu" ve "avlusunun üzeri örtülü", her ikisini de geliştirmiş ve uygulamıştır. Avlusunun üzeri açık olan medreselere "avlulu", avlusunun üzeri örtülü olan medreselere ise kısaca "kubbeli" demek yaygınlaşmıştır. Her iki tip yapı, ayrı bir gelişme çizgisi içinde, ama, aynı zaman dilimi içinde uygulanıp gelişmiştir.

İlk Bayındırlık Eserleri Arasında İki Tıp Medresesi ve Hastane

Kayseri'de 1205/06 tarihli Çifte Medrese, şifahane ve tıp medresesi olarak ele alınmıştır. Gıyaseddin Keyhüsrev I'in medresesi ve kardeşi Gevher Nesibe'nin şifahanesinden oluşan her iki yapı eyvanlı, revaklı avlulu şemaya sahiptir. Piramit çatılı kümbet buradadır. 1217'de Sivas'ta Sultan İzeddin Keykavus I tarafından yaptırılan Şifahane de anlaşıldığı kadarıyla, bugünkü yapıya ek bir bölümde şifahane ve medresenin birlikte ele alındığı bir örnekti. Dört eyvanlı, revaklarla çevrili avlusunda ocaklı medrese odaları bulunan en büyük ölçülere sahip Selçuklu medresesidir. Güney eyvanını on kenarlı ve piramit çatılı kümbet biçiminde üst örtüye sahip türbesi kaplar. Çini mozaik süslemeli türbe cephesi ve kasnaktaki tuğla işçiliği dikkati çeker. Ustası Marandli Ahmed'dir. Ana eyvanın iki yanında ay ve güneş şeklinde sembolik figürler yer alır. Vakfiyede ayrıca mimar Bedreddin adına rastlanır. Çorum/Alaca, Kalehisar Medresesi ve

Antalya, İmaret Medresesi XIII. yüzyılın ilk yarısından iki ve dört eyvanlı açık avlulu uygulamalardır. Konya'da Sırçalı Medrese iki katlı revaklı avlulu ve eyvanlı bir medresedir. 1242 tarihinde medreseyi yaptıran, Alaeddin Keykubat'ın lalası, Bedrettin Muslih'in türbesi giriştedir.

Ana eyvanı kaplayan çini mozaik süslemelerden adını alan medresede, portalin taş işçiliği de dikkati çeker. Eyvan kemerinde Tuslu Muhammed ustanın kitabesi vardır. Sahip Ata' nın Akşehir'deki Taş Medresesi, dışa açık mescidi ve çift şerefeli tuğla minaresiyle üç eyvanlı bir yapıdır. Minare gibi, revaklarda da tuğla kullanılmıştır. Sırçalı medresede de olduğu gibi, burada da türbe medresenin bir bölümünü kaplamakta, ana eyvanın iki yanındaki kubbeli odalar görülmektedir. Kısmen harap durumundaki mermer kaplamalı portal anıtsal cephe etkisini arttırmakta idi. Açık avlulu medreseler yönünden Kayseri önemli bir merkezdir. Avgunu (XIII. yüzyıl ortaları), Seraceddin (1238/39), Huand (1237/38), Sahibiye (1267/68) medreseleri hep bu tipin gelişmesini sürdürürler. Sinop'ta kaynaklardan bilinen altı medreseden sadece 1262/63 tarihli Pervane Medresesi günümüze ulaşabilmiştir. İki eyvanlı revaklı avlulu yapının eyvan kemeri mermer kaplamalıdır.

1271'de Sivas'ta yapılan üç medrese, birbirleriyle yarışırcasına açık avlulu medreselerin gelişmesini sürdürürler. Çifte Minareli Medrese'nin yalnız anıtsal cephesi bütün taş süslemeleri ve köşe kuleleri ile ayaktadır. İlhanlı Veziri Şemseddin Cüveyni'nin belki de Kölük bin Abdullah'a yaptırmış olabileceği yapının, iki katlı ve dört eyvanlı olduğu sondajlarla kesinleşmiştir. Gök Medrese ise, dört eyvanlı şeması yanında mermer kaplama anıtsal çifte minareli portali, yanda yer alan çeşmeyi dengeleyen mescit penceresi ve köşe kuleleriyle kesme taş mimarisinin önemli örnekleri arasındadır.

Çifte Minareli portalinde oniki hayvanlı eski Türk takvimine bağlanan kabartmalar yanında, eyvanındaki çini mozaik kaplamalarla da dikkati çeker. Sahip Ata'nın bu yapısı, Bünyan Ulu Camii'nde adı tam olarak Kaluyan bin Karabuda şeklinde okunan Konyalı Kaluyan ustanın eseridir. İki katlı olarak planlanmış olması mümkündür. Aynı tarihten Buruciye Medresesi'nde dört eyvanlı avlu şemasında mekânların dağılışı, iyice durulmuş bir kompozisyona sahiptir. Sivas'daki bu medreselerde, kubbeli birimler olarak mescit ve türbe gibi bölümlerin süsleme detaylarıyla ele alınmış olduğu görülür. Adını firuze çini kaplamalarından alan Tokat Gök Medrese, açık avlulu tipin iki katlı uygulanmış ilgi çekici bir örneğidir. Son araştırmalarla yanında diğer bir bölümle birlikte, şifahane-tıp medresesi şeklinde planlanmış olabileceği kuvvet kazanmış görünüyor. Eyvanın güneyindeki bölümde türbenin yer aldığı, bugün çukurda kalmış portali pencereli bu yapının 1265'ten sonra Pervane tarafın

dan 1279'da Moğollar tarafından idam edilmeden önce yaptırıldığı düşünülmektedir. Sivas'taki Çifte Minareli Medrese gibi İlhanlı egemenliği devrine bağlanmak istenen Erzurum Çifte Minareli (Hatunuye) medresenin 1277'den önce tam bir Selçuklu üslubu ile yapıldığı anlaşılıyor. Sonunda, eyvana bağlı büyük kümbetle birlikte, planı biraz uzayan yapı, dört eyvanlı, iki katlı revaklı muhteşem bir yapıdır. Mimari boyutları kadar süslemelerdeki dengesiyle de dikkati çeker. Portal, eyvanlar, payeler ve mekân dağılışıyla Anadolu Selçuklu Medrese Mimarisi'nin bütün özelliklerini ve plastik anlayışını aksettiren bir yapıdır. Portalde bitkisel süsleme arasında damarlı palmiyeler, ejder ve çift başlı kartal kabartmaları dikkat çeker.

Anadolu'da Danişmentlilerle başlayan "kapalı medrese" tipi, Selçuklularda ele alınarak gelişmesini sürdürmüştür. 1210 tarihli Afyon, Boyalıköy Medresesi haraptır. İskân bölgesi dışında bir "hanikâh" karakteri

gösteren yapıda simetrik ve dengeli bir plan vardır. 1224'ten Isparta Atabey'de Ertokuş Medresesi, bitişik kümbeti ve ortada ayrıca dört sütuna oturtulan merkezi kubbesiyle değişik bir uygulamadır. Selçukluların en zengin anıtsal mekân yapılarından birine sahip olan Konya'da 1251 tarihli Karatay Medresesi'nde dengeli ve simetrik bir plan şeması görülür. Ortadaki büyük kubbenin ortasında bir aydınlık feneri vardır. Eyvanın iki yanındaki kubbeli odalar bütün medreselerde kaçınılmaz uygulamalar olacaktır. Kubbe ve duvarları kaplayan zengin çini ve mozaik süslemeler, mimari ile tam bir denge içindedir ve mekânın etkisini kuvvetlendirir. Prizmatik Türk üçgenleriyle yelpaze gibi açılarak ortası havuzlu avluyu kubbenin yıldız biçimi geometrik örtüsüyle örter. Portalde Zengi özelliği olarak görülen geometrik renkli taş geçmeler dikkati çeker. Sahip Ata'nın mimar Kölük bin Abdullah'a 1260-65 tarihinde yaptırdığı Konya'daki İnce Minareli Medrese, anıtsal portali, yanında dışa açık mescidi ve çifte şerefeli minaresiyle apayrı bir görünüşe sahiptir. Minarenin üst kısmı ve mescit yıkılmıştır. İri plastik taş işçiliği yanında, düğümlü geniş şeritler halinde değerlendirilen kitabeler, yüksek ve derin bir niş halindeki portale ayrı bir özellik katar. Tek ve başeser olarak değerlendirilir. Firuze çubuk yivli tuğla minarenin üst kısmı yıkılmıştır. İçte tuğla örtünün sade mekân etkisi, çıplak tuğla ile elde edilmiştir. Kubbe, Karatay kubbesini aşağı yukarı tekrarlayan bir konstrüksiyona sahiptir. Bu devrin bir diğer ünlü mimarı Oğul Bey bin Mehmed'in imzasını taşıyan Çay'da Taş Medrese durulmuş bir plana sahiptir. Portaldeki aslan kabartması ile içteki zengin mozaik çini kaplamalar dikkati çeker. Gözlemevi olarak kullanılan Kırşehir Cacabey Medresesi, iki renkli taş potali, geniş cephesinde beliren kümbeti ve ekli minaresiyle bu kapalı medreselerin diğer bir uygulamasıdır. 1272 tarihli yapının kümbeti ve ekli minaresinde çini süslemeler görülür.

Mezar Anıtları Anadolu’ya Dağılmış Egemenlik Sembolleridir

Kümbet ve Türbeler şeklinde ele alınan “Mezar Anıtları”ndan medrese, külliye, ve diğer yapılara bağlı olanlar yanında tek başına yapılmış olanlar da önemli yer tutar. XII. yüzyıl içinde Selçuklu kümbetlerinin ilki olarak görülebilecek Konya Alaeddin Camii avlusundaki II. Kılıçarslan Kümbeti 1192’den önce yapılmıştır. Sade, on kenarlı, piramid külâhlı, Hocendli Yusuf bin Abdülgaffar ustanın bu kümbetinde, kabartma çini kitabeli lahitlerde sekiz Selçuklu sultanı yatmaktadır. Keykavus I’ın Sivas’taki şifahanesinde hazırlanan türbesinin cephesi Marendli Ahmet Usta’nın eseridir. Üsteki on kenarlı ve piramit çatılı kümbet ise, Karagan kümbetleriyle yakın benzerlikler kurulabilecek tuğla süslemeye sahiptir. 1206 tarihli Kayseri’deki Çifte Medrese’de yer alan Gevher Nesibe Kümbeti, içteki kubbe trompları dışarıya akseden piramit çatılı görünüşü ile ayrı bir yere sahiptir. Selçuklu ailesine ait bu türbelerin dışında, genel tipolojiden ayrılan bir XIII. yüzyıl başı eseri Tercan’daki Mama Hatun Kümbeti’dir.

Ahlatlı Ebul Nema bin Mufaddal adındaki ustanın imzasını taşıyan yapı, mumyalık üzerinde yükselen külâhlı bir kümbeti çevrelemektedir. On bir nişli çevre duvarı, geometrik taş işçiliği gösteren bir potalle, ortadaki kümbeti daire biçiminde çevirmektedir. Aradaki bağlantılar kopuk olmakla birlikte M.Ö. III. yüzyıldan Hunlara mal edilen Aral gölü çevresindeki mezarlara benzer planlanması, özelliğini arttırmaktadır. Kayseri’deki kümbetler arasında, üslubuna göre 1276 yıllarına mal edilen, Şah Cihan Hatun adına tarihsiz kitabeye sahip Döner Kümbet, on iki köşeli, konik külahlı bir yapıdır.

Figürlü plastik süslemelerin bolca kullanıldığı anıtsal bir çadırı andırır. XIII. yüzyılın ortalarında Orta Anadolu’da diğer kümbet ve türbelerin çoğunlukla medrese camilere bağlı olduğu görülüyor. Kayserisonra mezar

anıtları ve özellikle kümbetleriyle tanınan Ahlat, önemli yapı ustalarını yetiştiren bir merkezdir. 1222 tarihli kare planlı Şeyh Necmeddin, 1275 tarihli Hasan Padişah, 1279-81 tarihli Çifte Kümbetler gibi burada mezar taşları da dikkati çeken özellikler gösterir. Özellikle figürlü olanları dikkati çekerler. Ahlat'ın ve Selçuklu mezar anıtları klasik üslubunun temsilcisi sayılabilecek Ulu Kümbet, burada 1273 tarihinden beri 7 m. çapındaki silindir biçimi gövde üzerinde konik külahlı anıtsal bir çadır gibi durur. Köşeleri pahlı kübik alt yapı mumyalığa işaret eder. Gövdede hareketli taş işçiliği ince detaylar gösterir. Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinin bu önemli merkezinde H. Karamağralı'nın kazıları önemli veriler sağlamıştır. Amasya'da kırık piramit çatısı ve sırlı tuğla kaplamalarıyla Gök Medrese Kümbeti (1266) gibi değişik bazı uygulamalar yanında, yine burada 1278 yılından kalma Turumtay Türbesi, düz örtüye yaklaşan tonozlu mumyalığı, kalkan duvarı, taş süslemeleriyle değişik bir uygulamayı gösterir. Anadolu mezar anıtları içinde türbe ve kümbetlerden farklı olarak "eyvan tipi türbeler" adı verilen yapılar vardır. Tonozlu bir mumyalık üstünde, merdivenlerle çıkılan bir eyvan esasına dayanan bu tip mezar anıtları, Afyon-Konya çevresinde yaygın olarak saptanabildiği gibi, Kütahya'da da değişik uygulamaları XIV. yüzyıl içinde görülebilmektedir. Seyitgazi'de Alaeddin Keykubat'ın annesine bağlanan Ümmühan Hatun Türbesi en erken örnekler arasındadır. Afyon Osmanköy Herdena Bahar Baba Türbesi, Afyon Gazlıgölakviran Saya Baba Türbesi XIII. yüzyıl ortalarına ait örneklerdir. Akşehir/Reis Emir Yavtaş Türbesi (1256), Afyon/Sincanlı-Boyalıköy Eyvan Türbesi, Kastamonu'da XIII. yüzyıl sonlarından Aşık Sultan Türbesi, Kütahya-Afyon yolundaki örnekler hep aynı özellikleri küçük farklarla tekrarlarlar. Bu tipin en anıtsal örneğini ise Konya'daki Musalla Mezarlığı içinde XIII. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen Gömeç Hatun Türbesi'dir. IV. Kılıçarslan'ın hanımı olan Gömeç Hatun'un

kaynak bilgilere göre XIV. yüzyıl başlarında henüz sağ olması gerekmektedir. Taş yanında tuğlanın da kullanıldığı büyük ölçüdeki yapı üst kısmındaki dendenler ve çini mozaikleriyle de dikkati çeker. Bu tip mezar anıtlarının XIV. Yüzyıl içinde de dikkate değer bir gelişmesi izlenebilir.

Kervansaraylar Selçuklu Dönemi Yollarının Güvenliğini Sağlamaktadır

Anadolu'da Selçuklu Devri mimarisinin bütün özelliklerini, mekân denemeleri ve portallerdeki taş süslemeleriyle sergileyen en önemli yapılar, Orta Çağ'ın en ilgi çekici kurumları halinde karşımıza çıkan kervansaraylardır. Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu kervansarayları gibi Anadolu'daki kervansarayların bazılarında da "Ribat" deyimine kitabelerde rastlanması ilgi çekicidir. Anadolu'daki Selçuklu kervansarayları gerçekten sarayları andıran, kesme taştan, kale gibi yapılardır. Her türlü yol bakım ve hizmetinin vakıf olarak bir süre için ücretsiz yapıldığı bu yapıların dokuzu Selçuklu sultanları tarafından yapılmış Sultan Hanlarıdır. Diğerlerinin sayısı yüzü geçer. Anadolu'da bu yapıların genel adı "Han" dır. Ribat fonksiyonu belki erken devirler için düşünülebilir. Kervansaraylar ise daha sonra yakıştırılmış uygun bir terimdir. Anadolu Selçuklu Kervansarayları, mimarileri ve süslemeleri ile birlikte üç ayrı ciltlik bir yayınla etraflıca ele tanıtılmıştır. En eskisi II. Kılıçarslan'ın (1156-1192) Aksaray-Kayseri yolundaki Alay Hanı olan Sultan Hanlarının İzzeddin Keykavus tarafından yaptırılmış olan ikincisi, Antalya-Isparta yolundaki Evdir Han'dır. 1214-18 yılları arasında yapılmış olmalıdır. Genel şemaya uygun Avanos'ta Sarı Han'ın da onun tarafından yaptırılmış olması mümkündür. Kaynaklarda adı geçen, diğer sultanların yapırdığı hanlardan çoğu günümüze ulaşamamıştır. Buna rağmen özellikle Alaeddin Keykubat, İzzettin Keykavus ve Gıyaseddin Keyhüsrev (1236-46) döneminde pek çok hanın yapılmış olduğu kitabelerden anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan ilk Sultan Hanlarından Evdir Han ve Alay Han, avlu

bölümü yıkılmış olmakla birlikte, kapalı bölümü ve portaliyle klasik şemayı taşıdığını göstermektedir. Geometrik taş süslemeleri yanında, portaldeki tek başlı ve iki gövdeli aslan kabartmasıyla da tanınır. Evdir Han ise, iki sıra revak şeklinde, dört eyvanlı bir avlu şeması ile değişik bir uygulamadır.

Alaeddin Keykubat'ın yaptırmış olduğu üç sultan hanından ilk ikisi, Anadolu Selçuklu Kervansaraylarının "klasik şemasını"nın anlaşılması için açık belgelerdir. İlki Konya-Aksaray yolunda 1229 yılında mimar Muhammed bin Havlan el Dımışki'nin eseri olan Sultan Han'dır. 4500 metrekarelik bir alanı kaplayan yapı iki bölümden oluşur. "Hol" adı verilen kapalı bölüm ile "avlu" birarada yapılmıştır. Revaklı avlu, avlu ve kapalı hol portalleri, kapalı bölümün ortasındaki kubbeli, mukarnaslı aydınlık feneri ve payelere oturan tonozlu düzen yanında, avlunun ortasında dört paye üzerinde yükselen "köşk mescit" önemli yapı özelliklerindendir. Portaller ile Köşk Mescid'in taş süslemeleri ise ayrıca üzerinde durulacak yanlarındandır. Alaeddin Keykubat'ın ikinci yapısı Kayseri-Sivas yolundaki (Tuzhisar-Palas) Sultan Hanı daha küçük ölçülerle aynı plan şemasını tekrarlamaktadır. Onun Antalya-Alanya yolunda 1232 yılında yaptırdığı Alara Hanı ise, değişik bir plan anlayışı ile ele alınmıştır. Ortaya alınmış bölmeli mekanlar, çepeçevre kapalı ahır bölümleri ile kuşatılmış, yapının tamamı kapalı tonoz örtüleri altına alınmıştır. Bir bakıma Tercan ve Afşin (Eshabı Kehf) hanları ile birlikte ayrı bir grubu (eş odaklı) meydana getirir. Gıyaseddin Keyhüsrev'in yaptırdığı İncir Han (1238/39); Sultan Han şemesında avlusu yıkık bir durumdadır. İstiridye kabuğu biçimindeki örtüsüyle eyvan şeklindeki portali ileri fırlamış olarak dikkati çeker. Eğridir Han ise,yine onun 1237/38'de yaptırmış olduğu klasik şemadaki bir yapı olup büyüklük bakımından dördüncü sırayı alır.

Antalya-Isparta yolunda Kırkgöz Han, Gıyaseddin Keyhüsrev'in yaptırdığı üçüncü sultan han olmakla birlikte klasik şemadan ayrılmaktadır.

Evdir Han'la bazı benzerlikler gösteren avlu üç eyvanlı, revaklı düzene sahiptir. Kapalı tek nef halinde yatay bölüm buna eklenir.

Eyvan biçimi portal ve kesme taş dışında süslemesiz oluşu dikkati çeker. Yine Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında tamamlanan Kayseri-Malatya yolundaki Karatay Han, plan şeması ile klasik hanları tekrarlayan, giriş eyvanındaki figürlü kabartmalar, sağlam kalmış hamam, mescit ve türbe gibi bölümlerle dikkati çeker. Mescit çoğu hanlarda olduğu gibi bir bölüm halinde ele alınmış, köşk mescit olarak uygulanmamıştır. Hoca Mesut'un 1237'de tamamlanan Aksaray-Kayseri yolundaki Ağzıkara Hanında ise klasik şema köşk mescitle birlikte uygulanmıştır. Portali yana alınmış, taş süslemelerde geometrik motifler kullanılmıştır. Alaeddin Keykubat zamanında yapımına başlanıp da Gıyaseddin Keyhüsrev Devri'nde tamamlanmış Karatay ve Ağzıkara hanlara karşılık, Alaeddin

Keykubat'ın son yılında vezir ve mimar Sadettin Köpek tarafından 1236/37'de Konya-Aksaray yolunda Zazadin Han yapılmıştır. Enine gelişen yapının portali de yandandır. Cephede iki renk taş kullanarak hareket elde edilmiş, mescit portalin üstine alınmıştır. Hol kubbesi mukarnas dolgulu trompludur. 1206 tarihinden Konya-Beyşehir yolundaki Kızılören (Kızılviran-Yazı) Han, dışa taşan bir portal şeklinde düzenlenmiş girişin üstünde bulunan mescidiyle, bu uygulamanın küçük ölçüde olmakla beraber ilk denemelerinden sayılabilir. 1249'da Vezir Fahrettin Ali, Sahip Ata'nın Akşehir-Çay yolunda yaptırdığı İshaklı Han, klasik şemaya uyan ve avlusunda köşk mescidi bulunan bir handır. Şerefza Han, Antalya-Alanya yolunda şekli çok bozulmuş olmakla birlikte 1236-46 yıllarından kalma uzun tek nef halindeki bir uygulamadır. Antalya-Isparta yolunda, klasik şemada Susuz Han, Malatya Hekim Han, Konya-Akşehir yolunda Horozlu Han, Eğridir-Denizli yolunda Goncalı'da Ak Han, Boyabad-Vezirköprü yolunda Pervane Muineddin Süleyman bin Ali'nin mimar Gevherbaş'a

yaptırdığı Durak Han (1266), 1268 tarihli Kırşehir-Aksaray yolunda Kesikköprü Han (Vezir Nureddin Cebrail bin Caca Bey) gibi üzerinde durulması gereken pek çok yapı, eski kervan yolları boyunca dağılmış durumdadır. Usta ve mimar kitabeleri yanında, yaptıranların kitabeleri de bazı problemlerin aydınlatılmasında belge niteliğindedir. Çeşitli geometrik ve bitkisel süslemelerin zenginliği yanında, figürlü süslemeler bakımından inanılmaz bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Akşehir-Afyon yolunda Çay Han aynı zamanda hanlar üzerinde son Selçuklu kitabesini taşır. Mimar Oğulbey bin Mehmed'in bu eseri 1278/79 yılında Ebul Mücahid bin Yakup adına yapılmıştır. Kapalı hol kısmı ayaktadır. Avlu duvarının izleri vardır. Yarım kubbeli nişi andıran portalde, kasetli büyük üçgenler ve kuyruğu ejder biçiminde yürüyen aslan kabartması dikkati çeker. Anadolu Selçuklu hanları, kale görünüşlü dış yüzlerini yaklaştıkça portallerindeki zengin taş işçiliği ile yumuşatan yapılardır. Avlu ve kapalı hol bölümleriyle yolcuların her türlü ihtiyacını gideren güvenli konaklar olmuşlardır. Bunun yanında, özellikle kapalı bölümlerindeki mekân etkisi tartışılmaz kuvvettedir.

Saray ve Köşkler Bayındırlık Yapıları Kadar Anıtsal Olmayan, İç Dünyaları Hareketli Yapılardır

Anadolu'da Selçuklu Saray ve Köşkleri, kervansarayların yanında çok mütevazi yapılar olarak ele alınır. Çoğu kaba taş ve tuğladan yapılan bu eserlerde, zengin ştuk ve özellikle çini kaplamalar dikkati çeker. Konya'da Kılıçarslan tarafından yaptırılan (1192'den önce) ve Alaeddin Keykubat tarafından onartılan köşkten yalnız tonozlu bir kısım kalmıştır. Figürlü, yerli hamurdan, minai tekniğinde çiniler, İran'da Rey ve Keşan Selçuklu çinileriyle aynı tekniği devam ettirir.

Beyşehir gölü kıyısında, 1236'da Keykubat tafından yaptırılan Kubad Abad ve Kayseri'de 1224-26 tarihli Keykubadiye saraylarındaki kazılar sonunda birkaç saray yapısından meydana gelen küçük yerleşmelerin genel

planı hakkında fikir edinilmiştir. Kubad Abad'da Alanya'da görüldüğü gibi küçük bir tersane bulunmaktadır. On altı kadar dağınık yapı ve av parkından meydana gelen Kubad Abad'da bulunan çiniler insan ve çeşitli hayvan figürleri, göl kuşları ve sembolik figürlerle bezenmiştir. Kubad Abad kazılarına R. Arık tarafından yeniden başlanmıştır. Keykubadiye'de ele geçirilen çinilerde ise geometrik örnekler önemlidir. Üç köşkten meydana gelen bu saray da diğerlerinde olduğu gibi, dinlendirici bir manzaraya hâkim ve rahat yapılardan meydana geliyordu.

Bu, Gaznelilerden beri izlenebilen ortak bir görüşün sonucudur. Alanya-Antalya arasında Alara tepesinde 1224-25 yıllarından Alaeddin Keykubat tarafından ele alınmış hamamlı köşk, iç kalededir. Muhteşem bir manzaraya açık olan yapının iki bölümlü küçük hamamında figürlü duvar freskleri arasında, çini parçaları da dökülmüş olarak bulunmuştur. Aynı bölgede Aspendos tiyatrosunun sahne kısmında bir bölüm, Alaeddin Keykubat tarafından küçük bir köşk halinde onartılmıştır. 1241-42 tarihli Erkilet, Hızır İlyas Köşkü, tepe üzerinde küçük bir kale gibi, kesme taştan, mermer portalli bir yapıdır. Cami, mutfak, merdiven gibi ilgi çekici bölümleriyle Karatay Han'ın yan bölümlerine benzer bir planlamaya sahiptir. Yine Argıncık'ta Haydar Bey Köşkü, Aksaray'da tepede yer alan ve İbni Bibi'ye göre IV. Kılıçarslan'a ait olması gereken, türbenin yanındaki köşk, Antalya çevresindeki bazı köşk kalıntıları, Antalya Yanköy Hisarı (Silyon) Köşkü kısmen incelenmiş olan çok dağınık köşklerden bazılarıdır.

Anadolu'da sayısız Selçuklu Devri köprüsü kervan yolları üzerinde kervansaraylarla birlikte güvenli bir yol ve ulaşım şebekesi meydana getiriyordu. Türkiye Selçukluları dönemi mimarisi, XIII. yüzyılın son yarısı içinde kuvvetli İlhanlı baskısına rağmen çok önemli eserler yaratacak kuvvet ve canlılık göstermiştir. 1308'te tamamen egemenliğini kaybeden Selçukluların yerine XIV. yüzyılda Türkmen Beylikleri birer birer

bağımsızlıklarını ilan ederek yirmiden fazla küçük devletin ortaya çıkmasına yol açmışlardır. İlhanlı baskısının giderek yön değiştirmesi ve batıda bu beyliklerden biri olan Osmanlıların güçlenmesiyle, Anadolu birliği yüzyılın sonunda yeniden sağlanmış ve bu temel üzerinde mimari yeni bir ivme kazanmıştır.

Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süreklilik ve Değişim / Prof. Dr. Ömür Bakırer [s.828-835]

Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi / Türkiye

Giriş

Türklerin Orta Asya içlerinde tarih sahnesine çıkışları ile başlayan süreç, X. yüzyılda İslamiyet'i kabul etmeleri sonrası kurulan ilk Müslüman Türk Devletleri ve XI. yüzyıl ortasında Oğuz Türklerinin İran'da Büyük Selçuklu Devleti'ni kurmaları ile devam eder. Yine aynı yüzyılda, daha elverişli yaşam olanakları aramak üzere çeşitli kollardan batıya açılan Selçuklular, bu bağlamda Anadolu'ya da keşif nitelikli akınlar yönlendirmişler ve bu akınları izleyen 1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra da büyük kitleler halinde, kalıcı bir yurt tutmak üzere Anadolu'ya göç etmişlerdir.

XI. yüzyıl sonlarında, Anadolu'da Ön Beylikler olarak tanımlayabileceğimiz Danişmend (1095-1175), Mengücek (1071-1252), Saltuklu (1080-1201), Artuklu (1098-1407) Beylikleri ile Konya ve çevresinde kurulan Selçuklu Beyliği (1071-1308) ile başlayan politik çeşitlilik, XII. ve XIII. yüzyıllarda Selçuklu Beyliği'nin, Artuklular dışındaki beylikleri kendi idareleri altında toplayarak Konya merkez olmak üzere Selçuklu Devleti'ni kurmuşlardır.1 Anadolu birliğini tamamlamak üzere savaş ve politik ilişkilerle hareketlenen bu dönemin kültür açısından da bir "sentezin" başlangıcı olduğu ve sentezin zamanımıza ulaşan en belirgin, en yoğun kanıtlarının belki de mimarlık alanında vurgulandığı söylenebilir.2 Mimaride şekillenen sentezi tanımlarken bir taraftan Türklerin Anadolu'ya gelmeden önce bulundukları kültür ortamından beslenen bir "süreklilik", diğer taraftan yeni coğrafi çevrenin

olanaklarına ve koşullarına uyum sağlama arayışlarının doğal sonucu olarak Anadolu'nun yerli kültürleri ile yoğrularak şekillenen bir "değişim"den söz etmek olasıdır. Bu yazıda bu iki zıt kavramın yani birlik ve bütünlüğü getiren süreklilik ile çeşitliliği getiren değişimin, genelde ve malzeme özelinde nasıl bir görüntü verdikleri irdelenmektedir.

Konuya, genel çerçevesi içerisinde bakıldığı zaman, Anadolu'nun fethinin arkasından yoğun bir yapılaşmanın geldiği görülmektedir. Ön Beylikler döneminde başlayan ve Anadolu Selçuklu Devleti döneminde sürdürülen düzenlemelerin ve yeni inşaatların başında, eski kentlerin yeni gelenlerin gereksinimlerine uygun olarak yenilenmesi gelmektedir. Örneğin, ilk çağlardan başlayarak bir yerleşme alanı olan Konya'da yeni bir kültürün merkezi olmanın gerektirdiği değişiklikler yapılırken, yakın çevresinde Akşehir ve Beyşehir gibi yeni kentler de kurulmuştur. Bu etkinlikler çerçevesinde ayakta duran kale ve sur duvarları onarılmış veya genişletilmiş; yine ayakta duran yapı stoku, ilk aşamada gerekli işlevlerde kullanılmak üzere uyarlanmıştır. Örneğin, kilise ve benzeri dini işlevli yapıların yön değişikliği ile cami ve mescit olarak yeniden işlevlendirildikleri, günümüze kadar gelen örneklerle saptanabilmektedir. Ancak, XII. yüzyılın ortalarından başlamak üzere ve kuşkusuz bir yapılaşma programı çerçevesinde dini işlevli cami ve mescitler; anı yapıları olan türbe ve kümbetler; eğitim yapıları olan medreseler; sosyal içerikli şifahane ve hamamlar; dini ve sosyal amaçlı hankah ve zaviyeler; sultanlar ve yöneticiler için de saray ve köşklerin inşaatına başlandığı ve bu inşaatların XIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar yoğun ve hızlı, yüzyılın son çeyreğine doğru da yavaşlayarak ve azalarak devam ettiği görülebilmektedir.

Bunlara ek olarak, Anadolu'dan geçen, ancak Bizans İmparatorluğu'nun son zamanlarında bakımsızlık ve savaşlar nedeniyle bozulmuş olan kervan

yollarının onarılması, yeni kurulan, sahil bölgelerinde yeni alınan kentlere ulaşabilmek üzere, bu kervan yollarına uzantıların eklenmesi, yapılaşma programının parçalarıdır. Kervan trafiğinin yeniden canlandırılması amacıyla yapılan düzenlemeler çerçevesinde köprüler kurulmuş, bu yollarda seyahat edecek tüccarların ve yolcuların güvenli konaklamaları için han ve kervansaraylar inşa edilmiştir. Bunların büyük bölümü, Anadolu'ya gelenlerin İslam kültürü ile şekillenmiş yaşam biçimleri ve alışkanlıklarının gereği olan dini ve sosyal kurumların daha önce geliştirdikleri, dolayısıyla işlev açısından süreklilik gösteren yapı türleridir. Ancak, işlevdeki sürekliliğin her zaman biçime yansımadığı ve Anadolu'da cami ve medrese gibi gelenekselleşmiş yapı türlerinde dahi, sentezin parçası olarak, biçime yansıyan çeşitlemeler görülebilmektedir ki bunları değişimin öncüleri olarak görmek olasıdır.

Konuya malzeme açısından bakıldığı zaman, bu yapı türlerinin ortaya çıkmalarını sağlayan yapı malzemelerinde yalnız çeşitlilik değil zaman içerisinde bir değişim de izlenmektedir. Kısaca "tuğladan taşa" geçiş olarak tanımlanabilecek olan değişim, Türklerin Anadolu'ya gelmeden önce bulundukları kültür çevrelerinde mimari anlatımın başta gelen yapı malzemesi olan tuğlanın Anadolu'da önceliğini kaybederek ikinci derecede bir yapı malzemesine dönüşmesi ve yerini taşın almasıdır. Önceki uygulamaların aksine tuğlanın Anadolu'da, zorunluluktan çok bir seçim sonucu kullanılıyor olması ise malzemenin bütün olanaklarının denendiği bir çeşitlilik sunmaktadır.

Yapı malzemelerindeki bu değişimin nedenleri arasında en başta, belirli bir hazırlık dönemi ve özel üretim koşulları gerektiren tuğlaya karşın Anadolu'nun jeolojik çevresinde iyi kalite yapı taşının bolluğu nedeniyle bu malzemenin ön çağlardan başlayarak bazen kerpiç ve tuğla ile birlikte, bazen de, özellikle belirli yörelerin ve belirli dönemlerin mimarisinde tek

başına yoğun şekilde kullanılıyor olması gelir. Birinci olasılık için Çatalhöyük yerleşmesi, ikincisi için de Boğazköy, Alacahöyük ve Alişar gibi Hitit yerleşmelerinden söz edilebilir. Taşın yapı malzemesi olarak öncelik kazanmasının diğer nedenleri arasında, taş yapı geleneğinin iklim koşullarına daha uygun olması, yapı taşlarının, inşaat alanlarına yakın taş ocaklarından kolaylıkla taşınabiliyor olması, Anadolu'nun ön kültürlerine ait yapılardan alınan yapı taşları ve mermerlerin hazır malzeme olarak tekrar kullanılabilmesi ve bu yeni yapı geleneğinin Anadolu'ya göç eden mimar, usta ve sanatçıların yanı sıra Anadolu'nun yerli kültürü ile gelişmiş mimar, usta ve sanatçıların katkıları ile beslenmesi sayılabilir.

Gelenek

Yapı malzemesi olarak tuğlanın tarih içerisindeki yerini görebilmek üzere geriye doğru bir bakılacak olursa, ilk çağlardan başlayarak Anadolu'nun kendi bünyesinde ve yakın çevresinde önce kerpiç, sonra da tuğlanın, bazen tek başına ancak çoğunlukla taş ile birlikte kullanımının, yaygın ve gelenekselleşmiş olduğu görülebilmektedir. Elle ya da kalıpla biçimlendirilen kerpiç birimlerinin duvar örgülerinde yanyana ve üst üste sıralanırken, aralarında bağlayıcı olarak çamur harç kullanılmasına ve sağlamlık amacıyla yüzeylerinin kalın bir çamur sıva tabakası ile örtülmesine örnekler, Neolitik dönem Anadolu yerleşmeleri yanı sıra Kuzey Mezopotamya ve Orta İran bölgelerinde de kazılarda ortaya çıkarılmıştır.3

Yine ön çağlardan başlayarak, M.S. X. yüzyıla kadar, tuğla duvarlar, yüzey kaplama malzemeleri ile örtülmüş, âdeta arkalarına gizlenmiştir.4 Bu yüzey kaplama malzemeleri, farklı kültür çevrelerinde, farklı dönemlerde ve farklı yapı türlerinde dokuma, duvar resmi, sırlı tuğla, çini, alçı, mozaik ve mermer gibi çeşitlilik göstermektedir. Örneğin, Çatalhöyük yerleşmesindeki konutlarda, kerpiç duvarların iç yüzeyleri, dokuma ve duvar resimleri ile, Roma mimarisinde tuğla duvar yüzeyleri

mermer, Bizans mimarisinde mozaik, doğuda Mezopotamya'daki erken dönemler mimarisinde sırlı tuğla, Emevi mimarisinde alçı ve mozaik, Büyük Selçuklu mimarisinde ise sırlı tuğla ve çini birimlerle kaplanarak taşıyıcı kerpiç veya tuğla duvarı örtmek yanı sıra süsleme olanakları yaratan bir yüzey oluşturdukları görülebilmektedir.

X. yüzyıla kadar tuğla, salt yapısal amaçlarla kullanılmış ve malzemenin renk ve süsleme olanaklarından yararlanılmamıştır. Buna karşılık X. yüzyıl sürecinde Horasan, Türkistan ve Gazne'de giderek yaygınlaşan tuğla kullanımında, malzemenin yapısal olanaklarının yanı sıra süsleme olanaklarından da yararlanılmaya başlandığı ve önceleri kalın sıva tabakası altına gizlenen bu tür yüzeylerin giderek açık bırakıldıkları izlenmektedir. X. yüzyılda, tuğla malzemenin öne çıkması şeklinde özetlenebilecek bu tür uygulamalara da "çıplak tuğla" üslubu denilmektedir.5 Bu uygulamaların en erken hangi kültür çevresinde denendiği ya da ortaya çıktığı kesin olarak saptanamamıştır. Ancak, tuğlanın yapısal kullanımı sıra

sında görsel niteliklerinin de fark edilerek hem yapı hem süsleme malzemesi olarak değerlendirilmesine tanıklık edebilecek ilk yapının 907 yılında Buhara'da inşa edilen İsmail Samani Türbesi olduğu da söylenir.6 X. yüzyıldan ayakta kalan bu tek yapının dış ve iç bünyesinde, tuğlaların farklı istifi ile şekillendirilen örgü çeşitlemelerinde farklı mimari elemanların biçimlerine uyum arayışı ağırlık kazanmaktadır. İlk kez bu yapıda, çıplak tuğla yüzeylere öncelik verilmesi yanı sıra bu yüzeyler, başka bir malzeme altına da gizlenmemiştir. Dolayısıyla, bu dönemde Kuzey Irak ve Semerkant'ta hüküm süren Samanoğulları Devleti'nin tuğla yapı geleneğinin yaratılmasında öncülük ettiği görüşü benimsenmiştir. Benzer bir tuğla kullanımı, 977-978 yılları arasında Semerkant yakınında, Tim'de inşa edilen Arap Ata Türbesi'nde ortaya çıkmakta ve burada ön cepheye

uygulanan tuğla örgü türlerinin çeşitliliği gelişmiş bir tuğla işçiliğine işaret etmektedir.7

Örneklerin kısıtlılığı nedeniyle, tuğlanın hem yapı hem süsleme malzemesi olarak kullanımının X. yüzyıl sürecinde yalnız Horasan bölgesine özgü kaldığı düşünülürken, yüzyılın sonlarından başlamak üzere ve özellikle XI. yüzyıl içerisinde çıplak tuğla üslubunun benimsendiği yapı sayısında bir artışın yanı sıra bu yapıların farklı bölgelere de yayıldıkları izlenebilmektedir. Karahanlılar, 999 yılında Türkistan'da Samanoğlu Devleti'ne son verdikten sonra Türkistan, Horasan ve Gazne'de tuğla yapı geleneğini sürdürmüşlerdir. Hattâ Karahanlıların da Samanoğlu Türbesi'ndeki tuğla işçiliğinden etkilenerek, kerpiç kullanımını bıraktıkları ve çıplak tuğlaya öncelik verdikleri ileri sürülmüştür. Hazara'da IX. ve X. yüzyıllara tarihlenen Deggaron Camii, Buhara-Semerkant yolu üzerinde 1078'de inşa edilen Rıbat-ı Mali Kervansarayı, yine Buhara'da Maghak-ı Attari Camisi; Özkent'te 1012 tarihli Nasr bin Ali, 1152 tarihli Celalettin Hüseyin ve 1186 tarihli Güney Türbe olarak tanınan anı yapıları ile XI. ve XII. yüzyıllar arasına tarihlenen Tirmiz'deki Saray'da, tuğla, artık esas yapı malzemesi haline gelmekte ve özellikle cephe düzenlemelerinde yapım sürecinde malzemenin tüm süsleme olanaklarından da yararlanıldığı gözlemlenmektedir. Bu yapılar kümesine, XI. yüzyıla tarihlenen Burana ve Özkent minareleri, 1032 tarihli Tirmiz minaresi, XII. yüzyıldan Tirmiz yakınında 1108 tarihli Car Kurgan, Buhara'da 1127 tarihli Vabkent ve yüzyılın sonlarına tarihlenen Firuzabad minareleri eklenebilir.8

Gazneliler Dönemi'nde, kerpiç inşaattan tuğlaya geçişi ve tuğlanın süsleme olanaklarından yararlanılmasını simgeleyen anıtsal yapı XI. yüzyıla tarihlenen Leşker-i Bazar Sarayı'dır. Temelleri tuğla, duvarları kerpiçten inşa edilen yapının kabul ve tören salonlarının iç mekanlarında, duvarların üst kısımlarında kerpiç üzerine süslü tuğla örgüler kaplanmıştır.

Gazne yöresinde, Tus Valisi Arslan Cazip tarafından, 997-1028 yılları arasında, Sangbast'ta yaptırılan türbe ve minare, Sultan Mahmut ve Sultan Mesut tarafından yaptırılan, birincisi 1098-1115, ikincisi 1117-1149 yılları arasına tarihlenen kuleler ile 1108 tarihli Devletabad minaresinde tuğlaların farklı istiflerine ve farklı kaydırma düzenlerine dayanan örgü çeşitlemeleri uygulanmıştır.9

Gazne yapılarında tuğla kullanımının yoğunlaşması Sultan Mahmud'un seçimi ve Gazne'de oluşturduğu kültür merkezinin öncelikleri arasında değerlendirilirken, Orta İran bölgesinde aynı seçim, Vezir Nizamülmülk ile bağdaştırılmakta ve bu bölgede tuğlanın birinci derecede bir yapı malzemesi olarak benimsenmesinin bir zorunluluk olmadığı halde, malzemenin yaygın kullanımında XI. yüzyıl süresince, yönetim ve eğitime düzen getirmek üzere yaptığı katkılar yanı sıra yapı etkinliklerini de destekliyen Nizamülmülk'ün katkıları olduğu savunulmaktadır.10

Büyük Selçuklular Dönemi'nde Orta İran bölgesinde giderek gelişen tuğla yapı geleneğine öncü olarak Gurgan'da 1007 yılında inşa edilen Kümbet-i Kabus gösterilir.11 Yapının silindirik gövdesini hareketlendiren yarım daire ve üçgen çıkıntıların yüzeyleri, kesintisiz devam eden, düz tuğla örgü ile kaplanmıştır. Kümbet-i Kabus'u tarih-dizin sırası ile izleyen anı yapıları ve dini yapılarda ise, Yezd'de 1037 tarihli Duvazdah İmam ve Damgan'da 1056 tarihli Chihil Duktaran Türbeleri; 1055-1058 yılları arasına tarihlenen Ardistan'daki Mescid-i Cuma, Isfahan'daki Mescid-i Cuma'nın 1080'de inşa edilen bölümleri; Barsian'da 1098 tarihli Mescid-i Cuma ve minaresi ile yine XI. yüzyıldan Simnan, Sava, Sabzevar ve Isfahan'da Mescid-i Ali minareleri, bu dönemdeki yoğun tuğla uygulamalarına birkaç örnek olarak verilebilir.12 XI. yüzyıldan zamanımıza kadar gelebilen örnekler arasında, üç anı yapısı ise tuğla örgülerinin

çeşitliliği ve çıplak tuğla ûslubunun nereye kadar götürülebildiğine tanıklık edebilen yapılardır.

Malzemenin tüm olanaklarının değerlendirildiği, ayrıca yapının mimari ve strüktürel elemanları ile yüzey süslemesinin bütünleştiği bu yapılar ise, Karragan'da 1067-68 tarihli I. Anonim Türbe, 1093 tarihli II. Anonim Türbe ile Demavend'de kesin tarihi belli olmayan, ancak yüzyılın sonlarına tarihlenen Anonim Türbe'dir.13 Bu üç yapının yanı sıra Isfahan'daki Mescid-i Cuma'da yukarıda belirtildiği gibi 1080 tarihinde yapılan ekleme ve değişiklerin parçası olan Güney Doğu kanadındaki taşıyıcı ayaklar ve tonozlar ile Güney ve Kuzey kanatlar

daki eyvanlı mekanların kubbeleri kanımızca, XI. yüzyıl süresince, bu bölgede yapı ve süsleme malzemesi olarak öncelik kazanan tuğla ile yapılan uygulamaların nasıl bir düzeye eriştiğini göstermektedir. Bunları yakından izleyen diğer bazı örnekler ise, Azerbaycan bölgesinde, Nahçivan'da 1167 tarihinde inşa edilen Yusuf bin Kuseyr ile 1186 tarihli Mümine Hatun Türbeleridir. Her ikisinin ön cepheleri ve özellikle taç kapıları da, kesme tuğlalar ile şekillendirilen geometrik örgü düzenlemeleri ile kaplanmıştır. Anadolu'da XIII. yüzyıl başında türbe kasnaklarına yine tuğla ile uygulanan geometrik düzenlemeler ile bu iki yapı arasında yakın benzerlikler saptanabilmektedir.14

İran'da Büyük Selçuklular Dönemi'nin en belirgin katkısı olarak gelişen çıplak tuğla geleneği, XII. yüzyılın ortalarına kadar devam eder. Bu süreçte ölçek farkı gözetilmeden, dini ve sivil işlevli her tür yapıda, kule ve minarelerde uygulanan tuğla örgüler, kaplayacakları yüzeylerin biçimlerine uygun seçilmiş ve örgü çeşitlemelerini bir araya getirme arzusu özellikle minarelerde öncelik kazanmıştır. Ancak, yüzyılın ortalarına doğru tuğla örgü çeşitlemelerinin tek düze olmaya başladığı ve önceleri, örgülerin sadece derzlerine, bir bezeme oluşturmak amacıyla eklenen alçı birimlerin

giderek çevrelerine ve tüm yüzeye taşarak tuğla yüzeyi örten bir tabakaya dönüştükleri izlenmektedir. Orta İran bölgesinde başlayan ve çıplak tuğlanın örtücü bir yüzey kaplaması arkasına saklanması ile sonuçlanan bu uygulamalar, giderek Horasan ve Türkistan bölgelerine de yayılmakta ve tuğlanın hem yapı hem süsleme malzemesi olarak kullanımı son bulmaktadır. Buna karşın aynı yörelerde tuğlanın geleneksel yapı malzemesi olarak kullanımı devam eder ve ilk gelen alçı kaplamaların yerini ise zaman içerisinde daha parlak ve renkli çini kaplamalar almaktadır.15

XII. yüzyıl ortalarında İran bölgesinde çıplak tuğla yüzeylere ilgi azalırken, Kuzey Irak'ta Zengiler dönemi yapılarında kısa bir süre de olsa tuğla yapı geleneği devam ettirilmiştir. Musul'da 1148 tarihinde başlatılıp 1170 tarihinde Nurettin Zengi tarafından tamamlattırılan Musul Ulu Camii'nin tuğla minaresi ile Erbil ve Sincan'daki tuğla minareler bunlara birkaç örnek olarak verilebilir.16

Yukarıda özetlenen çerçeve tuğlanın süsleme olanaklarının vurgulanması ve yüzeyin çıplak bırakılması ile gelişen tuğla yapı geleneğinin X. ve XII. yüzyıllar arasında, Horasan, Gazne ve Orta İran'da Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklular tarafından ve Kuzey Irak'ta Zengiler tarafından, farklı ölçek ve işlevlerde çok sayıda yapıda uygulandıktan sonra giderek önemini kaybettiğini ve tuğla yüzeylerin örtücü kaplamalar altında gizlenmeye başladıklarını göstermektedir. Bu son aşamadan hemen önce ise tuğla, Selçukluların geleneksel yapı malzemesi olarak Anadolu'ya taşınmıştır.

Süreklilik ve Değişim

Ön Beylikler ve Selçuklu Dönemi Anadolu mimarisinde tuğla, Orta İran, Horasan ve Türkistan'da olduğu gibi farklı işevler için inşa edilen büyük ve küçük ölçekli tüm yapılarda kullanılan başlıca yapı malzemesi

olmamış, taşın yanında ikinci derecede bir yapı malzemesi olarak benimsenmiş ve Anadolu'da ilk yapılaşma etkinliklerinin başlamasından XIII. yüzyıl sonuna kadar bu niteliğini korumuştur.

Selçuklu Dönemi Anadolu mimarisinde tuğla için "seçici" bir kullanımdan söz etmek olasıdır. Bunun doğal sonucu olarak da, önceki yüzyıllara oranla sayıca az, ancak belli bir amaca hizmet etmek üzere seçildiği için de, nitelik açısından dikkat çekici örnekleri verilmiştir. Tuğlanın Anadolu Selçuklu Dönemi mimarisindeki kullanımını daha önce denenmiş ve yerleşmiş bir geleneğin devamı olarak görmek ve değerlendirmek olasıdır, ancak gelişme sürecini tamamladıktan sonra gelen bu yapı geleneğinin Anadolu'daki uygulamalarında yaratıcı güç kısıtlanmamış, daha önce yapılanları geliştirmek ve yeni teknik olanaklar aramak üzerine yoğunlaşılmıştır. Bu nedenle Anadolu Selçuklu mimarisinde tuğla kullanımı, malzeme açısından ön uygulamalarla bir süreklilik gösterse de bunların bir kopyası ya da devamı olmayıp, getirdiği kendine özgü yenilikler ve çeşitlemelerle, genelde yapıların biçimsel özelliklerinde de kendini belli eden, değişimin parçasıdır.17

Ayakta duran yapılar arasında, sürekliliğin en iyi tanıkları Konya'da İplikçi Camii ile yine zaman içerisinde onarımlar geçiren Kayseri/Pınarbaşı ve Erzincan/Kemah'ta iki türbedir.18 Zamanımıza çeşitli onarımlar geçirmiş olarak gelen, ancak beden duvarlarında hâlâ özgün yapının izlerini taşıyan 1202 tarihli İplikçi Camii'nde tuğla salt yapısal amaçla beden duvarları ve üst örtüde kullanılırken, Anadolu'da büyük ölçekli ilk ve büyük olasılıkla tek örnek olmaktadır. Düz tuğla örgünün sağlamlığının yanı sıra duvar yüzeyinde yarattığı doku, Orta İran bölgesinde Büyük Selçuklular tarafından XI. yüzyılda inşa edilen, Ardistan'daki Mescid-i Cuma, Isfahan'daki Mescid-i Cuma ve Barsian'da Mescid-i Cuma'yı anımsatmaktadır.

Tarihsiz olan ve yaklaşık olarak XII. yüzyılın ikinci yarısı ile sonu arasına tarihlenen Kayseri/Pınarbaşı (Pazarören) Melik Gazi Türbesi'nde, taş temeller üzerinde bütünü tuğladan inşa edilen beden duvarlarının dış ve iç yüzleri ile üst örtü, tuğla örgü çeşitlemeleri ile kaplanmıştır. Bu yapı ile, XI. yüzyıl sonlarından, Karahanlılar Dönemi'ne ait Karragan'daki I. ve II. Anonim Türbeler ve Demavend'deki Anonim Türbe arasında benzerlikler bulmak olasıdır. Şöyle ki, Melik Gazi Türbesi'nde yapının biçimi ile bağlantılı olarak örgü çeşitlemelerinde sayısal bir azalma varsa da teknik ve işçilik Karragan ve Demavend Türbeleri ile aynı paraleldedir. Yine XII. yüzyıl sonlarına tarihlenen, Erzincan/Kemah'ta Mengücek Gazi Türbesi'nin taçkapısında ince tuğla şeritlerle kurulan geometrik örgü düzenlemeleri, Nahçivan'da 1167 tarihinde inşa edilen Yusuf bin Kuseyr ile 1186 tarihli Mümine Hatun Türbelerine yakın benzerliktedir

Bu ilk türbeler, Anadolu öncesine dönerler. Ancak, tarih olarak yakından izleyen diğer iki türbe, yenilik getirmiştir. XIII. yüzyılın başından, Aksaray yakınında Selimeköy'de bulunan Anonim Türbe ve yine Aksaray yakınında Neneziköy'de yer alan Bekar Sultan Türbesi'nde tuğla ve taşın özgün bir düzen ve uyum içinde birliktelikleri görülmektedir. Bu özellikleri ile bu iki türbenin, yukarıda sözü edilen Melik Gazi ve Mengücek Gazi Türbelerinin aksine, tuğladan taşa geçişi belgeleyen, giderek değişimi belgeleyen yapılar arasında yer aldıkları söylenebilir.19

Ancak, Selimeköy ve Neneziköy Türbeleri, Anadolu'da tuğladan taşa geçişi belgeleyen en erken tarihli yapılar da değildir. Onlardan önce gelen, kitabesine göre 1155 tarihli Cizre Ulu Camii ile Artukoğulları'nın Hasankeyf kolundan Fahrettin Karaaslan Devri'ne ve 1146 veya 1155-1165 yılları arasına tarihlenen Harput Ulu Camii'nde aynı birliktelik daha başarılı ve kalıcı bir biçimde denenmiştir. Cizre Ulu Camii'nde, onarımlar sırasında

epeyce bozulmuş olmakla birlikte, giriş eyvanını örten beşik tonozun iç yüzünde moloz taş üzerine tuğla kaplama hâlâ görülebilmektedir.20

Harput Ulu Camii'nde, beden duvarları moloz taş örgüdür. İç mekanda kesme taş ayaklar üzerinden başlayan yatay istifli, düz tuğla örgü geçiş ve üst örtüde de devam eder. Yapısal amaçlı bu sadeliğe karşılık, yapının kuzeybatı köşesinde yer alan minarede kesme tuğla ile yapılan geometrik düzenlemelerin çeşitlemeleri aşağıdan yukarıya doğru sıralanan geniş bantlar içerisine yerleştirilmiştir. Çeşitlilik, üretim ve uygulama teknikleri ve özgünlük açısından Anadolu mimarisinde tek olan ve herhangi bir örneğe dayanmayan bu geometrik düzenlemeler, daha sonraki tuğla minarelerde de tekrarlanmamıştır.21 Harput ve Cizre Ulu Camilerini XIII. yüzyıl başında izleyen, 1205 onarım tarihli Kayseri, 1212-1213 tarihli Sivas ve 1213 tarihli Akşehir Ulu Camilerinde yapı kütleleri kesme ya da moloz taş inşaattır; tuğla sadece minarenin yapı malzemesidir.22

İyi kalite taşın yakın çevredeki taş ocaklarından kolaylıkla taşınabildiği Anadolu'daki birçok kent için bu doğal bir uygulama yöntemidir ki, 1230 tarihli Alanya Akşebe Sultan Mescidi, 1220-35 tarihli Bayburt Ulu Camii, 1258 tarihli Konya Sahip Ata Camii ve XIII. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen Ankara Arslanhane Camii de taş yapı yanında tuğla minarenin yükseldiği, daha geç tarihli birkaç örnek olarak yukarıdakilere eklenebilir.23 Bu cami ve mescitlerde, taş yapı yanında tuğla minarenin yer alması, ilk örneklerde belki de bani, mimar ve sanatçıların özel beğenisine ve seçimine bağlıdır; ancak zaman içerisinde sürekli yinelenerek yerleşmiş bir uygulamaya dönüştüğü görülmektedir. Böylece başlangıçta değişim olarak değerlendirilen bir uygulama, sürekli yinelendiği zaman yeni bir geleneğe dönüşmektedir.

Büyük ölçekli yapılar için diğer bir seçenek ise, ilk olarak Harput Ulu Camii'nde rastlanan ve beden duvarlarında taş, geçiş ve üst örtüde tuğla

kullanılan yapı sistemidir. Bu uygulama, XIII. yüzyıl içerisinde Camilerin yanı sıra Medrese ve Darüşşifa yapılarında da benimsenmiştir.

Tarih-dizin sırası ile, yüzyılın ilk yarısında 1217-1220 tarihleri arasında İzzeddin Keykavus tarafından Sivas'ta inşa ettirilen Keykavus Darüşşifası, Isparta/Atabey'de, Mubarizüddin Ertokuş tarafından 1224 yılında yaptırılan Ertokuş Medresesi, 1224 tarihinde inşa edilen, 1247 ve 1274 tarihlerinde kapsamlı onarımlar geçiren Malatya Ulu Camii, Konya'da 1242-1243 tarihinde, II. Giyaseddin Keyhüsrev Dönemi'nde Bedrettin Müslih tarafından yaptırılan Sırçalı Medrese, Akşehir'de Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahrettin Ali tarafından 1250 tarihinde yaptırılan Taş Medrese, yüzyılın ikinci yarısından da, Konya'da yine Sahip Ata Fahrettin Ali tarafından 1264 yılında yaptırılan İnce Minareli Medrese, 1266-67 arasına tarihlenebilecek Amasya Gök Medrese Camii, Sivas'ta her ikisi de 1271'de inşa edilen, ilki Sahip Ata Fahrettin Ali tarafından yaptırılan Gök Medrese, ikincisi İlhanlılardan Muzaffereddin Barucirdi tarafından inşa ettirilen Baruciye ya da Buruciye Medreseleri, son olarak da yine Konya'da Vezir Sahip Ata Fahrettin Ali tarafından 1258 yılında yaptırılan Sahip Ata Camii'ne 1279-80'de eklenen Türbe ve Hanikahı kesme veya moloz taş dış yapıları ve tuğla kaplanan iç mekanları ile dönemin en belli başlı ve görkemli örnekleridir.24

Bu yapıların iç mekanlarında tuğla, Harput Ulu Camii gibi tek başına ve yatay istifli en sade örgü türleri ile veya çeşitleme olanakları sunan yatay/düşey istifli örgü türleri ya da tuğla örgüye çini birimlerin eklendiği örgü ile kullanılmıştır. Son seçenekte, derzlere yerleştirilen, ya da birim olarak örgünün parçası olan çiniler, çeşitleme yanı sıra renk getiren katkıları ile Anadolu Selçuklu Dönemi yapılarında taşın sade ve renksizliği ile vurgulanan dış kütlelere renkli, hareketli iç mekanlar getirmişlerdir. Ancak, tuğla örgülere çini birimlerin eklenmesi, Orta İran bölgesinde özellikle XIV.

yüzyılda yoğunlaşan ve tuğla yüzeyi tamaman örten bir kaplama yaratmaktadır. Burada çini, tuğlanın yanında ikinci bir eleman olarak yer almakta ve örgülerde bazı süsleme ögelerini yaratmak ya da vurgulamak üzere kullanılmaktadır.

Süreklilik ve değişim teması ileriye ve geriye doğru irdelendiği zaman, yukarıda sözü edilen ve kuşkusuz bütün görüntüleri ile değişimi vurgulayan bu anıtsal yapılar yanında, tuğla geleneğini hiç denecek derecede veya çok az bir değişimle sürdüren, ancak küçük ve sade yapıları ile gözden kaçabilecek mescitler, malzeme kullanımları ile daha çok sürekliliği vurgularken, plan ve kütleleri ile ileriye dönük yenilikler getirerek erken Osmanlı dönemine yaklaşmaktadır.

XIII. yüzyılda, en çok Konya, daha sonra Akşehir, Aksaray gibi Orta Anadolu bölgesi kentlerinde inşa edilen bu küçük ölçekli, çoğu tek mekanlı mescitlerde taş temeller üzerinde beden duvarlarının, geçiş ve üst örtünün, dışta ve içte bütünüyle tuğladan inşa edildiği veya temellerin yanı sıra alt yapının belirli bir yüksekliğinden başlayarak üst örtü ile birlikte tuğladan inşa edildiği görülmektedir. Bunlar, Konya'da 1213-19 tarihli Başarabey, 1220 tarihli Şekerfuruş, XIII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen İç Karaaslan ve Zemburi Mescitleri; Akşehir'de 1223 tarihli Altın Kalem, 1224 tarihli Ferruhşah, 1226-27 tarihli Güdük Minare Mescitleri; Alanya'da 1230 tarihli Akşebe Sultan Mescidi ile Aksaray'da XIII. yüzyılın başına tarihlenen Cıncıklı Mescit gibi çoğunluğu, yüzyılın ilk yarısında inşa edilen yapılardır. Harput'ta, 1279-80 tarihli Alaca Mescit ile Tokat'ta 1300 tarihli Alaca Mescit, coğrafi konumları ve daha geç tarihleri ile zaman ve mekan içerisindeki yayılmaya tanıklık ederken, Konya'da yüzyılın son çeyreğinden Sahip Ata (Tahir ile Zühre), Sakahane ve Beyhekim Mescitleri de yine geç tarihleri ile dönemin son örnekleri olur.

Yukarıda isimleri sıralanan anıtsal cami ve medreseler ile daha küçük ölçekli türbe ve mescitlerin ortak özellikleri için aşağıdaki genelleme yapılabilir: Selçuklu öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu mimarisinde tuğlanın bazen salt yapısal amaç için tek başına ya da taş ile birlikte kullanıldığını, bazen de yapım sürecinde süsleme olanaklarından da yararlanıldığını ve hatta süsleme olanaklarının kuvvetli vurgulandığını izlemek olasıdır. Örneğin, tuğla XIII. yüzyıl yapısı birçok küçük mescidin beden duvarlarının inşaatında salt yapısal malzeme iken, aynı mescitlerin iç mekanlarında, üst örtülerinde veya minarelerinde hem yapı hem süsleme malzemesi olmaktadır. Diğer taraftan, taştan inşa edilen bazı yapıların yine iç mekanlarında ve üst örtülerinde veya minarelerinde tuğlanın süsleme olanaklarını sergiler türde bir kullanıma rastlanmaktadır.

Sonuç

Yukarıda kümelenen yapılar, tuğladan taşa geçişin olduğu kadar malzemede çeşitliliğin benimsendiği öncülerdir. Buna karşılık, bu yapılarla çağdaş, ancak Niğde, Kayseri ve Erzurum gibi kaliteli taşa kolaylıkla erişilen bölgelerde veya han ve kervansaraylar gibi büyük programlı, buna ek olarak sağlamlık ve kalıcılığın öncelikli olduğu yapı türlerinde taş, tek yapı malzemesi olarak ortaya çıkmaktadır. Taşın öne çıkmasına değişimin son aşaması olarak bakılabilir. Coğrafi bölgenin malzeme olanakları, yapı türünün ve yapı kurgusunun sağlam ya da hafif malzeme gerektiren özellikleri ve bunlara ek olarak bani, mimar ve sanatçıların beğeni ve seçimleri ile şekillenen gelişmeler, Selçuklu Dönemi Anadolu mimarisinde yeni arayış ve denemelerin yerini ve önemini tanımlamaktadır.

Ancak, bu aşamalar, tarih-dizin sırası ile birbirini izleyen gelişmeler değildir. Bölgesel farklar veya yapıldıkları dönemde çok daha önemli ve etkili olabilecek, ancak bugünkü verilerle tamamının anlaşılması zor olan nedenlerle, aynı tarihlerde inşa edilen yapılarda üç farklı yaklaşım saptamak

olasıdır. Şöyle ki, XII. yüzyılın ikinci yarısında Kayseri/Pınarbaşı'da bütünü tuğladan inşa edilen Melik Gazi Türbesi'nde ve aynı özelliklerdeki Kemah Mengücek Gazi Türbesi'nde tuğla, Selçukluların Anadolu'ya gelmeden önce bulundukları kültür or

tamının mimarisinden beslenen "geleneksel" bir kullanım sunarken, 1155-65 yılları arasına tarihlenen Harput Ulu Camii'nde yapı malzemesi olarak taş ve tuğla, bir ikili oluşturmakta ve yapının kendilerine ayrılan bölümlerinde, taş, sağlamlık gerektiren alt yapıda; tuğla, hafiflik gerektiren geçiş ve üst örtüde yer almaktadır. İki malzemenin yapıdaki uyumlu dağılımının, Selçukluların Anadolu'ya gelmeden önce bulundukları kültür ortamının mimarisinden çok Anadolu'nun yerel mimarisi ile beslenen, bir "değişim" getirdiği düşünülebilir. Halbuki yine aynı dönemden, Sivas/Divriği'de 1180 tarihinde inşa edilen Divriği Kale Camii taşın tek başına yapı malzemesi haline geldiği son aşamayı, sentezi erken bir tarihte sunarak hepsinin önüne geçmektedir. Burada tuğla yoktur; yapının tümü taştan inşa edilmiştir; ancak taşın kullanımda ilginç bir tuğla özentisi seçilmektedir. Şöyle ki, taçkapının kemer köşeliklerinde taş, boyut ve biçim olarak, tuğla gibi hazırlanmış ve tuğla örgülerini anımsatan bir düzenle istiflenmiştir. Taçkapının çerçevesinde ve kemer alınlığında kalın iki bant içerisinde yer alan, taşa oyulmuş geometrik örgü düzenlemeleri de kesme tuğla birimler ile gerçekleştirilen geometrik düzenlemelerin yalnız benzeri değil, onların taşa aktarılmış bir tekrarıdır.25

Orta İran bölgesinde Isfahan ve Ardistan Mescid-i Cumalarında, Azerbaycan bölgesinde de Nahçıvan'da XII. yüzyıl sonlarında Yusuf bin Kuseyr ve Mümine Hatun Türbelerinde kesme tuğla ile uygulanmış olan geometrik örgü düzenlemeleri Divriği Kale Camii'nde taşta yorumlanmış tek örnek değildir. XII. yüzyıl sonuna ve XIII. yüzyıl başına tarihlenen diğer bazı yapıların taçkapıları ve mihrap çerçevelerinde çerçeveyi

oluşturan bantlar içerisinde benzer düzenlemeler yinelenmiştir. Örneğin, Kayseri'de 1205 tarihli Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası ve Niğde'de 1223 tarihli Alaaddin Camii'nin taçkapılarında taşa aktarılmış olarak yinelenmektedir. Dolayısıyla tuğladan taşa geçiş, yapıların yalnız kütlelerinde değil, mimari süslemelerinde de gerçekleşmektedir.26

Tuğla birimlerin niteliklerine uygun olarak şekillenen geometrik örgü düzenlemelerinin taşa aktarılması, XIII. yüzyıl başında inşa edilen birçok yapının taçkapılarında kendini gösterir. Bu erken örneklerin basit geçmeleri yüzyıl içerisinde geliştirilerek girift örgülere dönüşecek ve yine Anadolu Selçuklu Dönemi'nin anıtsal taçkapılarını süsleyecektir. Ancak buna genel bir kural olarak bakmak da yanlış olur. Çünkü 1217-1220 arasında inşa edilen Sivas Keykavus Darüşşifası'nda mimari süslemenin en önemli ögesi olan geometrik geçmeler, taşa oyulmuş olarak taçkapıda yer alırken, aynı yapının türbe kasnağında bu geçmeler yine tuğla ile şekillenmektedir.

Dolayısıyla başlangıçta da belirtildiği gibi yapı malzemesi olarak taşın birinci sırada geldiği Ön Beylikler ve Selçuklu Dönemleri Anadolu mimarisinde tuğla için "seçici" bir kullanımdan söz etmek olasıdır. Bu seçimde coğrafi bölge ve yapı türünün etkilerinin yanı sıra bani, mimar ve sanatçıların beğenisi ve yaratmak istedikleri eseri nasıl görmek istediklerinin önemli vurgusu olduğu düşünülebilir.

DİPNOTLAR

1 Bu konu için çok çeşitli kaynak vermek olasıdır, ancak en ayrıntılı bilgi için aşağıdaki kaynağa bkz.: İ. KAFESOĞLU, "Selçuklular", İslam Ansiklopedisi, cüz. 105, İstanbul, 1965, s. 320-416.

2 ARIK, O., "The Culture of the Seljuk and Ottoman Periods", Arts of Cappadocia, Geneva 1971, s. 35-37.

3 Bu örtücülüğün temelinde, tuğlanın doğal rengi, duvar yüzeylerinde tuğla birimlerinin sürekli yinelenmeleri ile ortaya çıkan yeknesaklık gibi estetik nedenler olabileceği gibi, pişmiş tuğla yüzeylerin geçirgen yapısı nedeniyle rutubete karşı koruyucu bir önlem olabilir.

4 S. LLOYD, “Building in Brick and Stone”, History of Technology, (der. Singer, Holmyard, Hall), Oxford, 1954-56, s. 456.

5 A. U: POPE, (der.), A Survey of Prsan Art and Architecture, Oxford, 1967, (Londra 1939), s. 916-18, 950-63, 981-89, 1267-68, “naked brick” ya da “exposed brick” style terimi başka yazarlarca da benimsenmiştir.

6 Y.e. s. 946-48, 1268-69, Lev. 264, A, B, C; E. COHN-WIENER, Turan, İslamische Baukunst in Mittelasien, Berlin, 1930, Lev. I-III; L. REMPEL, “The Mausoleum of İsmail Samanid”, Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology, sayı: IV (1936), s. 198-209, Şek. 1-7; O. GRABAR-D. HILL, Islamic Architecture and Its Decoration, London, 1965, s. 49, Şek. 1-2.

7 O. GRABAR, “The Earliest Commemorative Structures”, Ars Orientalis, VI, Michigan, 1966, s. 19, no. 12. O. ASLANAPA, Türk Sanatı, I, İstanbul 1972, 2. 24, Lev. 38-40. Ö. BAKIRER, Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, Ankara, 1981, cilt. 1. s. 6.

8 Metni uzatmamak için burada isimleri verilen yapılar için ayrı ayrı kaynak gösterilmemiştir, aşağıdaki yayınlarda sözü edilen yapıların bazıları ya da hepsi için bilgi bulunabilecektir: A. U. POPE, y.e. a.y; M. CEZAR, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 108-9, 114-48, 350-51; O. ASLANAPA, y. e. s. 19-37; Ö. BAKIRER, a.e., s. 5-15, bu çalışmamızda kaynaklar ayrıntılı olarak belirtilmiştir.

9 M. CEZAR, y.e., 234-38, 201-9, E. DIEZ, Churasanische Bäudenkmaler, Berlin, 1918 cilt. I., s. 52-56. A. SCHRODER, “A Note on

Sangbast", Bulletin of the American Institute for Persian Art Archaeology, IV, 1936, s. 136-39. Ö. BAKIRER, y.e. a.y.

10 A. U. POPE, a.e. a.y.

11 Y.e., s. 970-72, 989; O. GRABAR, a.e., s. 22.

12 A. U. POPE, a.e., s. 951-52, 970-72, 989, 1022, 1291. A. GODARD, "Historiquè du Masjid-i Djuma d'Isfahan", Athar-é-Iran, II, 1937, s. 17-24, O. BAKIRER, a.e. a.y.

13 D. STRONACK-T. T. YOUNG, "Three Seljuk Tomb Towers", Iran, IV, Londra, 1966, s. 1-6.

14 T. YAZAR, Nahçivan Mimarisi, (Hacettepe Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış Doktora tezi), Ankara, 1999, s. 136-181.

15 Ö. BAKIRER, a.e. a.y.

16 F. SARRE-E. HERZFELD, Archäologische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet, Berlin 1912-20, II, s. 229, 314-18, M. CEZAR, a.e., s. 396, 404.

17 Ö. BAKIRER, a.e. a.y.

18 Y.e., s. 264-66, 235-242, 247-255.

19 Y.e., s. 245-46, 255-58; Z. BAYBURTLUOĞLU, "Niğde-Aksaray, Selime Köyü türbesi", Önasya, 6/65, Ankara 1970, s. 14, 15.

20 Ö. BAKIRER, a.e., s. 221.

21 Y.e., s. 222-225; Ö. BAKIRER, "Harput Ulu Camii Minaresi", Bedrettin Cömert'e Armağan, Hacettepe Üniversitesi, ve Beşeri İlimler Fakültesi, Beşeri Bilimler Dergisi, Özel sayı, Ankara 1980, s. 375, 395.

22 Ö. BAKIRER, Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, Ankara, 1981, cilt. 1. s. 259-261, 266-274.

23 Y.e., s. 348-49, 368-69, 407-09, 491-92., Malatya ve Aksaray'da ait oldukları yapılar yıkıldıkları için halen tek başlarına ayakta duran tuğla minareler de kuşkusuz aynı taş yapı, tuğla minare ikileminin örnekleridir.

24 Y.e., s. 276-300, 316-35, 384-87, 390-91, 399-409, 427-35, 444-53, 467-68.

25 S. ÖGEL, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1987 (1966), Res. 1.

26 Ö. BAKIRER, "Erken Dönem Mimari Süslemesinde Geometrik Düzen Denemesi", VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 1976, Bildiriler, Ankara 1981, s. 951-959.

KAYNAKLAR

ARIK, O., "The Culture of the Seljuk and Ottoman Periods", Arts of Cappadocia, Geneva: Nagel, 1971, s. 35-37.

ARIK, O., "Başlangıç Dönemi Anadolu Türk Mimari Tezyinatının Karakteri", Malazgirt Armağanı, TTK, Ankara 1972, s. 173-77.

ASLANAPA, O., Türk Sanatı, I, İstanbul 1972.

BAKIRER, Ö., "Harput Ulu Camii Minaresi", Bedrettin Cömert'e Armağan, Hacettepe Üniversitesi ve Beşeri İlimler Fakültesi, Beşeri Bilimler Dergisi, Özel sayı, Ankara 1980, s. 375-395.

BAKIRER, Ö., Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, 2 cilt, Ankara 1981.

BAKIRER, Ö., "Erken Dönem Mimari Süslemesinde Geometrik Düzen Denemesi", VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 1976, Bildiriler, Ankara 1981, s. 951-959.

BAKIRER, Ö., “Geometric Aspects of Brickbonds and Brick Revetments in Islamic Architecture”, International Congress on Islamic Architecture and Urbanism, King Faisal University, Dammam, Jan. 1980, Proceedings (ed. A. Germen), Dammam King Faisal University, 1983, s. 87-120.

Ö. BAKIRER, “Anadolu Mimarisinde Taş ve Tuğla İşçiliği” Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, Ankara 1993, s. 266-68.

Ö. BAKIRER, “Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yapı Malzemeleri”, IV. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, 25-26 Nisan, 1994, Konya 1995, s. 173.

BAYBURTLUOĞLU, Z., “Niğde-Aksaray Selimeköyü Türbesi”, Önasya, sayı 6, Ankara 1971, s. 65-66.

CEZAR, M., Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977.

COHN-WIENER, E., Turan, İslamische Baukunst in Mittelasien, Berlin, 1930.

DIEZ, E., Churasanische Bäudenkmaler, 2. cilt, Berlin 1918.

DURUKAN, A., “Selimede’ki Türbe ve Anadolu Türk Sanatı’ndaki Yeri”, Bedrettin Cömert’e Armağan, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi, Beşeri Bilimler Dergisi, Özel Sayı, Ankara 1980, s. 413.

GRABAR, O. -HILL, D., Islamic Architecture and Its Decoration, London 1965.

GRABAR, O., “The Earliest Commemorative Structures”, Ars Orientalis, VI, Michigan, 1966, s. 7-47.

KUBAN, D., “Orta Çağ Anadolu Türk Sanatı Kavramı Üzerine”, Malazgirt Armağanı, TTK, Ankara 1972, s. 103-17.

LLOYD, S., “Building in Brick and Stone”, History of Technology, (der. Singer, Holmyard, Hall), Oxford 1954-56, s. 456.

ÖGEL, S., “Orta Çağ Çerçevesinde Anadolu Selçuklu Sanatı”, Malazgirt Armağanı, TTK, Ankara 1972, s. 131-38.

POPE, A. U., (der.), A Survey of Prsan Art and Architecture, Oxford, 1967, (Londra 1939).

L. REMPEL, “The Mausoleum of İsmail Samanid”, Buletin of the American Institute for Persian Art and Archaeology, sayı: IV (1936), s. 198-209, Şek. 1-7.

SARRE, F., -HERZFELD, E., Archäologische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet, 2. cilt, Berlin 1912-1920.

SCHRODER, A., “A Note on Sangbast”, Bulletin of the American Institute for Persian Art Archaeology, IV, 1936, s. 136-39.

STRONACK, D., -T. T. YOUNG Jr., “Three Seljuk Tomb Towers”, Iran, IV, London 1966, p. 1-20.

SEHER-THOSS, S., -SEHER-THOSS, H., Design and Colour in Islamic Architecture, Washington, D. C., 1968.

YAZAR, T., Nahçivan Mimarisi, (Hacettepe Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış Doktora tezi), Ankara 1999.

Türk Mimarisinde Külliye / Prof. Dr. Gönül Cantay [s.836-853]

Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türk Mimarîsinde külliye kuruluşlarını anlamak ve okuyucuya aktarabilmek, külliyenin zamanı için tarifi, anlamı, fonksiyonel ve sosyal önemine açıklık getirmeyi gerektirmektedir. En basit anlamı ile, külliye "çeşitli fonksiyonel yapı birimlerinin birarada planlanıp inşa edildiği sosyal kuruluş" olarak tanımlanabilir. Bir külliyeyi meydana getiren yapılar, başta cami ve türbe olmak üzere, medrese, tıp medresesi, darüşşifa, imaret (aşevi), tabbane (misafirhane), han-kervansaray, arasta-çarşı, hamam, sıbyan mektebi, kütüphane, sebil, çeşme, muvakkithane, köprü ve bazı ek yapılar olmaktadır. Ancak bu yapıların tamamının bir külliyeyi oluşturduğu söylenemez. Bu yapılardan birkaçının birarada planlanıp inşa edilmesi, kuruluşun "külliye" adı ile tanınmasına yeterli olmuştur.1

Külliye adı ile tanıdığımız bu fonksiyonel yapılar topluluğu daha önceleri hangi adla anılmakta idi? Şüphesiz yaptıranın adı, yapı topluluğunun adlandırılmasında birinci derecede önemli olmakta ve bu kuruluşlar, kurucunun adı ile tanınmaktadırlar. "Fatih Külliyesi", "Kanunî Sultan Süleyman Külliyesi (Süleymaniye Külliyesi)" gibi. Ancak inşa edildikleri yıllarda, külliye adı ile tanıdığımız bu kuruluşların farklı bir kelime ile adlandırıldığını kaynak ve vakfiyelerden öğreniyoruz. Bu kuruluşların yapıldıklarında, "imaret" kelimesinin anlam ve sosyal içeriği ile ifade edildiklerini görmekteyiz.2 İstanbul'da "Fatih İmareti", Edirne'de "II. Bayezid İmareti", İstanbul'da "Sultan Selim İmareti", "Haseki İmareti", "Süleymaniye İmareti" ve "Atîk Valide İmareti" gibi.

Bu kuruluşlar, özellikle kitabelerinde “İmaret” kelimesinin yer alması ve ayrıca yönetmelik niteliğindeki vakfiyelerinde “imaret” adı ile belirtilmiş olmakla dikkati çekmektedir. Bu noktada “imaret” kelimesinin hukuk, kültür, medeniyet ve imarla ilgili olarak çeşitli tanımları yapılabilmekte ise de, konumuzla ilgili tanımı, imar kapsamı içinde olanıdır. Ancak yakın geçmişten beri, “imaret” kelimesinin “aşevi” anlamında yerleşmiş bir terim olarak kullanımı ile karşılaşmaktayız. Mevcut imaret yapılarının üzerinde “imaret” kelimesinin yer aldığı bir kitabe görülmemekte, halkı doğrudan ilgilendiren aşevi olduğundan, imaret kelimesi bir yakıştırma olarak aşevi için kullanılmış olmaktadır. Sadece Anadolu’daki Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemlerine ait farklı fonksiyonel yapılara baktığımızda, yapıların işlev amacı ve planlaması ne olursa olsun (cami, türbe, medrese, darüşşifa gibi), kitabelerinde “imaret” kelimesinin yer aldığını görüyoruz. Hatta mimarî ile ilgili kitabelerde değil, Milâs’taki Ahmet Gazi Camii’nin ahşap minber kitabesinde de, “imaret” kelimesini buluyoruz.3

Osmanlı dönemi içindeki örneklerimiz ise, “imaret” kelimesinin anlamının yapı ile ilgili olduğunu, dolayısı ile işlevsel yapılar topluluğu olan kuruluşları ifade etmek için kullanıldığını ve çağı içinde “külliye” kelimesinin yerini tuttuğunu göstermektedir. Bu kuruluşların inşasından sonra, bulundukları yerler “yeni imaret” adı ile anılmıştır. Edirne’de II. Bayezid’in yaptırdığı külliye, bu semtin “Yeni İmaret” adı ile anılmasını sağlamış, bu kuruluştan sonra Edirne’de ilk yapılan yapı “Eski İmaret” adı ile anılmıştır. Bu tür kuruluşların örneklerini, Osmanlı döneminde Anadolu’da ve İstanbul’da bulmak mümkündür. Fatih’in, İstanbul’da, Osmanlı sosyal yapısına uygun hale getirerek yenilediği Bizans’tan kalan Pantepoptes Manastırı Kilisesi’nin “Eski İmaret” adı ile anılması ve kendi adına kurduğu külliyenin “Yeni İmaret” adı ile tanınması gibi.4 İstanbul’daki iki önemli külliyeyi de, Kanunî Sultan Süleyman, Mimar

Sinan'a inşa ettirdiği halde, Şehzadebaşı'ndaki oğlu Şehzade Mehmed'in adı ile, Süleymaniye'deki külliye ise kendi adı ile anılmaktadır.

İmaret adı ile sistemli yapı toplulukları olarak inşa edilen külliyelerin, bu noktada inşa edildikleri yerin çevresinde yaşayanlarla sosyal ilişkisi başlamış ve devam etmiştir. Külliye kuruluşu, sadece yaptıranın hayır anlayışı ile ilişkili olmayıp, işlevsel yapıların ihtiyaca cevap verebilecek çeşitlilikte ve hacimde olması da önemli olmuştur. Bu ise her dönemde külliyeyi yaptıranın sosyal ve ekonomik durumuna bağlı olarak değişmiştir. Ekonomik durumun en güçlü olduğu dönemlerde büyük ölçekli, görkemli yapılardan oluşan külliyeler inşa edilmiş, özellikle II. Bayezid ve Kanunî dönemlerinde gelişmesini tamamlayan Hassa Mimarlar Ocağı'nın mimarları ve Mimar Sinan ile onun ekolünden yetişen mimarlarla külliye mimarîsinde önemli anıtsal kuruluşlar meydana getirilmiştir. Bu kuruluşlar, bir yandan çağın mimarî anlayışına "Klasik mimarî" adını kazandırırken, bir yandan da Anadolu'da, menzillerde yeni yerleşim yerlerinin kurulmasını ve zamanla buraların şehirleşmesini sağlamıştır. Edirne, İstanbul, Amasya, Manisa gibi, zamanı için büyük şehirlerde ise, şehir dokusu içinde eski semtlerin yeniden mâmur hale gelmesine veya yeni semtlerin doğmasına sebep olmuştur.

Erken Osmanlı Dönemi külliye kuruluşlarından başlayarak, külliyenin şehir dokusu içinde, yol ve ticaret merkezleri ile ilişkisinin, daima mimarları tarafından göz önünde tutulan önemli bir nokta olduğu anlaşılmaktadır. Menzil külliyelerinin kuruluşunda da, yol ile külliyenin konumu ve ticarî hayat arasındaki ilişkiye daima önem verilmiştir. Menzil kuruluşlarında, önemli bir nokta da, bunların kurucularından önce, yöre sakinlerinin bu menzil yerlerinin (derbend, dideban, bel, belen, geçit derek, madik), şenlendirilmesi arzu ve isteğinin, devlet ileri gelenleri tarafından gerçekleştirilmiş olmasıdır.5

İnşa edilen bu külliye kuruluşlarının devamlılığını sağlamak için vakıflar tesis edilmiş ve vakfiyeler düzenlenmiştir. Külliyelerin inşa edildikleri yöre halkı ile ilişkisi, sadece dinî olmamış, ticarî, eğitsel ve sosyal yardım anlayışı ile iç içe sürdürülmüştür. Külliye yapılarında tabbane, han (kervansaray), dükkanlar, arasta ticarî hayatla ilgili olarak var olurken, camiye cemaat sağlanmış, medrese, mektep, kütüphane yapıları, külliyenin çevre halkının çocukları için birer eğitim merkezi olmuştur. Bazı külliyelerde, tıp medresesi üniversite düzeyde hekim yetiştirirken, darüşşifa yapıları, hem sağlık, hem de tıp öğretimi yapılan eğitsel kurumlar olarak halka hizmet sunmuştur. İmaret yapıları ise, külliyede görev yapan tüm personel ve öğrencilerin yanı sıra, hastalara, konuklara ve fakir çevre halkına hizmet vermiştir.

Külliye kuruluşları, kurucunun ekonomik gücüne bağlı olarak, farklı sayıda ve çeşitlilikte fonksiyonel yapı birimleri içerirken, külliyenin planlanmasında yerin topografyası, yapıların şekillenmesinde önemli rol oynamış, gerek külliye yapılarının konumlanmasında, gerekse fonksiyonel birimlerin, mekân özelliklerini koruyarak planlanmalarında, tercihler yeni plan arayışları ile yorumlanmıştır.

Her fonksiyonel yapı birimi, kendi türü içinde, hem plan, hem de cephe anlayışı yönünden gelişmelerle inşa edilmiştir. Külliye mühendisleri-mimarları, ölçek olarak, yüzyıllar boyunca Türk mimarîsinde devletlerin gelişen siyasi ve ekonomik gücü ile paralellik gösteren yapı toplulukları inşa etmişler, ancak çağın külliye anlayışında meydana gelen farklılaşmayı da eserlerinde vurgulamışlardır.

I. Türk Mimarîsinde Anadolu

Dışında Külliye Uygulaması

Türk mimarîsinde, Anadolu dışında külliye uygulaması nasıl olmuştur? sorusuna cevap arandığında, Türk mimarîsinde külliye uygulamasının

meydana çıkışını ve gelişmesini araştırmak gerekir.

Genel olarak, Samanoğullarının yıkılış tarihi olan 999'dan başlayarak, Buhara, Semerkant, Tirmiz gibi şehirlerde saraya bağlı fonksiyonel yapı topluluklarının varlığı kabul edilir.[6] Bu şehirleri Karahanlılar, Samanoğullarından alarak, onlara ait yapıları kullanmamışlar, yeni yapılar inşa etmişlerdir.[7] Bu yeni yapıların, şehirlerin içinde veya dışında inşa edilmiş, saray yapısının esas olduğu diğer fonksiyonel yapıların (cami, idarî yapılar, çarşı, ahırlar), sarayın etrafında yer aldığı ve bir tahkimat duvarı ile çevrili "saray külliyeleri" olarak adlandırılabilecek nitelikte kuruluşlar olduğu anlaşılmaktadır.

Karahanlıların Tirmiz şehir dışı saray kuruluşu (XI. yüzyıl) ile Gaznelilerin Leşker-i Bazar Sarayı (XI. yüzyıl) etrafında yer alan fonksiyonel yapılar, bu tür kuruluşların örnekleri olarak ortaya çıkmaktadır.

Büyük Selçukluların da hükümdar emri ile yapılan ilk resmî yapısı, Nişabur (İran), sonra Rey'de inşa edilen saray yapıları idi. Tuğrul Bey'in "Kendime saray yapıp, yanında Allah'ın evini (cami) inşa etmezsem utanırım" şeklindeki ifadesi, saray külliyeleri olarak adlandırılabilecek kuruluşların, Büyük Selçuklular Dönemi'nde de önemli olduğunu açıklamaktadır.[8] Ancak Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Budist Türkler, Budist manastırlarının dinî ve sosyal yönünün özelliği olan hayır yapma ve bu amaçla vakıflar kurmak geleneğine sahip olduklarından, Müslüman Araplar bu bölgeye geldiklerinde kurumlaşmış bir durumla karşılaşmışlar idi. Dolayısı ile İslamiyet'in dinî ve sosyal fonksiyonlu yapıları için bu bölgedeki Türk devletlerinde hazır bir ortam var idi.[9] Karahanlıların Tirmiz şehrindeki hâkim Tirmizî Külliyesi (XI. yüzyıl)'nin cami, medrese ve türbe kuruluşlu yapısı bizi şaşırtmamaktadır.[10]

Kaynaklardan medrese mimarîsinin ilk örneklerini Gaznelilerin verdiği öğrenilmekte ise de, cami, medrese ve diğer fonksiyonel yapı birimlerinin

bir külliye oluşturacak şekilde konumlandığı örneklerin varlığı henüz bilinmemektedir.

Yayınlarda Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklulardan bize ulaşan örnekler, daha çok, aynı fonksiyona sahip, kendi başına camiler, medreseler, kervansaraylar, hamamlar gibi belirli bir plan şemasının bazı farklılıklarla uygulandığı yapılar olarak görülmektedir. Ancak Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey tarafından Bağdat'ta cami, hamam, çarşı ve çevresindeki evlerle "Tuğrul Bey şehri" olarak anılan bir kuruluş inşa ettirildiğini öğreniyoruz. Bu ise Büyük Selçukluların, Karahanlıların Tirmiz şehrindeki hâkim Tirmizî Külliyesi gibi, fonksiyonel ve sosyal içeriği farklı yapılardan meydana getirilmiş külliye kuruluşlarının varlığına işaret etmektedir.11

Diğer taraftan, Büyük Selçuklular zamanında, ticaret hayatının geliştiğini ve sağlamlaştırıldığını da kaynaklar ortaya koymaktadır. Bunun günümüze ulaşan örnekleri ribâtlardır (kervansaraylar). Ticaret hayatının gelişmesi ile zenginleşen ülkede, özellikle nüfusu artan şehirlerde, şehrin dokusunu etkileyen, değiştiren önemli yapı toplulukları da inşa edilmiştir. Az da olsa, o devrin tarih kaynakları ve seyahatnameleri bu durumu açıklayan bilgiler vermektedir.

Büyük Selçuklu ülkesindeki zenginleşme, menzillerde olduğu gibi, şehirlerde de geniş ölçüde imâr faaliyetlerine yol açmış, Sultan Sencer'in başkent yaptığı Merv, büyük bir şehir haline getirilmiştir. Merv şehrinde, kuzey-güney ve doğu-batı yönlerinde uzanan ve birbirini kesen iki ana yolun kesişme yerinde, kubbe ile örtülü bir çarşının yer alması, sarayın, cami, medrese gibi yapıların çarşı yakınında bulunması, özellikle Sultan Sencer'in kubbesi firuze sırlı tuğlalarla kaplı muhteşem türbesinin, caminin yanında inşa edilmiş olması, Merv'de bir külliye kuruluşunu açıklar niteliktedir.12

Büyük Selçukluların Semerkant, Ürgenç, Amul şehirlerinde de, tek olarak yayınlarda tanıtılan cami, medrese, hamam, kervansaray gibi yapılar paralelinde, külliye nitelikli kuruluşların bir parçası olarak düşünülebilir.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu, 1194’te Irak Selçuklu sultanı III. Tuğrul’un Harzemşahlardan Tekeş tarafından öldürülmesi ile son bulmuş olmasına rağmen, Ürgenç Harzemşahlar döneminde de gelişmesini sürdürmüştür. Merv, Nişabur, Belh, Gazne, Buhara ve Semerkant şehirlerinde de bu gelişmenin sürdürüldüğü bilinmekte ise de, bunlar günümüze gelebilen sayılı birkaç harap cami ve türbe yapısıdır. Oysa bu dönemde sûfilik önemli olmuş, bilginler, din ve tarikatlar önem kazanmış idi. Hiç şüphesiz, 11-12. yüzyıllarda bu bilginler ve din adamları adına medreseler, zaviyeler, camiler ve hatta külliye nitelikli yapı toplulukları yapılmış olmalı idi. Moğolların tahribatının ilk olarak Harzemşahlar’ın eserlerine karşı olduğu düşünülür ise, bu yapıların çoğunun günümüze ulaşmama nedeni anlaşılır.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu’nun yıkılma sürecinde birtakım devletler kurulmuştur. Böylece başlayan Atabekler döneminde, Atabeklerden üçü önemli olmuş, Selçuklu mimarîsi yeni eserlerle devam etmiştir.

Şiraz ve çevresinde Salgurlu Atabekleri (1148-1286), mescit, medrese, ribât, darüşşifa, türbe, kervansaray, çarşı gibi yapılarla çeşitli mimarlık eserleri ortaya koymuşlardır. Bunlardan Atabek Ebubekir’in Şiraz’daki evinin yerine, cami, ribat, darülhadis medresesi ve darüşşifadan meydana gelen bir külliyeyi, vezir Fahreddin Ebubekir’in inşa ettirdiği kaynaklardan öğrenilmektedir.13

Daha Büyük Selçukluların güçlü sayılabileceği bir dönemde, Kuzey Irak ve Suriye’de ayrı bir Selçuklu Devleti durumu gösteren ve Suriye Selçukluları olarak anılan, aslında Musul ve Halep Atabekleri olan Zengîler (1127-1222), Halep ve Şam şehirlerine sahip idiler. Irak

Atabeklerinin ortaya koyduğu mimarî eserlerde, Büyük Selçukluların mimarî özelliklerinin daha belirli olmasına karşılık, Suriye'deki eserlerde, bu yerlerde Emevîler ile başlayan İlk İslâm mimarîsinin özelliklerini yansıtan yapıların varlığı görülmektedir.

Halep Atabeyi Nureddin Zengî'nin (1146-1174) yapı faaliyetleri arasında, Halep, Rakka, Hama, Kudüs, Musul gibi şehirlerde ulu cami tipinde cami yapılarının inşa edildiğini veya onarıldığını görüyoruz. Bu camilerin plan şemalarında, genellikle Şam Emeviye Camii'nin plan şemasına bağlı kalınmıştır.

Oysa cami mimarîsi yanında, Suriye'ye medrese mimarîsini Atabekler sokmuş ve Nureddin Zengî'nin çeşitli şehirlerde inşa ettirdiği medrese yapıları günümüze kadar gelmiştir.

Suriye'de Büyük Selçuklulardan beri gördüğümüz dört eyvanlı medrese plan şemasında bazı değişiklikler görülmeye başlar. Medrese yapısının bütününü meydana getiren dikdörtgenin dış duvarları içinde dört eyvan şeması görülmekle beraber, kıble yönündeki mekân, avlunun bir kenarı boyunca, enine dikdörtgen bir cami haline getirilmiştir. Böylece medrese plan şeması içinde önemli fonksiyonel bir mekân (cami) yorumlanmış ve bu bütünlüğe medrese cephesinde giriş mekânlarının ya bir tarafında veya her iki tarafında kubbeli türbe mekânları

katılmıştır. Böylece anıtsal bir cephe mimarîsi yaratılarak planın bütününde çeşitli fonksiyonel birimler yorumlanmıştır.

Atabek Nureddin Zengî'nin Şam'daki Nuriye Medresesi (1172 Hicrî 567), bu özellikleri gösteren önemli bir örnek olmuştur. Nureddin Zengî gibi Sunnîlik'in koruyucusu olan Selâhaddin Eyyubî tarafından medrese mimarîsi Suriye'de devam ettirilirken Mısır'a da girmiştir. Eyyubîler Dönemi'nde kıble eyvanının cami birimi olarak gelişmesini sürdürdüğünü ve medrese mekânları ile cami mekânının, dış konturlarda bir

bütünlük göstermediğini tespit edebiliyoruz. Bunun önemli örneklerinden biri, Halep'teki Şadbaht Medresesi (1193 Hicrî 589)'dir.

Son Abbasî Halifesi Mustansır'ın Bağdat'ta inşa ettirdiği Mustansıriye Medresesi (1233), Zengî mimarîsinin etkisinde dört mezhep için ve iki katlı olarak düzenlenmiştir. Bu yapıda dikdörtgen bir avlu etrafında dört eyvan plan kuruluşu görülmekte, kıble tarafındaki eyvan, dikdörtgen şekilli ve avluya üç kemerli açıklıkla bağlanan bir cami olarak yorumlanmış bulunmaktadır. Medrese odaları ile doğudaki dar kenar boyunca yer alan ve bir koridora açılan altı dikdörtgen mekâna sahip olan yapı, eğitim amaçlı iki medrese ile camiden oluşan bir kompleks halindedir. Bu Zengî etkisinin açık bir sonucudur. Kaynaklardan öğrenildiği üzere, matematik ve tıp bilimleri ile ilgili iki şeyhin bulunması, bu medrese pozitif bilimlerin iki önemli dalının eğitiminin yapıldığını, dolayısı ile bütünün bir eğitim sitesi olarak yorumlandığını ortaya koymaktadır.14

Eyyubîler, Suriye'de önemli anıtsal medreseler, türbeler ve diğer fonksiyonel yapılar inşa etmişlerdir. Bunlardan bazıları günümüze ulaşmıştır. Medrese adı ile tanınan bu Eyyubî yapıları da, plan kuruluşları ile Zengî medreseleri gibi, bir avlunun dört kenarında dört eyvan şemasına bağlı kalmış ve avlunun kıble kenarı boyunca dikdörtgen cami birimi yer almıştır. Anıtsal cepheyi meydana getiren giriş blokunun yanında ise türbe, ya Şam'daki Adiliye Medresesi'nde (1223) görüldüğü üzere cephe ile bütünleşen bir unsur olarak, yapı blokuna bağlı planlanmış, yahut da Ralep'teki Sultaniye Medresesi'ndeki (1231) gibi cami birimi ile bütünleşmiştir.

Eyyubî toprakları üzerinde kurulmuş olan Memlûkler, daha Necmeddin Eyyûb Dönemi'nde Türk asker ve komutanlarından güçlü bir muhafız ordusuna sahip olmuşlar, bu sırada İlhanlı hükümdarı Hülagû, Bağdat'ı alıp, Filistin'e ilerlemiş ise de, 1260'da Ayn-ı calud Savaşı'nda İlhanlı

ordusunun yenilmesi üzerine, Baybars, Memlûklerin idaresini ele geçirmiştir. Sultan Baybars Dönemi'nde Memlûk mimarîsinin temelleri atılmış ve bu dönemde daha çok Emevîlerin eski cami geleneğine bağlanan camiler inşa edilmiştir. Külliye nitelikli kuruluşlar ise, Sultan Kalavun'un inşa ettirdiği külliyede özelliklerini ortaya koymuştur. Makrizî'ye göre, inşaata 1284/85 (Hicrî 683) yılında başlamış, eser türbe, medrese ve maristan yapılarından meydana gelen bir bütün olarak, 35 m. uzunluğundaki ve 20 m. yüksekliğindeki anıtsal cephesi ile, en büyük külliye yapısı olmuştur. Kalavun Külliyesi'nde bir avlu etrafında dört eyvan plan şeması ile inşa edilen medrese yapısında, Zengî geleneği devam ettirilerek, doğu eyvanı derleme sütunlarla üç sahınlı bir cami bloku halinde yorumlanmış, kuzey ve güney eyvanları küçülmüş, kuzey eyvanı Kalavun Türbesi ile medreseyi bağlayan geçite, medresenin açılmasını sağlayan bir geçiş mekânı haline dönüşmüştür. Yapıda, medresenin batı eyvanı, güneybatı köşesinde bulunan bir kapı ile maristana bağlanmıştır.

Kalavun külliyesinde, medrese ve türbe bloku, batıdan bitişik olarak maristanla bütünleşmiştir. Maristan bloku da, ana plan şeması ile, dört eyvan kuruluşunda olmakla beraber, kadın ve erkek hastaları için yapılan avlulu yapı birimleri ve diğer ek bölümlerle, kendi içinde bir kompleks oluşturmuştur. Maristan kompleksinin batıdan, ayrı bir girişi de bulunmaktadır. Memlûkler Dönemi'nde esasta, dört eyvan plan şemasının tekrarlanması ile meydana getirilmiş olan bu külliye yapısı, geleneklere bağlı, fakat yaygın bir külliye planlaması olarak tek örnektir.

Bundan sonra inşa edilen külliye durumundaki iki kuruluştan ilki, Kalavun'un oğlunun yaptırdığı Melik Nasır Muhammed Külliyesi (1295-1303) olup, yapıda türbe ve dört eyvanlı medresenin, doğu eyvanının cami olarak düzenlendiği görülür. Aynı tarihlerden Emîr Salar ve Sencer Cevlı Külliyesi'nde (1303) de, medrese ve iki türbe yapısı ile minare, aynı

cepheyi oluşturacak şekilde planlanmıştır. Gene Kahire'de Sultan II. Baybars'ın türbe ve dört eyvanlı medrese planındaki hanikahı, bu külliye kuruluşlarının diğer bir örneği olarak görülmektedir. Bunlarda medrese yapıları, plan kuruluşları ile, Zengî geleneğini devam ettiren yapılar olmuşlardır.

14. yüzyılın ortasında inşa edilen Sultan Hasan Külliyesi (1356-1363), kenar uzunluğu 32 m ölçüsündeki avluya açılan dört eyvan şemasına bağlanan, dış konturları ile, uzun kenarının 150 m'yi bulduğu bir cephe ile, dikdörtgen dış konturlara sahiptir. Bu dikdörtgenden dışarı taşan hacim ise, kubbeli, kare planlı türbe yapısıdır. Kıble eyvanı önünde yükselen türbenin iki köşesinde yükselen birer minare, bütüne anıtsal bir ifade kazandırır. Kıble eyvanı, geniş bir kemerle şadırvanlı avluya açılan cami yapısı olmuş ve bu avlu etrafındaki mekânlar, üç kat olarak düzenlenmiştir. Eyvanlar arasındaki köşelerde, avlularında birer havuzun yer aldığı, tek eyvanlı birer medrese, dört mezhep için planlanmıştır. Böylece Sultan Hasan Külliyesi, dört eyvan şemasının, bir külliyedeki bağımsız fonksiyonel yapı birimlerinin planlanmasındaki son aşaması olmuştur.

Mısır'da Türk Memlûkleri Dönemi'nden sonra, Çerkes Memlûkleri Dönemi'nin, benzer plan kuruluşu ile en önemli yapısı, Sultan Salih Berkok Külliyesi'dir (1386). Külliye, kare planlı bir dış görünüşe sahip olup, şadırvanlı, kare bir avlunun her kenarı boyunca, destek ve kemerlerle oluşturulmuş bağımsız yapı birimleri şeklindedir. Kıble yönündeki eyvanda, üç sıra pembe granit sütunlar ve kemer sistemi üzerine kubbelerle, çok kubbeli cami birimi yer alır. Caminin her iki tarafında kubbeli birer türbe planlanmış, medrese odaları ise sağ köşedeki türbenin arkasında, bir koridor üzerine sıralanan mekânlar ile öndeki kubbe örtülü revaklar olarak tasarlanmıştır.

Böylece, Suriye’de Zengî mimarîsi ile başlayıp, Eyyubîler ile devam eden dört eyvanlı plan şeması ile külliye yorumlaması, Mısır’da, Türk Memlûkleri mimarîsinde, bu şemanın en geniş şekilde uygulanan örneklerini vermiştir. Çerkes Memlûkleri döneminde de, dört eyvan şeklindeki ana plan şeması, büyük ölçüde fonksiyonel birimlerin planlandığı bir bütün olarak yorumlanmıştır. Kare planlı ve kubbeli, bir veya daha fazla sayıda türbe birimleri ise, gerek planda, gerekse cephelerde, bu ana şemayı bütünleyen hacimler ve kütleler olarak yer almıştır.

Bir avlu etrafında dört eyvan plan şeması, daha Karahanlı ve Gazneli kervansaraylarında anıtsal ölçülerde kullanılmış, Büyük Selçuklu mimarîsinde, kervansaray, medrese, cami gibi tek fonksiyonlu yapılarda, aynı şekilde varlığını ortaya koymuştur. Suriye’deki Zengî mimarîsinde, fonksiyonel yapı birimleri, ana hatları ile, bir avlu etrafında dört eyvan kuruluşlu plan şemasında yorumlanmaya başlamış, Eyyubîler ile Suriye ve Mısır’da, bu plan şemasının külliye mimarîsine yerleşmesi gerçekleşmiştir. Memlûkler Dönemi’nde ise, büyük ölçekli ve anıtsal nitelikli örnekleri olan külliyelerin planlanmasında kullanılmıştır.

II. Anadolu Türk MimarîsindeOsmanlı Öncesi Külliyeleri

A. Anadolu Selçuklu MimarisindeKülliye Uygulaması

Anadolu’da Türk mimarîsinin örneklerini ortaya koyan devlet ve beylikler, Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçukluların çeşitli fonksiyonlara sahip yapı birimlerinin plan yorumunu, mimarî anlayışını bilen, özümleyen bir kültür yapısı ile Anadolu’daki birliklerini ortaya koymuşlar idi. Bunun sonucu olarak, bu mimarî bilgiler, kültür birikimi, Anadolu’ya hem kuzeydoğudan hem de güneydoğudan girmiş ve yaygınlık kazanarak devam etmiştir.

Büyük Selçuklu komutanlarından Artuk bin Eksük’ten adını alan ve üç kol halinde 1. Hısnkeyfâ ve Âmid, 2. Mardin ve Meyyâfârikîn, 3.

Harput Artukluları olarak.15 Anadolu'da mimarî eserlerini vermeye başlayan Artuklulardan, Mardin'de Emineddin Külliyesi'nin (1108-1122 Hicrî 502-516) günümüze bazı birimleri eksik olarak ulaşan kuruluşu, en erken külliye örneği olarak bilinir. Anadolu'daki bu en erken külliye yapısı, cami, medrese, darüşşifa, hamam ve çeşme gibi fonksiyonel yapı birimlerinden meydana gelmiştir. Külliyede büyük bir alanı kaplayan hamamın batısındaki avlunun güneyinde cami, kuzeyinde medrese, doğusunda çeşme yer alır. Bugün namazgâhın bulunduğu yerde ise, darüşşifa yer almakta idi.16 Topografik şartlar sebebi ile kademeli bir yapılaşmanın görüldüğü külliyede, cami ve medrese aynı avluyu paylaşmakta, ayrı fonksiyonel yapılar, organik bir bütünlük içinde yer almaktadır.

Küçük ölçüdeki bir diğer külliye, bir Anadolu Selçuklu eseri olan Tunceli Mazgirt'teki Elti Hatun Külliyesi'dir. Yapı, farklı plan şeması ile kare giriş mekânlı cami (1229), kuzey duvarına bitişik çeşme (1252), kümbet ve günümüze gelmeyen medresesi ile, fonksiyonel yapılar topluluğu olarak gördüğümüz ikinci örnek olmaktadır.

Anadolu Selçuklu Dönemi'nden günümüze ulaşan külliye örneklerinin, külliyeyi meydana getiren fonksiyonel yapı birimlerinin farklı şekillerde konumlanması ile inşa edildiği anlaşılmaktadır. Yukarıda sözü edilen iki örnek, bağımsız yapılardan meydana gelen külliye örnekleridir. Bu dönem külliyelerinin farklı yapı konumlamalarına bağlı olarak planlandığı ve mimarî görünüş kazandığı görülmektedir.

Konya'da Alâeddin Tepesi'nin doğusundaki İplikçi Camii ile mihrap duvarına bitişik Altunba Medresesi, bir külliye oluşturan yapılardır. Külliyenin II. Kılıç Arslan zamanında düzenlenen vakfiyesi 1202 (Hicrî Receb 598) yılını verir.17

Cami mihrap duvarına bitişik medrese yapısı ile, külliye oluşturan erken tarihli bir örnek, Danişmentlerin Kayseri Ulu Camii ve kıble yönünde camiye bitişik olan Melik Gazi Medresesi'dir. Anadolu Selçuklu Dönemi'nden 1206 (Hicrî 602) tarihli kitabesi günümüze gelen ulu cami, bir Danişmentli eseri olarak kabul edilir, medrese de Danişmentli hükümdarı Melik Gazi'nin adını taşır, günümüze gelmemiştir.18

Kayseri'de, cami ve medreseden meydana gelen diğer bir Danişmentli yapısı, günümüze ulaşan Kölük Külliyesi'dir. Kapı kitabesine göre, Yağıbasan'ın kızı Adsız Elti tarafından 1210 yılında ilk onarımını öğrendiğimiz bu külliye, mihrap önü kubbeli çok destekli bir cami ile caminin batısına bitişik olarak inşa edilen ve dar dikdörtgen ortak avluya revak kemerleri ile açılan medreseden meydana gelir, medrese iki katlıdır. Yapıda, cami ve medrese, dış mimarî olarak bir bütün halinde tasarlanmış, plan kuruluşu yönünden de, her iki birim tam bir organik bütünlük içinde konumlanmıştır.

Kayseri'deki Hacı Kılıç Külliyesi (1249 Hicrî 647), cami ve medrese birimli, önemli bir Anadolu Selçuklu külliyesidir. Külliye, II. İzzeddin Keykâvus zamanında Ebul Kasım bin Ali el-Tusî tarafından inşa ettirilmiştir. Cami ve medrese gibi, iki ayrı fonksiyonlu yapının oluşturduğu külliye örneklerinde görüldüğünden çok farklı bir plan anlayışı, bütünü şekillendirmiştir. Külliyenin dış görünüşü ile ortaya koyduğu bütünlük ve özellikle doğuda yer alan ortak cephenin devamlılık ifadesi, cami ve medrese planının yorumlanması ile de bir bütün olarak ortaya çıkmaktadır. Mihrap önü kubbeli cami, mihrap duvarına dik beş sahınla, enine gelişmenin bir ifadesi olarak planlanmış, iki ayak ve üç kemerle, iki eyvanlı medresenin kare avlusuna açılmıştır. Bu revaklı medrese avlusu, cami ile medreseyi bütünleştiren önemli bir unsur olmuştur.

Yukarıda sözü geçen Kayseri'deki Kölük Külliyesi'ndeki cami ve medresenin ortak küçük dikdörtgen avlusu, bu ortak avlunun ilk örneği olmakla beraber, Hacı Kılıç Külliyesi'nde hacimlerin ve avlunun durumu, daha belirgin olarak planlanmış ve sonraki dönemlerin üç kanatta revaklı cami-avlu-medrese bütünleşmesinin, bir ölçüde prototipini oluşturmuştur.

Anadolu Selçuklularının Konya ve Kayseri'de cami ve medrese olarak, dinî ve eğitim fonksiyonlu bitişik veya birarada planlanmış külliye kuruluşları gibi önemli bir örnek de, Mengücekoğulları Dönemi'nde, Divriği'de inşa edilmiştir. Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası (1228/29 Hicrî 626)'nda, mihrap önü kubbeli, mihrap duvarına dik beş sahınlı ulu cami ile üç eyvanlı, kubbe altı revaklı, giriş yönündeki batı kanadı iki katlı olarak planlanmış darüşşifa, birarada yorumlanmıştır.19 Bu külliyede de, caminin mihrap duvarına bitişik olan darüşşifa, bu durumu ile daha önceki örneklere benzemekle beraber, bu külliyenin planı dış konturları ile bir dikdörtgen olarak düzenlenmiş ve kuzeydeki anıtsal cami girişi ile uzun batı cephede yer alan iki anıtsal kapı, cephenin bütünlüğü içinde ifadelendirilmiştir. Külliyede, varolan bütünlük içerisinde, darüşşifanın ana eyvanının sol köşesi kümbet olarak değerlendirilmiş, bir pencere ile camiye açılan kümbet, iki yapı arasındaki organik bütünlük içinde, sadece dıştan yıldız külîhı ile belirmiştir. Böylece, Mengücekli hükümdarı Ahmed Şah'ın camiyi, hanımı Melike Turan Melik'in darüşşifa yapısını inşa ettirdiği iki ayrı fonksiyonlu yapılar topluluğu, Ahlatlı Hurrem Şah'ın mimarlık bilgisi yanında, topografik problemleri başarı ile çözdüğü bir külliye olmuştur.

Anadolu Selçuklu Dönemi'nin, fonksiyonel birimlerin dörde yükseldiği önemli bir külliyesi, Kayseri'de Huand Hatun Külliyesi (1238 Hicrî 636)'dir. I. Alâleddin Keykubad'ın hanımı Mahperi Huand Hatun'un inşa ettirdiği kuruluş, mihrap önü kubbeli, mihrap duvarına dik yedi sahınlı cami yapısı ve ona dik olarak konumlanmış, bitişik, eyvanlı ve avlusu dört

kenarda revaklı medrese ile inşa edilmiştir. Caminin medrese ile bitişik konumda olduğu kuzeybatı köşede cami alanı içerisinde, küçük bir avluda kurucunun kümbeti yer almıştır. Yapılar topluluğunda, cami, kümbet, medrese yapıları arasında organik bir bütünlük sağlanmıştır. Külliyenin batısına inşa edilen hamam, kare planlı ayrı bir yapıdır. Külliyede, Divriği'deki külliyeden daha zayıf olarak, cami, kümbet, medrese arasında, organik bütünlüğü olan bir yorumlama görülmektedir.

Anadolu Selçuklu mimarîsinde bu anlayışla inşa edilen bir külliye de, Konya Sahip Ata Külliyesi'dir (1258-1283 Hicrî 656-682). Anadolu Selçuklularında en eski ağaç direkli cami olan Sahip Ata Camii, mihrap duvarına dik, beş sahınlı tek fonksiyonel bir yapı iken, mihrap duvarının soluna dıştan eklenen kare planlı türbe ve buna, mihrap yönünde bitişik, serbest dört eyvanlı, merkezî kubbeli hanikâh yapısı ile külliye durumuna getirilmiştir. Camiden günümüze ulaşan kapıda, iki tarafta yer alan sebiller, Mimar Kölük bin Abdullah'ın adını verir.

Anadolu Selçuklu Dönemi'nin, yukarıdan beri tanıtmaya çalıştığımız külliye kuruluşlarında, fonksiyonel yapı birimleri içinde, daima cami yapısı önemli olmuş, diğer yapılar (medrese, darüşşifa, kümbet/türbe, hamam gibi) camiye bağlı kalmış idi.

Ancak 13. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliyelerde, medrese biriminin, külliye yapıları içinde önem kazanarak ön plana çıktığı görülmektedir. Bu şekilde iki külliye kuruluşundan ilki, Akşehir'deki Taş Medrese Külliyesi'dir (1250 Hicrî 648). İki tarafı revaklı avlu ile üç eyvanlı medrese plan şemasında inşa edilen medresede, girişin solunda, iki revak açıklığı gerisindeki mekân, kubbeli türbedir. Genel olarak, Anadolu Selçuklu medreselerinde, köşe mekânlarından biri, -bazen yan eyvanlardan biri- türbe olarak düzenlenmiştir. Burada ise, avlu revakına açılan kare mekân, türbe olmuştur. Mumyalığa açılan medresenin giriş sol

köşe mekânı ise, tamamen bağımsız bir şekilde, bir eyvan olarak dış cepheye açılmıştır. Cephede yer alan bu eyvandan, cephenin solundaki mescidin son cemaat yerine de, bir açıklıkla geçilmektedir. Minare, mescit, türbe ve medresenin bitişik olarak konumlanması, bu küçük ölçüdeki külliyede cephe birliğini sağlamıştır. Çift şerefeli, sırlı tuğla süslemeli minare, cephenin hâkim unsuru olmuştur. Bu yapılara, cephenin karşısına onbir yıl sonra, 1260 (Hicrî 659) Hanikâh ve çeşme birimleri de katılarak, çok fonksiyonlu yapılardan meydana getirilen bu külliye tamamlanmıştır.20

Konya'da İnce Minareli Medrese Külliyesi (1260-1265), kubbeli medrese kuruluşundaki medrese ile, ona bitişik, iki bölümlü son cemaat yeri bulunan mescidin, aynı cephede yer alması ile bir bütünlük ifadesi taşır, mescidin solunda yükselen çift şerefeli minare, bütünü değerlendirmiştir. Bu özellik, yapıyı Akşehir Taş Medrese'ye bağlar. Mimar Kölük bin Abdullah, külliyeye medrese, mescit ve minare dışında, günümüze gelmeyen bir de mektep katmıştır.21

Anadolu Selçuklu Dönemi külliye mimarîsinde, medrese yapısının önemsendiği külliye kuruluşları, 13. yüzyılın ikinci yarısında meydana getirilmiştir. Ancak medrese yapıları, kendi mimarî türü içinde, Anadolu'da başından beri önemli olmuştur. Hatta Anadolu'da, bitişik olarak inşa edilen medrese yapıları ile eğitim ve sosyal içeriği güçlü kuruluşlar, daha 13. yüzyılın ilk yıllarında tesis edilmiştir. Böyle bir külliye, Kayseri'de Gevher Nesibe Darüşşifası ve Tıp Medresesi'dir (1205 Hicrî 602).22 Külliye, revaklı avlulu, dört eyvanlı medrese plan şeması yan yana tekrarlanarak ve soldaki şifahane blokuna, bir koridor üzerine sıralanan mekânları ile bir kanat eklenerek planlanmıştır. Tıp medresesinde, sağ köşe mekânı önünde, revakların gerisindeki bölüme kümbet inşa edilmiştir. Bu kümbet, Anadolu Selçuklu medrese plan şeması içinde yorumlanan ilk kümbet örneğidir. Diğer taraftan, Anadolu'da, dört eyvan şemasında, avlusu revaklı bu

medrese planı, Suriye’deki Atabekler ve Eyyubîler dönemi medreselerinden farklı olarak uygulanmıştır. Atabekler, Eyyubiler ve Mısır’da Memlûk mimarîsinde, bir avlu çevresinde dört eyvan ve ara mekânları şeklinde yorumlanan bu plan, Anadolu’da, Artuklu mimarîsinde revaklı avlu ile birlikte yorumlanmış ve Anadolu Selçuklu mimarîsine geçerek medrese planında kullanılmıştır. Halep’te 1235’te inşa edilen bir Eyyubî eseri olan Firdevs Medresesi’nde revaklı avlu ve gerisinde kubbeli revaklar görülmektedir. Bu özellik, Artuklu ve daha sonra Anadolu Selçuklu medrese mimarîsinin, Suriye’de Eyyubî Dönemi medrese mimarîsine etkisini açıklar.

Anadolu Selçuklu mimarisindeki bu ilk eğitim sitesi (külliye) nden sonra, 13. yüzyılın üçüncü çeyreğine tarihlenen bir eğitim külliyesi de Tokat’taki Muineddin Pervane Darüşşifası ve Tıp Medresesi olmuştur.23 Pervane Munieddin Süleyman’ın başlattığı, II. Mesud’un hanımı olan kızının tamamlattığı yapı, iki avlu etrafında düzenlenmiş bir çifte medrese durumunda olduğundan, bütünün “şifahane ve tıp medresesi” olarak düşünülüp konumlandığı ortaya çıkmıştır. Böylece Anadolu Selçuklu mimarîsi içinde, önemli yapı toplulukları olarak, çeşitli şekillerde konumlanan külliye kuruluşlarına, 13. yüzyılın başından itibaren pozitif bilimlere ve insan sağlığına yer verilen eğitim külliyelerinin katılmış olduğu görülür. Kurucularının adlarını yaşatan bu tıp medresesi ve şifahanelerin, inşa edildikleri çağda, site-üniversiter anlamda kuruluşlar olduğu, sosyal hizmet alanında da hizmet verdiği açıktır.

Anadolu Selçuklu Dönemi külliye mimarîsine bağlanan son kuruluş, Selçuklular’a bağlı Eşrefoğlu Süleyman Bey’in Beyşehir’de inşa ettirdiği Eşrefoğlu Külliyesi olmuştur. Yapılar topluluğunda, cami 1297 (Hicrî 696) tarihleridir. Bu külliyede, caminin sokağa uygunluğunu sağlamak için, mihrap önü kubbeli, ağaç direkli yapıda, kuzeydoğu köşe pahlanarak,

anıtsal bir cephe oluşturulmuştur. Cephenin sağındaki sebil ile, caminin doğusuna bitişik olarak inşa edilen kümbet, yerlerini bulan unsurlardır. Ancak bu külliye, sadece cami, sebil ve türbeden ibaret değildir. Caminin batısında, sıcaklık mekânı dört eyvan şemasında olan küçük bir hamam ile güneybatıda kitabeli külliye kapısı ve çevre duvarı kalıntıları vardır. Külliyeyi meydana getiren fonksiyonel yapılar yanında, kitabeli külliye kapısı ve duvar kalıntıları, külliyenin bir çevre duvarı ile sınırlandığını açıklamaktadır.

12. yüzyılın başından, Artukluların Mardin'deki Emineddin Külliyesi'ndeki oraganik bütünlük. 13. yüzyılın sonunda, Eşrefoğlu Külliyesi'nde, çevre duvarı ile sağlanmıştır.

Anadolu Selçuklu külliye planlamasında, mevcut yapı topluluklarını değerlendirerek, gördüğümüz özellikleri, şöylece ifade etmek ve bu yapılar arasında bir ayırım yapmak mümkündür;

1. Cami ve medrese gibi, dinî ve eğitim fonksiyonlu yapı birimlerinin bitişik olarak inşa edildiği külliyeler.

2. Cami ve tıp bilimleri ile sağlık hizmetlerinin sürdürüldüğü medrese planındaki eğitim birimi ve bir mekânın kümbet olarak değerlendirildiği külliyeler.

3. Yan yana tekrarlanan, medrese plan şemasında veya biraz farklı bir plan kuruluşu ile konumlanan, tıp eğitimi ve sağlık hizmeti fonksiyonlu kuruluşlar.

B. Anadolu BeylikleriMimarisinde Külliyeler

Anadolu Türk mimarîsinde, Anadolu Selçuklu Dönemi külliye kuruluşlarından sonra, Beylikler Dönemi'nde inşa edilen külliyeler, önemli bir yer tutar. Beylikler dönemi külliyeleri, beylerin kendi adlarına inşa ettirdikleri büyük kuruluşlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha Anadolu

Selçuklarına bağlı olarak, Beyşehir'de Eşrefoğlu Süleyman Bey'in inşa ettirdiği külliye, kuruluşu itibarı ile, Anadolu Selçuklu külliye mimarîsi geleneğinden ayrılmış, bu özelliği ile varlığını ortaya koymuş idi.

Anadolu'da Selçuklu Dönemi'nin sonlarında ortaya çıkan bu beyliklerin külliyeleri, günümüze kadar devam eden birer varlık kanıtı olmuşlardır. Ancak Anadolu'da kurulan yirmi kadar beyliğin hepsinde, külliye mimarîsinin örneklerini bulmak mümkün olmamaktadır. Daha çok, Anadolu'nun, Konya ve Adana'yı içine alan orta ve güney bölgelerinde, batıdaki beyliklerin merkezlerinde, dönemin anıtsal külliye kuruluşları ile karşılaşılmaktadır. Bu külliyeler, genelde, fonksiyonel yapı birimlerinin, külliyeyi oluşturan planlamada, çeşitli şekillerde konumlanması sebebi ile, farklılıklar göstermektedirler.

Anadolu Beylikleri Dönemi'nde dinî fonksiyonun ağır basması paralelinde, sosyal yardım fonksiyonunun da önem taşıdığı külliyelerin inşa edildiğini düşündüren iki kuruluştan ilki, Germiyanoğlu II. Yakub Bey'in, Kütahya'da yaptırdığı külliyedir. 1411/12 (Hicrî 814) yılında inşa edilen külliyenin, vakfiye kitabesinden anlaşıldığına göre, imaret, mescit, türbe ve medrese ile, satın alınarak külliyeye katılan "Yeni Hamam" bütünü meydana getirmektedir.24 Ters T plan şemasındaki imaret yapısı ile dokuz odalı medrese ve hamamdan oluşan külliyede, imaret yapısı içinde mescit mekânı, tabbane mekânları ve türbe bulunmakta, bir yapıda bütünleşen bu birimler, bu bütünlüğe katılan son cemaat yeri ile aynı planda, başarı ile yorumlanan unsurlar olmaktadırlar. Kalıntıların incelenmesi, güney eyvanına açılan türbe mekânının çıkıntısı ile güneydoğu köşe mekânı arasındaki dış boşlukta, medresenin dershanesinin bulunduğunu ve doğuya doğru medrese mekânlarının uzandığını açıklamaktadır. Bu bütünlükten ayrılan tek fonksiyonel yapı, vakfiyede belirtildiği üzere, satın alma yolu ile külliyeye katılan, yol aşırı konumdaki hamamdır.

Gene Germiyanoğlu Beyliği mimarîsinde, İshak Fakih Külliyesi (1433/34 Hicrî 837), mescit, türbe beraberliği ile medrese ve çeşmeden meydana gelen, daha küçük ölçüde bir uygulama olarak görülür.

Böyle imaret (sosyal yardım) fonksiyonu, ön planda tutularak inşa edilen diğer bir külliye, Karamanoğlu Beyliği mimarîsinin bu eserle, Karaman'da anıtsal ifadesini bulduğu, II. İbrahim Bey Külliyesi (1432/33 Hicrî 836)'dir. Kitabesine göre, imaret, mescit, medrese, kuruluşu içinde yorumlanmış, yapının bütünü, beş bölümlü bir son cemaat yeri ve minare ile ifadesini bulmuştur. Bu fonksiyonel mekânlar bütünlüğüne, güney-doğuda kare planlı, külâh örtülü kümbet yapısı bitişik, son cemaat yeri karşısında, anıtsal çeşme yol aşırı olarak katılmıştır.

Germiyanoğullarının II. Yakub Bey Külliyesi'nden sonra, Karamanoğullarının bu külliyesi, iki kat üzerine, fonksiyonel mekânların birarada yorumlandığı önemli bir külliye örneği olarak günümüze gelmiştir.25 Ancak unutulmamalıdır ki, Osmanlı Beyliği'nin, Bursa Hüdavendigâr Külliyesi'nde, cami ve medrese, ters T plan şemasında, iki katlı olarak 1366-1385 yılları arasında, her iki imaret külliyesinden de farklı bir kuruluşta ve daha erken bir tarihte inşa edilmiştir.

Anadolu'da Beylikler Dönemi külliye kuruluşlarından, Anadolu Selçuklularının bitişik fonksiyonel yapı birimlerinden meydana gelen külliye geleneğini devam ettiren, anıtsal nitelikte en erken örnek, Manisa Ulu Cami Külliyesi (1376 Hicrî 778)'dir. Saruhanoğlu İshak Bey'in, cami, medrese, türbe ve medrese cephesinde iki çeşmeden meydana gelen bu külliyesinde, bir taraftan, mihrap önü kubbesinin, büyük ölçüde sekiz dayanak üzerine uygulanması gerçekleştirilirken, diğer taraftan, aynı ölçülerle şadırvanlı, revaklı ve üç yönde girişleri bulunan avlu ile, Osmanlı mimarîsine örnek olabilecek özellikler ortaya konmuştur. Cami ve bir mekânı türbe haline getirilmiş, avlusu revaksız medrese, paralel

eksenlerde yan yana konumlanarak, Beylikler Dönemi mimarîsinde önemli bir örnek yaratılmıştır.

Şadırvanlı avlu unsurunun, Menteşoğlu İlyas Bey'in Balat'ta 1404 (Hicrî 807) yılında inşa ettirdiği külliyede de yer aldığı görülmektedir. İlyas Bey Külliyesi, 14 m. çaplı, tek kubbeli camii ile önemli bir gelişme ortaya koyarken, şadırvanlı avluyu çeviren revaklar gerisinde yer alan medrese odaları, cami ile aynı eksen üzerinde planlanmış olmaları ile dikkati çekmektedir. Medresenin dershanesi, caminin kuzeydoğusundadır, kubbeli bir eyvan olarak inşa edilmiştir, yanında kubbeli türbe (?) bulunmaktadır. Külliyede, aynı eksen üzerinde bulunan ve aynı avluyu paylaşan cami, medrese ve türbe yapılarının organik bütünlüğü dışında, kuzeydoğuda küçük bir de hamam vardır.

Böyle bitişik fonksiyonel yapılardan meydana gelen bir külliye kuruluşunu, Karamanoğlu mimarîsinde de buluyoruz. Karaman'da Şeyh Alâeddin Karabaşı Velî Külliyesi (1465 yılı dolayları), cami, imaret ve türbeden meydana gelmiştir. Bu külliyede, iki sıra destek dizisi ile, mihrap duvarına dik üç sahınlı cami, aynı eksen üzerinde, üç eyvanlı, avlu kubbesi revaksız, medrese plan şemasında inşa edilen, imaret ve tekke fonksiyonlu yapı ile bitişik konumdadır. Bütünde iki yapı birimi, mihrap ekseni üzerinde birleşirken, imaretin güney kanadı, üç bölümlü bir son cemaat yeri olarak camiye katılmış, doğudaki ana giriş kapısı ile de, bir giriş revakı olarak kubbeli avluya açılmıştır. Sekizgen planlı açık türbe, caminin güneybatısına inşa edilmiştir.

Osmanlı mimarîsinde, İstanbul'da Fatih Külliyesi'nin (1463-1470), planlanmış inşa edildiği yıllarda, Karaman'daki bu külliye, Anadolu Selçuklu mimarîsinde uygulamasını gördüğümüz, farklı fonksiyonel yapı birimlerinin, bitişik olarak konumlandığı son örnektir. Ancak, külliye yapılarının aynı eksen üzerinde planlanması yönünden, Fatih

Dönemi’nin İstanbul dışındaki, aynı eksen üzerinde inşa edilen cami, medrese ve ortak şadırvanlı avlulu İnegöl İshak Paşa Külliyesi’nden (1468-1482 Hicrî 873-887) önce yapılmıştır.

Anadolu Türk mimarîsinde, daha Selçuklular’a bağlı Eşrefoğlu Süleyman Bey’in Beyşehir’deki külliyesinde, gelişmiş bir külliye planlaması ile karşılaştığımız, fonksiyonel yapılar topluluğu şeklinde konumlanmış külliye kuruluşu, Beylikler Dönemi mimarîsinde de uygulanmış ve Osmanlı Beyliği’nin Bursa’daki külliye kuruluşları paralelinde örnekler meydana getirilmiştir.

İşte Osmanlıların Menteşe valisi Firuz Bey’in Milâs’ta yaptırdığı, ters T plan şemasındaki camii (1391 Hicrî 793), batı tarafındaki, tek sıra onbeş mekândan ibaret medrese yapısı ile birarada, külliye olarak inşa edilmiştir.

Ayrı fonksiyonel yapıların birarada konumlanması ile meydana gelen önemli bir külliye de, Candaroğlu İsmail Bey’in Kastamonu’da 1454 (Hicrî 858) yılında yaptırdığı külliyedir. Günümüzde külliye yapıları, şehir merkezinde bağımsız yapılar olarak algılanmaktadır. Ters T plan şemasında, beş bölümlü son cemaat yeri ile cami, karşısında kare planlı türbe ve imaret, avludan dışarı taşan kubbeli dershane mekânı ile, erken dönem Osmanlı medrese plan şemasında yorumlanmış olan medrese (1475), kuzeybatıda dikdörtgen planlı Kendir Hanı ve bugün sokak içindeki hamam, külliyenin sınırlarını açıklayan yapı birimleri olmuştur. Caminin güney tarafına, dört ayak üzerine, dokuz kubbeli bir de bedesten inşa edilmiş, külliye bu şekilde ticarî bir önem kazanmıştır.26

Beylikler Dönemi mimarîsinde, ayrı fonksiyonel yapıların birarada konumlanması ile inşa edilen en geç külliye örneği, Adana Ulu Cami Külliyesi (1513-1541 Hicrî 919-948)’dir. Ramazanoğullarının önemli bir mimarî kuruluşu olan bu külliye, mihrap önü kubbesinin yer aldığı ve iki yönde kubbeli revaklarla çevrili dikdörtgen avlunun güneydoğu köşesinde,

cami ile organik bütünlük içinde planlanmış, giriş revaklı türbesi ile, bağımsız bir yapı olarak algılanmaktadır. Ancak caminin doğusunda, caminin mihrap eksenine dik olan eksen üzerinde inşa edilen mederese ile, bütün bir külliye olarak ortaya çıkmaktadır.

Anadolu’daki Türk devletlerinin kronolojik sıralamasında, Artuklu mimarîsi ile ortaya çıkan, birden fazla fonksiyonel yapının külliye anlayışı ile yorumlanması, esas gelişme olarak, Anadolu Selçuklu mimarîsi ile uygulamada çeşitlilik gösteren önemli örneklerle başlamış, Beylikler Dönemi’nde ise çok azı bağımsız yapılardan kurulu külliyeler inşa edilmiştir. Beylikler Dönemi’nde, kendi küçük varlıklarını, mimarî anlayışlarını ifade edecek, kalıcı yeniliklerle ortaya koyan külliye kuruluşları, Erken Osmanlı mimarîsinin paralelinde meydana getirilmiş, bunlar Yavuz Sultan Selim Dönemi’ne kadar uzanan kuruluşlar olmuşlardır

C. Osmanlı Dönemi Külliyeleri

Türk mimarîsi, yüzyıllar boyunca, belirli fonksiyonel yapıların örneklerine sahne olmuştur. Külliyeler, bu yapıları bütünlüğünde bulunduran, toplumun dinî, kültürel, sosyal ve ticarî yapısıyla ilgili önemli kuruluşlardır.

En basit anlamı ile, külliye “çeşitli fonksiyonel yapı birimlerinin birarada plânlanıp, inşa edildiği sosyal kuruluş” olarak tanımlanabilir.

Anadolu’da, Türk devletlerinin sosyal devlet anlayışı içinde, önemli özellikleri ortaya koyan külliyelerin, Osmanlı döneminde, başlangıcından sonuna kadar tutarlı bir gelişme göstererek devamlılığı görülür.

Külliyeyi meydana getiren yapılar, başta cami, türbe, medrese, tıp medresesi, darüşşifa, imaret (aşevi), tabhane (misafirhane), kervansaray-han, arasta-çarşı, bedesten, hamam, sıbyan mektebi, kütüphane, sebil, çeşme, muvakkıthane, köprü ve bazı ek yapılardır. Bu yapıların tamamının bir külliye oluşturduğu, söylenemez. Bu yapılardan bir kaçının birarada

plânlanıp, inşa edilmesi, kuruluşun “külliye” adı ile tanınmasına yeterli olmuştur. İnşa edildikleri yıllarda, farklı bir kelime ile adlandırıldığını, kitabe ve vakfiyeleri açıklamaktadır. İnşa edildiklerinde “imaret” kelimesinin anlam ve sosyal içeriği ile ifade edildiği görülür. İstanbul’daki “Fatih İmareti”, Edirne’de “II. Bayezid İmareti” ve diğer örnekler gibi.

İmaret adı ile sistemli yapı toplulukları olarak inşa edilen külliyelerin, inşa edildikleri yerin çevresinde yaşayanlarla sosyal ilişkisi devamlılık gösterir.

Erken dönemde, Bursa ve Edirne başkentlerinde, şehrin Türkleşmesini, yeni yerleşim alanlarının kurulmasını ve şehrin büyümesini sağlar. İstanbul’daki örnekler ile de, şehrin üç yakasının görünüşünü değerlendiren ve büyük bir dünya devletini simgeleyen kuruluşlar olmuşlardır. Külliyeler ticarî hayatın sürekliliğini, güvenliğini sağlayan menzil kuruluşları olarak da, bulundukları yerlerin gelişmesine, şehirleşmesine imkân hazırlamışlardır.

15-17. yüzyıllar arasında Atîk Sinan, Mimar Hayreddin, Mimar Koca Sinan, Davut Ağa ve Mehmed Ağa külliye kuruluşlarının önemli örneklerini yaratmışlar, en uygun tasarım tercihleriyle eserlerini inşa etmişlerdir.

Özellikle 16. yüzyılda, İstanbul’da, Edirne’de ve Şam’a, Bosna’ya kadar uzanan menzillerde meydana getirilen bu kuruluşların, tek tek yapılar olarak değil, bir bütün olarak plânlandığı görülür. Bu özellikle, külliye kuruluşları, önemli yenilikler ortaya koyan bir gelişme göstermişlerdir.

Adı bilinen yapı tasarım ustalarının mimar olarak değerlendirilmiş olması, onların mühendislik yanı ile topografyayı değerlendiren yorumları üzerinde durulmaması ise kaynak ve yayınlardan sınırlı bir yararlanma sağlamıştır.

Günümüze ulaşan Osmanlı dönemi külliyeleri tasarım ustalarının mühendislik ilgisini açıklayan örneklerdir.

Yüzyıllar boyunca Osmanlı Devleti’nin gelişen siyasî ve ekonomik gücü ile paralellik gösteren yapı toplulukları inşa etmişler, ancak çağın külliye anlayışında meydana gelen farklılaşmayı da eserlerinde vurgulamışlardır. İnşa edildikleri dönemler dikkate alınarak günümüze ulaşan külliye yapıları değerlendirildiklerinde, Erken Osmanlı Külliye Mimarîsi’nin örneklerinin belirli bazı özellikler ortaya koyduğu görülmektedir.

Şehirlerin başkent oluşları, yapılaşmaları üzerinde etkili olmuştur. İznik, Bursa’dan önce alınmış, ancak en erken tarihli eserler Bursa’da inşa edilmiştir, şeklinde yayınlarda ifade edilen durum son araştırmalarla değişmiştir. Bilindiği gibi, külliye tanımına uyan bir yapılaşmayı İznik’te de görmekteyiz. İznik’te Orhan Bey’in inşa ettirdiği Orhan İmareti, tabhaneli cami ve hamamı ile sade bir külliye oluşturmaktadır. Gene iki bâninin fonksiyonel birer yapıyı birbirine yakın inşa ettirerek oluşturduğu külliye yapısı ise, I. Murad adına, İznik Yeşil Camii (1378-92) ve I. Murad’ın annesi adına inşa edilen Nilüfer Hatun İmareti (1388) meydana getirmiştir.

Bu yapılar ^ (Ters T) plân yorumunun sadece imâret fonksiyonu yüklenen bir yapıda uygulanmasının örneği olurken, Yeşil Camii ana mekânın kare prizmadan vazgeçilerek dikdörtgen prizma olarak uygulandığı ilk örnek olmuş, bu mekân değişimi üst örtü probleminin küresel yarım kubbe ile birlikte, başka unsurlarla çözülmesi problemini de, cami mimarîsi bütünlüğünde ele alındığı örneği oluşturmuştur.

Bursa’da ise Orhan Külliyesi (H. 740/M. 1339) ^ plân yorumunda cami, medrese, aşhane, emir hanı, hamam, zaviye ve mektepten oluşan külliyeden medrese, aşhane, zaviye ve mektep günümüze ulaşmamıştır.

Bursa Orhan Külliyesi, Anadolu Beylikleri paralelinde Anadolu Selçuklularına bağlı Eşrefoğulları'ndan sonra, Osmanlılar bağımsız bir beylik olarak ilk külliye bütünlüğünün sağlandığı bu külliyeyi inşa etmişler ve sonraki örneklerle de gelişmeyi sürdürmüşlerdir.

Bursa Orhan Külliyesi, külliyenin bütünü içinde ilk defa ticarî amaçlı bir yapının da yer alması ile ayrıca önemli olmaktadır. Emir Hanı, 14. yüzyılın ilk yarısında bir taraftan külliye kuruluşu içerisinde yer alması ile, diğer taraftan kervansaray plânlaması ile gösterdiği özelliklerle dikkati çeker.

Bursa'da ikinci külliye kuruluşu şehrin batı sınırlarını belirleyen Hüdavendigâr Külliyesi'dir (1366-1385)'dir. Tabhaneli caminin üst katında medrese, yanda imaret ve önündeki yamaç düzlüğünde türbe ve yol kenarında gusulhane (gir-çık hamamı) ve camiyi çeviren duvarla bütünleşmiş kemerli çeşmesiyle bir bütün oluşturur.

Bursa şehrinin doğudaki gelişmesinin sınırlarını belirleyen kuruluş ise Yıldırım Külliyesi'dir (Vakfiye tarihi 1400//H. 802)'dir. Bu külliyenin yapıları, üç kotta konumlanmıştır. Görüldüğü gibi Erken Osmanlı Dönemi'nde, Bursa'da şehrin batı ve doğu uçlarını belirleyen bu külliyeler gibi daha iki külliye inşa edilmiştir. Bunlar Orhan Külliyesi gibi yola bağlı kuruluşlardır. İlki Çelebi Mehmet'in başlatıp oğlu II. Murat'ın kendi adın inşa ettirdiği Muradiye Külliyesi (H. 828-829/1425-26) olmaktadır. Her iki külliyede günümüze bütünlüğü bozularak ulaşmıştır. Muradiye Külliyesi ise anıtsal türbe yapılarının meydana getirdiği haziresiyle ayrıca külliye kuruluşlarında bir geleneği başlatan örnek olmuştur.

Erken dönem Osmanlı mimarîsinin Edirne'deki örnekleri araştırıldığında ise; sadece II. Murat'ın dört ayrı yerde vakıf eserleri inşa ettirdiği anlaşılır. İlk külliye nitelikli kuruluş ise Yıldırım İmareti (Eski

İmaret) adıyla tanıdığımız Yıldırım Külliyesi’dir (H. 799/M. 1397)’dir. Bu ilk külliye iddiasız yapılar topluluğu olarak dikkati çeker, Bursa’daki örnekler gibi çevre duvarı ile çevrelenmiştir.

Edirne’deki ikinci külliye kuruluşu ise şehrin kale kuruluşu dışında, kale önündeki düzlükte inşa edilmiş, günümüzde ise bütünlüğü anlaşılamayan bir durumda algılanabilen Eski Cami Külliyesi’dir (tamamlanması H. 816/M. 1414).

Camini kıble tarafında (Vakıflar Bölge Müdürlüğü binasının bulunduğu alan ile yol ve yeni yapılaşma altında kalan alanda) bir medrese, ve imaret yapısı bulunmaktayken, gene batısındaki park alanı altında Taş Han-İki Kapılı Han adıyla kayıtlarda bildirilen ve günümüze ulaşmayan han yapısı, külliyeyi meydana getiren fonksiyonel yapılar olmaktaydı. Günümüzde ise Ulu Cami plan geleneğindeki Eski Cami ile gelir vakfı olan çok kubbeli bedesteni (Edirne Bedesteni) ayrı ayrı isimlendirilmesi gibi, bütünlüğü düşünülemeyen yapılar olarak algılanmaktadır.

Edirne’de II. Murad’ın inşa ettirdiği külliye nitelikli üç kuruluştan ilki Dâr ül hadis Külliyesi (h. 835/m. 1435), ikincisi Muradiye Külliyesi (1434-36) ile Osmanlı mimarîsinde önemli bir gelişmeyi ortaya koyan Üç Şerefeli Cami Külliyesi’dir (H. 841-851/M. 1437-47). Caminin güneydoğusunda yer alan Saatli Medrese (Yeni Medrese) ve mektep ile vakıf olarak inşa edilen Alaca Hamam’ın (H. 844/M. 1439) günümüze sadece müzede kitâbesi ulaşmıştır.

Edirne’de II. Murat’ın külliye yapılarını inşa ettirdiği yıllarda, devlet adamları da külliyeler inşa ettirmişlerdir. Gazi Mihâl Külliyesi (H. 825/M. 1422) tabhaneli cami, imaret, çifte hamam ve Tunca üzerindeki köprüden ibaret yapılarıyla, Edirne girişinde, şehri batıya açan menzil külliyesi olmuştur.

Gazi Mihal Külliyesi’ne ulaşan yolun üzerinde inşa edilen Şah Melek Paşa Külliyesi (H. 832/M. 1429) ise İznik Yeşil Cami planının Edirne’deki uygulamasına örnek olmuştur. Edirne’de Beylerbeyi Külliyesi ise (h. 832/m. 1428-9) han yapıları ve sıra dükkânlarıyla bir ticaret külliyesi olarak düşünülebilir. Bu yapılar maalesef günümüze gelmemiş, vakfiye bilgisi olarak kalmıştır.

Erken Osmanlı Dönemi külliye örnekleri sadece Bursa ve Edirne’de değil, sınırlar genişledikçe doğu ve batı topraklarında da inşa edilmiştir.

Bursa’da Yeşil Külliyesi inşa edildiği yıllarda Gölpazarı’nda Mihal Bey Külliyesi (H. 821/M. 1418) sonra Ankara’da Karacabey Külliyesi (H. 831/M. 1427) Çorum, Osmancık’ta Koca Mehmet Paşa Külliyesi (H. 840/M. 1436-37) ile, Balkanlar’da Osmanlı Devleti sınırları genişledikçe, külliyeler inşa edilmiştir. Üsküp’teki İshak Bey Külliyesi (H. 842/M. 1438-9) gibi. Bu külliye de varlığı bilinen iki han yapısıyla ticarî hayatla ilgili bir yerde ve konumda inşa edilmiştir.

Erken Osmanlı Külliye mimarîsinin örneklerinin belli bazı özellikler ortaya koyduğu görülmektedir. Bu külliyelerde cami fonksiyonel yapılar topluluğun ana yapısını oluşturmuş, külliyeyi meydana getiren fonksiyonel yapılar, arazinin topografyasına bağlı olarak konumlanmışlardır. Gene erken dönem külliyelerinin muhteşem örnekleri hükümdarların yaptırdığı külliyeler olarak, yeni yerleşmelerin doğuşunu sağlayan çekirdeği oluşturmuşlardır.

Bursa ve Edirne’de inşa edilen Erken Osmanlı külliyelerinin, Fetih’ten sonra İstanbul’da farklı konumlanmalarla devam ettiği gözlenmektedir. Feth’i müteakip İstanbul, Edirne ve Amasya, Tokat’ta inşa edilen sultanî külliyelerin fonksiyonel yapı yerleşimlerinin eksenel bir uygulamaya sahip olduğu görülür. Ancak devlet görevlileri tarafından inşa ettirilen külliyelerde ise, Bursa ve Edirne’de gördüğümüz külliye planlamasının

devamlılığı açıktır. 15. yüzyılın bu külliyeleri, ticaret merkezi durumunda olan kapalı çarşı yöresinde Mahmut Paşa Külliyesi (1462) ile Bayram Paşa Deresi'nin döküldüğü alana yakın bir yol ağzında inşa edilmiş olan Murat Paşa Külliyesi (1471), Fatih döneminde Vefa'da inşa ettirilen Şeyh Muslihiddin Ebul Vefa Külliyesi (H. 881/M. 1476), şehrin sur içi dokusunda yer alan örnekler, olmaktadırlar. Fatih döneminin en erken tarihli külliyesi ise Eyüp Sultan Külliyesi (H. 863/M. 1459) şehrin sur dışı dokusunda, kutsanmış bir yerleşim yeri olarak gelişmesini sürdürmesine neden olmuştur.

Ancak Mimar Sinan Dönemi'ne kadar, erken dönem külliyelerinin özelliklerini taşıyan külliyelerin inşa edildiği 35-40 yıllık bir sürede, bulduğumuz örnekler arasında Sultan Ahmet'teki Firuz Ağa Külliyesi (h. 896/m. 1491) ile Çemberlitaş'taki Atîk Ali Paşa Külliyesi (H. 902/M. 1496-7) İstanbul'un Antik Dönem'den beri değişmeyen ana yolunun (Divan Yolu) iki tarafında yer almıştır. İstanbul'un güneyindeki eski doku içinde ise bu iki külliyeden önce inşa edilmiş olan Davut Paşa Külliyesi (H. 890/M. 1485), Sultan II. Bayezid Dönemi'nin örnekleri olarak görülür. Bu külliyelerde başta cami olmak üzere medrese, türbe, imaret vs. gibi fonksiyonel yapılar bünyeleri ile ilgili statik problemlerin çözülmesiyle de önemli olmuşlardı.

İstanbul'un alınmasından sonra Fatih'in kendi adına inşa ettirdiği külliye yapısı ise farklı olarak, fonksiyonel yapılarının çeşitliliği ve konumlanmaları kadar bünyesinde 16 medrese (Sahn-ı Semân medreseleri) bulundurmakla da, Bursa Yıldırım Külliyesi'nden sonra eğitimin düzenlendiğini de belirleyen külliye kuruluşu olmaktaydı. Bu durumunu Kanunî Sultan Süleyman'ın Süleymaniye Külliyesi'ndeki düzenlemesine kadar da korumuştu.

Fatih Külliyesi (1462-1470) At Meydanı'ndan başlayıp, Edirne Kapısı'na uzanan yolun kuzey kenarında Mimar Sinaneddin Yusuf'un (Atik Sinan) hazırladığı plana göre inşa edilmiştir. Külliye kuruluşu itibariyle eksenel bir düzenlemeye sahiptir. Orta eksen üzerinde cami ve haziresi, yanlarda paralel bir çift eksen üzerinde dörderden sekizer medrese ve bunları doğu ve batıda bütünleştiren külliye duvarları ile, bu duvarlarda yer alan külliye kapıları, Çorba Kapısı, Türbe Kapısı, Boyacı Kapısı, Börekçi Kapısı gibi.

Fatih Külliyesi paralel beş eksen üzerinde topladığı cami ve eğitim yapılarının dışında sosyal -sağlık hizmetlerinin verildiği darüşşifa, tabhane, imaret ve kervansaray- develik yapıları ise külliyenin kıble tarafında, ara iki eksen üzerinde konumlanmıştır. Ancak imaret altındaki kervansaray tahtanî olarak inşa edilmiştir. Medreselerden kuzeydekiler Karadeniz, güneydekiler Akdeniz Medreseleri adıyla tanınmakta, Macar Kardeşler Caddesi açıldığı sırada Akdeniz tetimmeleri istimlâk edilmiş, bulunmaktadır.

İstanbul ve dışında üç şehirde aynı banî tarafından dört külliye inşa edilmiştir. Bu külliyelerin müşterek özelliği coğrafî topografyaya uyumları, şehirlerin eksenini belirleyen nehirlerin oluşturduğu ana eksene dik olarak fonksiyonel yapıların, paralel eksenli yerleşimleridir.

Sultan II. Bayezid'in annesi için Tokat'ta inşa ettirdiği Hatuniye Külliyesi (1485), Amasya'daki II. Bayezid Külliyesi (1486), Edirne'deki II. Bayezid Külliyesi (1484-1488) ile İstanbul'daki II. Bayezid Külliyesi' dir (1501-1506). İstanbul'da diğer üç şehirde görülen nehirlerin yerini, ise Divan Yolu Caddesi almıştır. İstanbul'da 16. yüzyılın ilk çeyreğinde aynı derecede önemli diğer bir külliye ise Kanunî Sultan Süleyman tarafından tamamlatılan ve Haliç'e hâkim bir tepenin düzlüğünde konumlanan Yavuz Sultan Selim Külliyesi (1522), II. Bayezid Dönemi külliyelerinin özelliklerini yansıtır.

Mimar Sinan öncesi, İstanbul şehir dokusunda yer alan bu yapı toplulukları, Mimar Sinan döneminde ve daha sonraları da önemini koruyan külliyeler olmuştur

16. yüzyılın büyük bir zaman diliminde, Mimar Sinan'ın %70-80'ini İstanbul ve yakın çevresinde gerçekleştirdiği eserlerine tek tek bakıldığında, çok çeşitli fonksiyonel yapılar inşa ettiğini ve bunların büyük ölçüde tamirlerle de olsa zamanımıza ulaştığını görmekteyiz.

Mimar Sinan ve ekolünün ortaya koyduğu eserleri, genel anlamda ve Osmanlı Türk Mimarîsi içinde, önemli olan özellikleriyle, şehir dokusu içindeki konumları ve sosyo-ekonomik etkileriyle ele alacak olursak, üç grupta toplamak mümkün olmaktadır.

- Şehir Külliyeleri
- Menzil Külliyeleri
- Münferit yapılar (Bunlar: camiler, mescitler, ticaretle ilgili yapılar; kervansaraylar-hanlar, çarşı ve arastalar, su ve yol ile ilgili yapılar; çeşmeler, su yolları, su kemerleri, köprüler vs.)

Mimar Sinan'ın planlayıp inşa ettiği önemli şehir külliyelerini iki büyük şehirde buluyoruz; İstanbul ve Edirne. Ayrıca hayatının son günlerinde Manisa'da da Sultan III. Murad için bir külliye planladığını, ancak inşaatın halefleri tarafından tamamlandığını da öğreniyoruz.

Mimar Sinan'ın İstanbul'da planlayıp inşa ettirdiği Haseki Külliyesi'nden (1539) başlayarak, Üsküdar'daki Atik Valide Külliyesi'ne (1582-83) kadar ortaya konulan eserleri içinde, kendisinin de önemli saydığı üç külliyenin inşaatı süresince meydana getirdiği diğer külliyelerin şehir dokusunda nerelerde ve nasıl yer aldıklarına, şehrin önemli yolları ile ticaret merkezleri ve limanlar arasındaki ilişkilerine bakmaya çalışırsak; Mimar Sinan'ın İstanbul'da inşa ettirdiği ilk külliye olan Haseki Külliyesi (tek kubbeli camiye 1612'de ikinci kubbeli mekân ilave edilmiş) şehrin eski

dokusu içinde yer almakta, bir yolun iki tarafına ve parseline sadık kalarak, yapıların planlanmış olmasıyla da önemli olmaktadır.

Kanuni Sultan Süleyman, oğlu Şehzade Mehmed’in Manisa’da ölümü üzerine, Mimar Sinan’a oğlunun hatırasına bir külliye yapmasını ister. Bunun üzerine Sinan cami, medrese, tabhane (misafirhane), kervansaray, imaret, mektep, muvakkithane, çeşme ve türbe gibi fonksiyonel yapı birimleri ile Şehzade Külliyesi’ni (1544-48) yaratır. Bu külliyede Sinan, merkezî bir büyük kubbe etrafında dört yarım kubbeyi kullanarak, cami planında yenilikleri ortaya koyarken, fonksiyonel yapılardan tabhane ve kervansarayı bitişik olarak ve imareti de yol aşırı planlamıştır. 16. yüzyılın başında, bu düzenlemeye yakın bir külliye planlamasının İstanbul’da Sultan II. Bayezid Külliyesi’nde görüyoruz.

İstanbul’da Şehzade Külliyesi’nin inşası ile Vefa ve çevresinin önemi artmış, külliyenin arkasında inşa ettiği saraylar ve kervansaraylarla (Pertev Paşa ve Ali Paşa Sarayları) bu mahallin önemi daha da vurgulanmıştır.

Sinan’ın daha sonra İstanbul’da inşa ettiği Süleymaniye Külliyesi’nde (1557) camiye uzun ekseni boyunca merkezî kubbeye iki yarım kubbe ilavesi ve yanlarda, orta ve köşelerdeki büyük, aradakiler daha küçük olmak üzere kubbe ile yorumlayarak, buna paralel iki eksen üzerinde ise sıbyan mektebi, iki medrese, tıp medresesi ve ecza deposunu (dâr ül-âkâkir), deniz tarafında ise cami dış duvarı altına dükkânlar, bu dükkânlar karşısında bir sıra dükkân, gerisinde de gene iki medrese inşa ederek, hamamı ve kıble yönünde dâr ül-hadis medresesinin, Kanunî ve Hürrem Sultan türbelerini planlamıştır.

Mimar Sinan bu külliyede sosyal içerikli tabhane, imaret ve darüşşifa yapılarını ise cami uzun eksenine dik bir eksen üzerinde konumlamıştır. İmareti tabhanenin yanına almış, altına ise kervansarayı L şeklinde, topografik şartlardan istifade ederek yerleştirmiştir. Bu külliyede Sinan,

batıdaki medreseler sırasında yer alan tıp medresesi, dâr ül âkâkir ve paralel iki eksen üzerine çift avlulu olarak konumladığı darüşşifa ile, eğitim yapıları ekseni üzerinde bir tıp kompleksi de oluşturmuştur.

Kayıtlarda çarşı olarak zikredilen ve külliyede ticarî hayatı devam ettirecek olan dükkânlar ise medreseler önünde bir sıra dükkânlar, Tiryakiler Çarşısı olarak yer almış, gene bir arasta da deniz tarafında topografik şartlara uygun bir şekilde yukarıda belirtildiği gibi planlanmıştır.

Şehzade Külliyesi'nin inşaasıyla önemi artan Vefa ve Sarayı Atîk arasında kalan yerler, Süleymaniye Külliyesi'nin inşaasının tamamlanmasıyla daha da önemsenmiş, külliyenin doğu medreseleri önündeki yerlerde de Kanunî Dönemi'nin kubbe vezirlerinden Siyavuş Paşa'nın sarayı inşa edilmiştir.

Mimar Sinan'ın Şehzade ve Süleymaniye külliyelerinden sonra şehrin Haliç-Eminönü yönündeki ticarî merkezle bağlantısını sağlayan ve gelişmesini etkileyen külliye, Rüstem Paşa adına inşa ettiği fevkâni cami ile yakınındaki büyük ve küçük Rüstem Paşa hanlarının oluşturduğu yapılar topluluğu olmuştur. Rüstem Paşa Külliyesi'nde (vakfiyesi 1561) daha önce Şehzade ve Süleymaniye külliyelerinde gördüğümüz gibi yapılar arasında organik bir bağ yoktur. Ancak Sinan, topografik şartları burada da çok iyi değerlendirmiş, toprağın önemli ve pahalı olduğu bu ticarî alanda, birbirine çok yakın iki han ile altında dükkânların yer aldığı sekiz destekli camiyi planlayıp inşa etmiş ve bu külliyeyi tamamlayan medreseyi de Yeşildirek'te (bugün Cağaloğlu) inşa etmiştir.

Rüstem Paşa, iskele ve gümrüklerin bulunduğu bu ticaret merkezinde, külliyesini inşa ettirerek âdeta ticarî hayata yatkınlığını, Mimar Sinan'ın eserleriyle ifadelendirmiştir.

Diğer taraftan Mimar Sinan, 1550'lerde başladığı Süleymaniye Külliyesi'ndeki inşaatın ilerlemeye başladığı yıllarda Hadım İbrahim Paşa

adına Silivrikapı’da bir külliye planlayarak, 1551’de hemen sur kapısına bağlanan yolun iki tarafında, inşa etmişti. 1554’de de Topkapı’da kale içindeki düzlükte Kara Ahmet Paşa’nın cami, medrese ve türbeden meydana gelen külliyesini inşa etmiştir.

Mimar Sinan Süleymaniye Külliyesi’nin tamamlanmasından sonra bu defa da Edirnekapı’da oldukça yüksek ve her yerde farklı kotları olan, surların önünde, Mihrimah Sultan adına, Kanuni Sultan Süleyman’ın emriyle 1558’de tamamlanan külliyeyi plânlayıp inşa etmiştir. Bu külliyede cami avlusunu çeviren revaklar ve gerisindeki mekânlar ile bu mekânlarla aynı duvarı paylaşan dükkânlar (bugün yok) bir arada, bir bütünlük içinde plânlanıp inşa edilmişlerdir.

Görüldüğü gibi Mimar Sinan, bir taraftan şehrin eski dokusu içinde Haseki Külliyesi ile başladığı imar hareketini sürdürürken, Atmeydanı-Edirnekapısı yolu üzerinde ve bu yolun kuzeyinde inşa ettiği Şehzade Külliyesi, Haliç kıyısındaki ticaret merkezine ulaşmak için attığı ilk adım olmuş ve sonra Sarayı Atîk’in bir kısım arsası üzerine inşa ettiği Süleymaniye Külliyesi ile bu bağı geliştirmiş ve Rüstem Paşa Külliyesi ile de liman ticaretine ulaşmış, diğer taraftan ise şehrin önemli yolları üzerinde, önce Silivrikapı’da Hadım İbrahim Paşa Külliyesi’ni, Topkapı’da Kara Ahmet Paşa Külliyesi’ni inşa ederek, Edirnekapı’da Mihrimah Sultan Külliyesi ile hemen şehrin girişlerinde, şehrin Osmanlı-Türk karakterini vurgulayan eserler meydana getirmiştir.

Mimar Sinan şehrin Marmara’ya hâkim bir yeri olan Kadırga’da, topografyası oldukça sarp bir yerde Sokullu Mehmet Paşa adına bir Külliye (1571-72) planlamış ve inşa etmiştir. Bu yapılar topluluğunda da Edirnekapı Mihrimah Sultan Külliyesi’nde gördüğümüz yapılar arası organik bağ aynı güçte hissedilmektedir. Mimar Sinan Sokullu için inşa

ettiği külliye ile Kadırga Limanı'na ulaşan bir alanda, Marmara'dan bakıldığında şehrin görünüşünü belirleyen bir anıt külliye oluşturmuştur.

Risalet ül-Ebniye'den Mimar Sinan'ın Kadırga Limanı ile Topkapı Sarayı arasında kalan yerlerde de saraylar inşa ettiğini öğreniyoruz. Atmeydanı'nda bir saray yaptığı gibi, ayrıca Makbul İbrahim Paşa'nın sarayını yenilemiş (öl. 1536), Sinan Paşa için de bir saray yapmıştır. Kadırga Limanı'nda da 1561'de ölen Rüstem Paşa için bir saray inşa etmiş, böylece Marmara'ya hâkim yerlerde bir saraylar zinciri oluşturmuştur.

16. yüzyılda İstanbul şehrinin sur dışı dokusunda farklı önemi olan yer ise, Eyüp semtidir. Eyüp semti bilindiği gibi fetihten sonra önemi vurgulanan ve ilk Eyüp Sultan Külliyesi'nin inşa edildiği bir yerdi. İşte bir yüzyıl sonra, Mimar Sinan bu dokuya gene topografik şartları en güç bir yerde, planlayıp inşa ettiği Zal Mahmut Paşa Külliyesi (1566-68) ile katılmıştır.

Haliç surlarının İstanbul kara surları ile buluştuğu yerde, sur kulesini de kattığı bir külliye daha inşa etmiştir ki, Eğrikapı İvaz Efendi Külliyesi (1585) olup, sadece cami yapısıyla tanınmaktadır. Oysa bir hamam ve meydan ortasında su maksemi de günümüze ulaşmış külliye yapısıdır. Burada Sinan sur kulesinin ikinci katı ile topografyanın bütünleştiği alana camii yerleştirmiştir. Böylece Külliye Haliç'e hâkim bir konum kazanırken şehrin siluetinde de yer almıştır.

Mimar Sinan bir taraftan İstanbul'u külliyeleri ile mamur hale getirirken, bir taraftan da Galata ve Üsküdar'da külliyeler ve saraylar inşa ederek, 16. yüzyılın imar hareketini sürdürmekteydi.

Sinan'ın Galata'da Rüstem Paşa için bir han inşa ettiğini (1554-60) ve bir saray yapısı meydana getirdiğini biliyoruz. Boğaz'a açılan kıyılarda ise önemli bir liman olan Beşiktaş'ta 1555'de tamamlanan Kaptanı Derya Sinan Paşa için bir külliye inşa etmiştir. Sinan Paşa Külliyesi'nde de cami

ile medrese organik bir bütün oluşturmuştur. Bu kıyıda Fındıklı’da Molla Çelebi adıyla tanıdığımız Kazasker Mehmet Efendi için 1560 yıllarına tarihlenebilen, altı destekli plan şemasında bir cami ile 1561 tarihli hamamdan meydana gelen bir külliye inşa etmiştir (Hamam yol yapımında ortadan kalkmıştır).

Mimar Sinan Fındıklı’dan sonra Kasımpaşa’da Kaptanı Derya Piyale Paşa adına, bir vadide büyük bir külliye (1573) inşa etmiş, camiyi üç taraftan çeviren revaklarla, cephenin ortasında yükselen minare ile ve 24 sütunlu revakla sarılmış sekizgen türbe yapısında, bâninin arzusunu belirleyen özellikleri yansıtmıştır.

Mimar Sinan, Haliç kıyısında Azapkapı’da da Sokullu Mehmet Paşa Külliyesi’ni (1577) Kadırga’dan sonra ikinci bir külliye olarak, inşa etmiştir. Haliç’in Boğaz’a doğru devam eden kıyısında ise devrinde önemli bir askerî liman olan, Tophane’de Kaptanı Derya Kılıç Ali Paşa Külliyesi (1580) ni planlayıp inşa etmiştir.

Böylece Mimar Sinan Haliç ve takip eden kıyılarda günümüze ulaşan yapı topluluklarıyla, bu kıyılardan İstanbul’un görünüşü gibi, İstanbul’dan da bu kıyıların görünüşünü ifadelendiren, külliyeler meydana getirmiştir.

Fakat İstanbul ve Haliç’in Boğaz’a uzanan kıyılarından başka, çağı için Üsküdar’da önemlidir. İstanbul’un sur içi dokusunda, Sinan Şehzade Külliyesi’ni inşa ederken, Üsküdar’da da Mihrimah Sultan Külliyesi’ni (1547) inşaat alanına bağlı olarak, farklı bir uygulama ile meydana getirmiştir.

Gene kaynaklardan Mimar Sinan’ın Üsküdar’da Rüstem Paşa, Sokullu Mehmet Paşa için birer ve Siyavuş için de iki saray inşa ettiğini öğreniyoruz. Ancak Mimar Sinan’ın meslek hayatının sonlarına doğru Üsküdar’da bir küçük bir de büyük olmak üzere iki külliye daha inşa ettiğini görüyoruz. Bunlardan ilki hemen kıyıdaki düzlükte Şemsî Paşa

Külliyesi’dir. (1580) diğeri ise yukarıda, kademeli terasların düzlüğünden istifade ederek planlayıp, inşa ettiği Atîk Valide Külliyesi’dir (1582-83). Bu külliyede cami ekseni üzerinde yer alan medrese sokağa uydurularak, Kadırga Sokullu Medresesi’nde gördüğümüz gibi fevkâni olarak inşa edilmiştir. Sosyal fonksiyonlu yapılar topluluğu organik bir bütün oluşturacak şekilde planlanmıştır.

Diğer taraftan İstanbul’da Piyale Paşa Külliyesi’nin inşa edildiği yıllarda Edirne’de Selimiye Külliyesi’nin (1569-1575) inşası sürmekte, külliyenin ana yapısı camide sekiz dayanaklı merkezî kubbenin statik meselelerini başarıyla çözen, mekân bütünlüğü, ışıklandırmayı, dış görünüşün piramidal silüetini en yüksek değerlerle sağlayan Mimar Sinan, İstanbul’daki külliyelerinden farklı olarak, burada kıble yönünde simetrik bir çift medreseye yer vermiştir. Daha sonra III. Murat düşük kottaki dükkân sırasını T planlı çarşıyla tamamlamış, tonoz örtü ortasında dua kubbesine yer vermiştir. Çarşının güney boşluğunda bitişik olarak bir mektep fevkânî olarak inşa edilmiştir. Selimiye Çarşısı (arastası) önünde ise bir orta açıklığın iki tarafında avlusu revaklı kare plan kuruluşlu bir kervansaray da inşa edilmiştir. Ancak temelleri için kazı gerekmektedir.

Anadolu yakasında ise, Atîk Valide Külliyesi geniş kapsamlı sosyal yapıları ile, zamanı için, Anadolu’ya çıkan kervanlara, hareket eden ordulara önemli bir menzil kuruluşu olmuştur.

Gene 16. yüzyıl sonunda Mimar Sinan’ın planladığı, Mahmud Ağa’nın inşaatını sürdürdüğü, sonra Mehmed Ağa’nın tamamladığı, Manisa’daki Muradiye Külliyesi’nde (h. 994/m. 1585) fonksiyonel yapılar yola bağlı olarak ve birbirine paralel eksenler üzerine inşa edilmiştir.

Mimar Sinan İstanbul’daki külliyelerini de şehrin belli tepeleri üzerine inşa etmiştir. Selimiye Külliyesi farklı olarak, kubbe düzenlemesi ve dört minaresi ile Edirne şehrini taçlandıran bir eser olmuştur.

Mimar Sinan ve ekolü İstanbul ve Edirne'de önemli külliyeleri inşa ettikleri yıllarda, İstanbul'dan Balkanlar'a ve güneyde sınırlarımız dışında kalan, şehir ve menzillerde de külliyeler inşa etmişlerdi. Bu külliyelerin inşa edilişlerinin nedenini anlayabilmek için, Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli olan derbend teşkilatına bakmak gerekir.

Yollar üzerinde derbendlerin, geçitlerin, belenlerin bulunduğu yerlerde, menzillerde, yayaların, postanın, ordunun, tüccarların ve dolayısıyla kervanların geçtiği önemli mevkilerde gerektiğinde külliyeler inşa edilmiştir. Menzil külliyeleri daha 15. yüzyıldan başlayarak Anadolu ve Rumeli'de önemli yollar üzerinde inşa edilmeye başlamıştır. Ancak 16. yüzyılda Mimar Sinan'ın yorumladığı menzil külliyeleri, bu yüzyılın başından inşa edilmiş olanlarla beraber, bir zincirin halkalarını meydana getirmektedirler.

16. yüzyılda Mimar Sinan'ın menzillerde planladığı külliyelerden günümüze ulaşabilenlere bakacak olursak; Karapınar'da Sultan II. Selim Külliyesi (1569-70), Payas'ta Sultan II. Selim Külliyesi (1574), Ilgın'da Lala Mustafa Paşa Külliyesi (1583-84) ve Trakya'da Lüleburgaz Sokullu Külliyesi (1569) ile Havsa'da Kasım Paşa Külliyesi (1569-70) gibi, önemli menzil külliyelerinin, genel hatlarıyla hemen aynı plan şemasında konumlandığı ve külliyenin eksenini oluşturan, arasta yapısının da menzil yolu ile çakışık olarak planlandığı, anlaşılmaktadır.

Bu menzil külliyelerinde ticaretle ilgili yapı birimlerinin birinci derecede önemli olduğu da adeta vurgulanmıştır. Menzil yolu, külliyenin ekseni olan arastanın içinden kervansaraya ulaşmış, yolcular burada konaklamış, belli ticarî kurallara göre mal ve para değişimi yapılmış ve kaynaklarda, özellikle Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde anlatıldığı gibi uğurlanmıştır.

İşte Mimar Sinan, menzillerde planlayıp inşa ettiği külliyelerinin yol ile organik bütünleşmesine verdiği önemi, şehirlerde özellikle İstanbul'un sur içi dokusunda meydana getirdiği külliyeleri konumlarken de, daima önemli bir özellik olarak, ortaya koymuştur. Mimar Sinan, gerek şehir gerekse menzil külliyelerini konumlarken, topografik şartları en iyi değerlendiren bir mimar olarak, eserleri ile yaşamaktadır.

16. yüzyılda Mimar Sinan ve ekolü, bir taraftan menzillerde inşa edilen külliyelerle, günümüz yerleşim birimleri olan ilçe ve şehirlerin çekirdeğini oluştururken; bu yüzyıl sur içi İstanbulu'na da iki önemli kara parçası üzerinde Haliç'in kuzeyinde Kasımpaşa-Galata-Beşiktaş kıyılarına ve Üsküdar yakasında kıyıya, kıyıdan içeriye uzanan yol üzerinde önemli külliyeler inşa ederek, İstanbul şehrini surların dışına taşımıştır. Diyebiliriz ki, Mimar Sinan ve ekolü bugünkü İstanbul şehrinin sınırlarını, hayatı boyunca meydana getirdiği eserleriyle daha 16. yüzyılda çizmiştir.

Mimar Sinan'ın 1588 yılında ölümü üzerine, adını duyurmaya başlayan Mimar Davud Ağa III. Mehmed'in annesi Safiye Valide Sultan adına Eminönü'nde Yeni Cami Külliyesi'nin (H. 1006/M. 1597) planlamış, duvarları bir metre yükseltilmiş ve ölmüştür. Yapıyla sırasıyla Dalgıç Ahmed Çavuş ve Mimar Davud Ağa ilgilenmiş ve yapı 1663 yılında tamamlanmıştır. Külliyede Hünkâr Köşkü yenilik olarak yer alırken, Mısır Çarşısı da 1660 yılında külliyeye katılmıştır.

Yeni Cami Külliyesi'nin yapımı durduğu sıralarda, Mimar Sedefkâr Mehmet Ağa Sultan Ahmet Külliyesi'ni (H. 1018-1026/M. 1609-1617) inşa etmiştir. Bu Külliyenin inşa defterlerine göre cami, hünkâr köşkü, medrese, mektep, darülkurra, türbe, sebiller, darüşşifa, imaret (darülziyafe, fırın, mutfak), dükkânlar, arasta, hamam, kira odaları, mahzenler ve evlerden meydana gelen zengin fonksiyonel yapı topluluğuna sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumuyla Sultan Ahmet Külliyesi ile Yeni Cami

Külliyesi 17. yüzyıl başında Sinan geleneğinde inşa edilmiş külliye örneklerini oluşturmaktadır. Ancak fonksiyonel yapı olarak bazı farklılaşmalar da başlamıştır.

Mimar Sinan’dan sonra inşa edilen, caminin önem taşıdığı bir kuruluş Cerrah Mehmet Paşa Külliyesi (H. 1002/M. 1593) olmuştur. 16. yüzyılın son yıllarında İstanbul’da inşa edilmiş olan böyle küçük külliyelerde, Sinan’ın sonradan halefleri olacak mimarların adları görülür. Çarşamba’daki Mehmed Ağa Külliyesi (H. 993/M. 1585), Fatih Mesih Paşa Külliyesi (H. 994/M. 1585/86), Eğrikapı’da İvaz Efendi Külliyesi (H. 994/M. 1586), Karagümrük’te Nişancı Mehmed Paşa Külliyesi (H. 992-997/M. 1584-1588) gibi.

16. yüzyılın sonlarında caminin önemli olduğu, az sayıda fonksiyonel yapıya sahip küçük külliyeler gibi, medrese yapısının önem taşıdığı, külliye kuruluşları da inşa edilmiştir. Bunlar Divanyolu’nda Anber Ağa Külliyesi (1580), Çarşıkapı’da Koca Sinan Paşa Külliyesi (H. 1002/M. 1593), Saraçhane başında Gazanfer Ağa Külliyesi (H. 1004/M. 1595-1596), Vezneciler’de Kuyucu Murat Paşa Külliyesi’dir (H. 1015/M. 1605-1606) dir.

17. yüzyılda İstanbul’un sıkışan mimarî dokusunda böyle küçük külliyelerin inşası devam etmiştir. Vefa’da Ekmekçioğlu Ahmed Paşa Külliyesi (1610), Haseki Külliyesi’nin yanında Bayram Paşa Külliyesi (H. 1043/M. 1634), Çemberlitaş’ta Köprülü Mehmet Paşa Külliyesi (H. 1070/M. 1659), yolun karşısındaki Vezir Hanı ticarî yapısıyla yer almıştır.

Divanyolu üzerinde Çarşıkapı’da Kara Mustafa Paşa Külliyesi (H. 1094/M. 1683), Saraçhane’de Amcazade Hüseyin Paşa Külliyesi (H. 1111/M. 1700) ile Fatih’te Feyzullah Efendi Külliyesi (H. 1112/M. 1700) inşa edilmişlerdir.

17. yüzyıl içinde Üsküdar’da küçük bir külliye örneği olarak Çinili Külliyesi (H. 1050/M. 1640) inşa edilmiş, Anadolu’da ise üç büyük külliye önemli menzillerde inşa edilmiştir. Bunlar Antalya, Elmalı’da Ömer Paşa Külliyesi (H. 1019/M. 1610-1611); Ulukışla’da Öküz Mehmet Paşa Külliyesi (H. 1028/M. 1619) kışla-kervansaray fonksiyonlu bir kuruluş olarak; Kayseri-Aksaray menzilinde İncesu’da Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Külliyesi’dir (H. 1081/M. 1670).

17. yüzyıl menzil kuruluşu olarak inşa edilen bu üç külliyeden Elmalı’daki Mimar Sinan külliyelerinin cami-medrese arasındaki organik bütünleşmesini vermekte, Ulukışla ve İncesu külliyeleri plan kuruluşlarıyla 16. yüzyılın menzil külliyelerinde görülen, arastanın eksen olduğu plân kuruluşu şemasını yaşatmaktadırlar.

18. ve 19. yüzyıllarda Batılılaşma döneminde inşa edilen külliye örneklerinde ise, her iki yapının, caminin ya da medresenin önem taşıdığı planlamayla külliyelerin inşa edildiği görülmektedir. Divanyolu’nda Çorlulu Ali Paşa Külliyesi (H. 1120/M. 1708) İstanbul’daki bir uygulama olurken, Aydın’da aynı yıllarda Nasuh Paşa Külliyesi (1708) inşa edilmiştir. 18. yüzyılda cami merkezli külliyeler geleneğini devam ettiren topluluklar ise, Üsküdar’da Yeni Valide Külliyesi (1708-1710), Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi (H. 1147/M. 1734), Anadolu’da Muşkara (Nevşehir) Damat İbrahim Paşa Külliyesi (H. 1139/M. 1726), Cağaloğlu’nda Hacı Beşir Ağa Külliyesi (H. 1158/M. 1745), Vezneciler’de Seyyid Hasan Paşa Külliyesi (1745) bünyesindeki misafir Hanı ile önemli olmaktadır.

18. yüzyılın ortalarında ise klasik külliye kuruluşunda, külliye yapıları yeni anlayışın da örnekleri olarak inşa edilmeye başlar ve Nuru Osmaniye Külliyesi (1748-1755), Lâleli Camii Külliyesi (1759-1763), Üsküdar’daki Ayazma Külliyesi (1760) önemli örnekleri oluştururlar.

18. yüzyılın son büyük külliyeleri ise Bahçekapı'daki I. Abdülhamid Külliyesi (1775-1789) IV. Vakıf Hanı ile önemli olurken, Beylerbeyi Külliyesi (1778) iki katlı hünkâr dairesiyle 19. yüzyıl örneklerine öncü olur.

18. yüzyılda Anadolu'daki külliye örnekleri ise Kırşehir, Gülşehir'de Silâhdar Seyyid Mehmed Paşa Külliyesi (1780) ile Doğubayezit'te II. İshak Paşa Külliyesi (1784) olmaktadır.

19. yüzyılda külliye yapımı devam etmiş önemli örnekler inşa edilmiştir. Üsküdar'da Selimiye Külliyesi (1805), Tophane'de Nusretiye Külliyesi (1826), Yenibahçe'de Bezm-i âlem Valide Sultan Külliyesi (1845), Fatih'te Hırka-i Şerif Külliyesi (1850), Dolmabahçe'de Bezm-i âlem Valide Sultan Külliyesi (1854) farklı amaçların ön plana çıktığı külliyeler olmuştur.

19. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen Aksaray'daki Pertevniyal Valide Sultan Külliyesi (1871) ise çağının karışık mimarî üslubunun sentezi olarak günümüze ulaşmıştır.

DİPNOTLAR

1 Bürhân-ı katı tercümesi, (1799); Şemseddin Sami, Kamûs-i Türkî, 2. cilt, İstanbul, 1317. "Külliye" kelimesine yer verilmemiştir. Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, 5. Basım, Ankara, 1982, s. 638 de "Külliyye, Külliyyet" 1. Umûmîlik, bütünlük. 2. Çokluk, bolluk. 3. Osmanlı İmparatorluğu zamânında Araplardaki bâzı medreselere, üniversite kelimesinin karşılığı olarak verilen bir ad. Meydan Larousse, 7. cilt, s. 721-722'de "Külliye" büyük camilerin etrafında yapılmış medrese, kütüphane, hamam, aşevi gibi kurumların hepsine birden verilen ad

(Medrese, üniversite anlamında kullanılışı daha yaygındır). Bu kaynaklarda yüzeysel açıklamalarla yetinilmiştir. Ayrıca, Osman Ergin, Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi, İstanbul 1939, s. 19 vd. H. Ziya Ülken, "Vakıf Sistemi ve Türk Şehirciliği", Vakıflar Dergisi, 9. Ankara 1971, s. 13-38. H. Ziya Ülken, "Bir Türk sitesinin kuruluşu", Yeni İnsan, 86, İstanbul 1970, s. 18-24. Doğan Kuban, "Türk Şehir Yapısı Üzerine", Mimarlık ve Sanat, 1, İstanbul 1961, s. 37-41. Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilâtı, İstanbul 1967.

2 Ferit Devellioğlu, a.g.e., s. 517'de "İmâr" Şenlendirme, bayındır hâle getirme. "İmâret" 1. Umran, bayındırlık. 2. Yoksullara yiyecek dağıtılmak üzere kurulmuş olan hayır evi.

3 Osman Ergin, a.g.e., s. 1 vd. Gönül Cantay, "Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Kitabelerinde Yapıların Adlandırılması", Sanat Tarihinde Terminoloji Semineri 21-23 Nisan 1988, (baskıda).

4 S. Yıldız Ötüken, "İstanbul Kiliselerinin Fetihten Sonra Yeni Görevleri, banileri ve Adları", Hacettepe Beşerî Bilimler Dergisi, 10/2, Ankara 1979, s. 71-72.

5 Gönül Güreşsever (Cantay), Anadolu'da Osmanlı Devri Kervansaraylarının Gelişmesi, İ. Ü. E. F. Türk ve İslâm Sanatı Kürsüsü Doktora tezi, İstanbul 1974, s. 8 vd.

6 G. A. Pugachenkova ve V. İ. Rempel ile A. Nilsen, V. Nusov, D. Schlumberger'nin araştırma ve kazı sonuçlarına dayanan yayınları; Doğulu ve Batılı araştırmacıların yayınlarına dayalı sentezler olarak Emel Esin'in yayınları; bütün bu yayınları dikkatli bir inceleme ile, tarih kaynakları ve belgelerle de kronolojik ilişkileri kurarak Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul, 1977, eserinde senteze ulaştıran Mustafa Cezar'ın yayını ile açıklık kazanan, Samanoğulları, Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu mimarî verilerini daha geniş olarak tanımaktayız. G. A.

Pugachenkova, Puti razvitia arkhitektury yuznogo Turkmenistana, Moskova 1958.; G. A. Pugachenkova-V. İ. Rempel, İstorya iskusstva Uzbekistana, Moskova, 1965 A. Nilsen, Monumental'naya arkhi tektura Bukharskogo oasiza XI. -XII. v., Taşkent 1956.; V. Nusov, Arkhitektura Kirgizi si drevneyhşih vremen do naşih dney, Frunze 1971. Emel Esin, "Türk-İslâm Mimarîsinin Türkistan'daki ilk Âbideleri", Türk Dünyası, 2, Ankara 1966, s. 1-10.

7 G. A. Pugachenkova-V. İ. Rempel, a.g.e., s. 189'dan M. Cezar, a.g.e., s. 218-219.

8 Osman, Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 66.

9 W. Ruben, "Budist Vakıflar Hakkında", Vakıflar Dergisi, II, Ankara 1942, s. 173-181.

10 G. A. Pugachenkova-V. İ. Rempel, a.g.e., s. 197'den M. Cezar, a.g.e., s. 159.

11 Osman Turan, a.g.e., s. 87.

12 Yakut, Mu'cem al-buldan, c. 3, s. 122'den M. Cezar, a.g.e., s. 289.

13 Erdoğan Merçil, "Tarihî Kaynaklara Göre Salgurlu Atabeyliği'nde İmar Faaliyetleri", Sanat Tarihi Yıllığı, VIII, İstanbul 1978, s. 129-138. (s. 136 not 52'de Şîrâznâme, s. 60 dan alınan bilgi).

14 Osman Turan, "Celâleddin Karatay vakıfları ve vakfiyeleri", Belleten, XII, 1948, s. 75. Gönül Cantay (Güreşsever), "The Fatih Complex: The first educational site in İstanbul", Economic and Touristic Bazaar İnternational, I/6, İstanbul 1983, s. 43.

15 Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 243-249.

16 Gönül Cantay, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları. Ankara 1992, s. 39-40.

17 İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi, Konya, 1964, s. 819-821. Şemseddin Ebu Said Altında ibn Abdullah'ın medreseyi, caminin güney duvarına yerleştirdiğini, yapının tuğla olduğunu açıklar, eserin Anadolu Selçuklularının en eski medresesi ve vakfiyesinin de, en eski vakfiye olduğunu belirtir.; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, c. 2, İstanbul 1972, s. 104-107. "İplikçi medresesi" olarak tanıttığı yapıyı 1196/97 (Hicrî 593) yılından önceye bağlar.

18 Halil Edhem (Eldem), Kayseriye Şehri, İstanbul 1334, s. 52.

19 Gönül Cantay, a.g.e., s. 61-69.

20 İbrahim Hakkı Konyalı, Akşehir, İstanbul 1945, s. 293-294.

21 İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi, s. 813.

22 Gönül Cantay, a.g.e., s. 47-52.

23 Gönül Cantay, "Tokat'ta Tıp Medresesi ve Şifahanesi", Bilim ve Teknik, 152, Ankara, 1980, s. 7-11.; Gönül Cantay, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara 1992, s. 60-66.

24 A. Süheyl Ünver, "Anadolu ve İstanbul'da imaretlerin Aşhane, Tabhane ve Misafirhanelerine veMüessislerinin Ruhî Kemâllerine Dair", İ. Ü. Tıp Fakültesi Mecmuası, 18, Ayrı Basım, İstanbul, 1941, s. 2398-2400.

25 A. Süheyl Ünver, a.g.m., s. 2396-2397.

26 Mustafa Cezar, Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul, 1985, s. 262.; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ankara, 1984, s. 176 vd.

KAYNAKLAR

Ayverdi, E. Hakkı: İstanbul Mimarî Çağının Menşeî Osmanlı Mimarisinin İlk Devri 630-805 (1230-1402). c. 1, İstanbul 1966.

Ayverdi, E. Hakkı: Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve Sultan Murad Devri 806-855 (1403-1451). c. 2, İstanbul 1972.

Ayverdi, E. Hakkı: Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri 855-886 (1451-1481). c. 3-4, İstanbul 1973-1974.

Yüksel, İ. Aydın: Osmanlı Mimarisinde II. Bayezid, Yavuz Selim Devri 886-926 (1481-1520). c. 5, İstanbul 1983.

(Güreşsever) Cantay, Gönül: "Bayburt Köylerinde Türk Mimari Eserleri", Sanat Tarihi Yıllığı III. 1969-70, s. 33-47.

(Güreşsever) Cantay, Gönül: "Haseki Darüşşifası", Sanat Tarihi Yıllığı V. 1973, s. 101-117.

(Güreşsever) Cantay, Gönül: Anadolu'da Osmanlı Devri Kervansaraylarının Gelişmesi. İstanbul 1975. (İ. Ü. E. F. Sanat Tarihi Bölümü Yayınlanmamış Doktora Tezi).

(Güreşsever) Cantay, Gönül: "Manisa and Mesir Festival", Economic and Touristic Bazaar International, Mart-Nisan İstanbul 1983, s. 46-47.

(Güreşsever) Cantay, Gönül: "The Fatih Complex The first Educational Sıte in İstanbul", Economic and Touristic Bazaar International, Ağustos 1983, İstanbul, s. 43-46.

(Güreşsever) Cantay, Gönül -B. N. Şehsuvaroğlu -A. (E.) Demirhan: Türk Tıp Tarihi. Bursa 1984.

Cantay, Gönül: "Mimar Sinan Külliyelerinde Kervansaray Planlaması", II. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, Bildiriler, 2 cilt, İstanbul 1986, s. 87-103.

Cantay, Gönül: "Sinan Külliyelerinde Darüşşifa Planlaması", Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı, İstanbul 1988, s. 45-58.

Cantay, Gönül: "16. Yüzyıl Külliyelerinin Şehirlerin Gelişmesine Etkisi", Sinan'ın Osmanlı Türk Şehircilik ve Belediyeciliğine Katkısı, Uluslararası Yuvarlak Masa Toplantısı, Bildiriler, İstanbul 1988, s. 1-12.

Cantay, Gönül: “Edirne Semiz Ali Paşa Çarşısı”, Erdem, V/13, Ankara 1990, s. 123-127.

Cantay, Gönül: “16. Yüzyıl Külliyelerinin Şehirlerin Tarihî Topografyasını Belirlemesi”, Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı, Konya 1993, s. 75-78.

Cantay, Gönül: “Türkiye İpek Yolu üzerindeki kuruluşlar I.”, III. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi’ne sunulan bildiri, (25-29 Eylül 1993, Ankara), Baskıda.

Cantay, Gönül: “İpek Yolu Üzerindeki Kuruluşlar II.”, XII. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler, (12-17 Eylül 1994, Ankara), Baskıda.

Cantay, Gönül: “Türklerde vakıf ve taş vakfiyeler”, Vakıf Kültür Varlığının Korunması, Yaşatılması ve Bu Amaçla Malî Kaynak Sağlanması Semineri, Bildiriler, Ankara 1994, s. 147-162.

Cantay, Gönül: “Anadolu Türk Mimarisinde Kadın Baniler”, XIII. Sanat Tarihi Haberleşme Semineri (Tarih Öncesinden Günümüze Anadolu Kadınının Sosyal ve Kültürel Konumu)’ne Sunulan Bildiri, (9-13 Mayıs 1994, İstanbul).

Cantay, Gönül: “Erken Osmanlı Mimarisi ile Timurlu Mimarisi arasında İlişki kurulabilir mi? Bir Karşılaştırma Denemesi”, Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu, Bildiriler, Ankara 1996, s. 89-102; resim 342-352.

Cantay, Gönül: “Bursa’da Osmanlıların ilk tıp kuruluşu”, Erdem (Aydın Sayılı Özel Sayısı II.), Ankara 1996, s. 499-504. (4 plan+13 resim).

Cantay, Gönül: “Karamanoğulları Mimarî Bütünlüğünde Alınan-Aktarılan Etkiler”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Bedreddin Cömert Anısına Sanatta Etkileşim Sempozyumu, Bildiriler, (25-27 Kasım 1998, Ankara), Ankara 2000, s. 76-85.

Selçuklu Kervansarayları / Yrd. Doç. Dr. İsmail Aytaç [s.854-864]

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Türkiye

Kervansarayların Kökeni

Her dönemde, ulaşım yollarının belirli mesafelerinde konaklama yerlerinin mevcut olması gerekir. İnsanların seyahat ettiği yollar üzerinde dinlenebileceği ve ihtiyaçlarını karşılayabileceği, soygunlardan korunabileceği menziller olmalıydı. Mesela Çinlilerin kervan yollarında askeri kaleler ve hisarlar bulunduğu ve bunların hem yolların güvenliği hem de tüccarların mallarının kontrolü ile görevli olunduğu bilinmektedir.1

Eski Türklerin de benzer amaçla inşa ettikleri birçok yapının bulunduğunu kaynaklardan öğreniyoruz. Uygurlar ile Çin M. 629 yılında ittifaka girince, Çin başkentinden Uygur iline giden yol üstünde 68 tane askeri han yapılmıştı ve buralarda kımız ile et dağıtılıyordu.2 Bunların bir kısmını Türkler, bir kısmını da Çinliler yapmış olmalıdır.3

Türk-İslam han mimarisinin kaynağını ise İslam yapılarından olan ribatlara bağlamak daha doğrudur. Ribat, Arapça “rbt“ kökünden gelmektedir.4 Kur’an-ı Kerim’de ribat kelimesine Enfal suresinin 60. ayetinde (8/60) rastlanmaktadır. “Min ribat-ıl hayl” olarak geçen ayetin mealinde “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihat için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın. Bununla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz Allah’ın bildiği kimseleri korkutursunuz. Allah yolunda ne harcarsanız tam olarak size ödenir. Hiç haksızlığa uğratılmazsınız” diye buyrulmaktadır.5

Bu yapıların kökeninde Müslümanlıktaki cihat fikrinin bulunduğu ve dini-askeri mahiyette bir kurum olduğu görülmektedir.6 İlk ribatın nerede

ne zaman inşa edildiği hakkında değişik görüşler bulunmaktadır. Tarihi bilinen ribatların en eskisini, Tunus sahilindeki manastırda, Abbasi Valisi Hartama bin A'yan 795 tarihinde yaptırmıştır.7 Ancak tarihçiler ilk ribatın Ukbe bin Nafi tarafından Hz. Ömer'in Halifeliği döneminde yaptırıldığını belirtmektedirler.8 Orijinal planını günümüze kadar koruyarak gelebilen en önemli örnek Sus Ribatı'dır.

Ağlebi Emiri Ziyadetullah'ın M. 821 yılında yaptırdığı bu eser, dikdörtgen planlı, iki katlı olup, köşeleri ile kenarları ortasında kuleler bulunan yüksek ve kalın duvarla çevrilidir. Güneydoğu köşesinde, işaret kulesi görevini de yüklenen minaresi vardır. Güney cephesindeki tek girişten revaklı ve üstü açık avlusuna geçilir. Avlunun etrafında depo, samanlık ve ahır olarak kullanılan penceresiz mekanlar yer alır. İkinci katta ise konaklama odaları ve girişin bulunduğu güney cephesinde 11 sahınlı ve iki kemer gözlü bir mescit yer almaktadır.9

İslamiyet'in yayıldığı bütün sınır boylarında inşa edilen bu yapılar zamanla yeni görevler üstlenirler. XI. asırdan itibaren bir müstahkem mevki olan ribatlar aynı amaçla yapılmaya devam etmekle beraber sonradan gariplerin, yoksulların ve öğrenim için civardan gelenlerin barındıkları merkezler olarak da kullanılmıştır.

Bu nedenle medrese ve yardım evi görevlerini yapan kurumlara da ribat denilmiştir. İslam dünyasında XI. yüzyıldan başlayarak tarikatların yayılması üzerine belirli tarikat üyelerinin toplantı yeri olan hangâhlara, tekkelere de ribat adı verilmiştir. Bu bakımdan ribat terimi değişik zaman ve bölgelerde tekke anlamında kullanılan hankâh, zaviye, düveyre, buk'a, sevma'a dergah ve asithane gibi tabirlerle eşanlamlı olmuştur.10

Ayrıca askeri ve ticari yollar üzerinde kervanların korunmasını sağlamak için yapılan kale tarzındaki menzil binalarına da ribat ismi verilmiş, sonradan bunlara han denilmiştir. XVIII ve XIX. asırlarda İran ve

Maveraünnehir'de ribat kelimesi genellikle han ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır.11 Anadolu Selçuklu Dönemi'nde ise bu yapıların kitabelerinde, geleneğe uygun olarak bazen ribat, bazen de han terimi kullanılmıştır.

Ribatın sonradan kazandığı anlama hizmet eden eserler, Osmanlıların ilk devirlerinde zaviye olarak yapılmaya devam etmiştir. Zaviye ve tekkelerin seyahat ve ticari işler bakımından tehlikeli yerlere kurulması, ayrıca bu bölgelerin imar ve iskanına yardımcı olması devlet tarafından teşvik edilmiştir. Böylece hem buraların emniyeti sağlanmış, hem de bir dini liderin etrafında toplanarak ibadet etme imkanı verilmiştir.

İlk Türk Kervansarayları

Türk mimarisinde en eski menzil hanları Karahanlı ve Gaznelilerden kalmış olup, bunlara "ribat" adı verilmiştir. Bunların mimarisi ve planları daha sonra Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçuklularının yaptırdıkları hanlarda geliştirilmiştir.12 Ancak bazıları ise Emevi kasırlarının planlarından etkilenmiştir.13 Malzemeleri çoğunlukla kerpiç olmakla birlikte, Daya Hatun ve Kurtlutepe kervansaraylarında tuğla da kullanılmıştır. Asya'daki Türk kervansaraylarının yapılmış ilk planları kroki şeklindeyken, yakın zamanda bunların ölçüleri kontrol edilmiş ve bazı detayları planlara eklenmiştir.14 Orta Asya kervansarayları bölgenin iklim şartlarına uygun olarak açık bir orta avlu etrafında gelişen plan şemalarına sahiptir. Ode-Merguen Kervansarayı, Beykent Ribatı, El Asker Kervansarayı, Hurmuzfarra Kervansarayı ve Daya Hatun Kervansarayında, bu şema uygulanmakla birlikte, mekanların avlu etrafında dağılımları farklılıklar göstermektedir. Bunlar arasında, Ode Merfuen Kervansarayı, Beykent Ribatı, Daya Hatun Kervansarayında, mekanlar, merkezi bir orta avlu etrafında, eşit ağırlıkta yerleştirilmişlerdir. Söz konusu plan şeması, ribat-ı Melik'e öncülük ettiği düşünülen Akçakale Kervansarayında ise, iki

kez tekrarlanarak, anıtsal boyutlara ulaşmıştır. Ribat-ı Melik ise, birinci inşa evresinde dört, ikinci inşa evresinde ise üç avlusuyla, çok avlulu plan şeması gösteren bir örnektir. Bu yapıda da, mekan dağılımı simetrik bir düzenleme gösterir. Birinci inşa evresinde; güneydeki büyük avluda, sadece girişteki uzun kenarda, kuzeydoğu ve kuzeybatıdaki küçük avlularda ise iki kısa kenarda, kapalı mekanlara yer verilmiştir. İkinci inşa evresinde ise, güneydeki büyük avlunun doğu ve batı kenarlarına da mekan ilavesi yapılmıştır. İkinci inşa evresinde değişikliğe uğrayan dört eyvanlı, revaklı avlu ise kapalı bir bölüm haline dönüştürülmüştür. Ribat-ı Melik, her iki inşa evresinde de avlulu han şemasının, çok avlulu bir varyasyonu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, ikinci inşa evresindeki merkezi kubbeli kapalı bölümüyle dikkati çeken bir örnektir.15

Büyük Selçuklu kervansaraylarından en önemlisi olan Ribat-ı Şerif Nişabur-Merv yolunda inşa edilmiştir. Yapım tarihi M.1144 olarak kabul edilen eser, dörder eyvanlı iki avlulunun etrafına sıralanmış mekanlardan meydana gelmiştir. Revaklı olan ikinci avlu, kubbeli camisi ve yolcu odalarıyla gelişmiş bir plan gösterir.16

Anadolu Selçuklu

Kervansarayları

Kullanım amacı ve planı ile Anadolu’ya Türklerin getirdiği bir yapı tipi olan kervansaraylar, kitabelerinde ve kaynaklarda “han” veya “ribat” olarak isimlendirilir. Mesela Aksaray civarında olduğunu bildiğimiz Pervane Kervansarayı’ndan, Aksarayî “Pervane kervansarıyı”, İbn Bibi ise “Pervane ribatı” olarak bahsetmişlerdir.17

Hanlar, inşa edildikleri yerlere göre şehir içi hanları ve şehir dışı (menzil) hanları olmak üzere ikiye ayrılır. Selçuklu Dönemi’nden günümüze şehir içi hanı ulaşmamıştır. Burada ele alınan yapılar menzil hanları, yani kervansaraylardır.

Anadolu’da kervansaray inşası, fetihten yaklaşık bir asır sonra Bizans ve Haçlı saldırılarının kırılmasından sonra başlamıştır. Anadolu, Bizans hâkimiyetindeyken Akdeniz ticaretinin yönü, Orta Asya’dan Bağdat’a, oradan da Suriye limanlarının aracılığı ile Afrika ve Endülüs limanlarına yöneliyordu. Fetihten sonra gelişmiş İslam devletleri ile Kuzey devletleri arasında gelişen ticari ilişkiler için engeller ortadan kalkarak Anadolu büyük bir önem kazanmıştır. Selçuklular, Doğu ile Batı arasındaki ticari akışı kolaylaştıran, düzene sokan ve güvence altına alan birtakım önlemlerle Anadolu’daki ticareti arttırarak devletlerini daha da zenginleştirmişlerdir. Ülkeye gelen yabancı tüccarlardan az miktarda vergi alınmış, ayrıca yollarda herhangi bir şekilde zarar gören, soyguna uğrayan veya gemisi batanların malları devlet hazinesinden karşılanmıştır. Bu durum Ceneviz ve Venediklilerden yüz yıl önce, Anadolu Selçuklularının devlet sigortası sistemini uyguladığını göstermektedir. Bu tedbirler arasıda ticaret kervanlarının koruyucu askerler ile yol alması da vardır.18

Menzil hanları, planlarındaki mekanlar itibarıyla hem yolcuların konaklama ve barınmaları hem de görevlilerin ihtiyaçları dikkate alınarak inşa edilmişlerdir. Bu kervansaraylar tüccarlar için güvenli bir barınak, askerler için mükemmel bir konak, önemli yolların ve geçitlerin güvenliğini korumak için birer derbent (karakol), gerektiğinde de düşmana karşı durabilmek için iyi birer kale olarak kullanılmışlardır.

Kervansaraylar, sultanlar, bunların hanımları ve dönemin diğer devlet büyükleri tarafından yaptırılan vakıf eserleridir. Osman Turan, Altunapa, Ertokuş ve Karatay Hanların vakfiyelerini yayınlayarak bizlere önemli bilgi ve yorumlar sunmuştur.19 Mesela, Karatay Han’ın masraflarını karşılamak için, üç köyün arazi gelirleri, Kayseri Şehri içinde kira getiren on ev, Meshed kasabasında dört ev, bir fırın, on dokuz tarla, şehir civarında otuz

altı parça arazi ve iki çayır vakfedilmiştir. Ayrıca kervansarayın bulunduğu Karatay (Sarahol) köyünde, kira getiren onbeş dükkan ve sayısı bildirilmeyen evler de bulunmaktadır. Gelirlerin artması ile yeni emlak ve akarın bu vakıflara ilave edileceğinin belirtilmesi, zamanla gelirin çoğaldığını göstermektedir. Vakfiyenin M.1247 tarihli ekinde Karatay köyündeki hamamın da bu vakıflara dahil edildiği görüşü anlaşılmaktadır. Aynı vakfiyede hanın işleyişi, çalışanların ücretleri ve görevleri, neler için ne kadar harcama yapılacağı hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Hana gelen Müslim-gayrimüslim, hür-köle ayırt edilmeden eşit olarak günde 1 kg. ekmek, 250 gr. pişmiş et, bir çanak da yemek verilmekte, her cuma akşamı ise bal helvası dağıtılmaktaydı. Hayvanlara da gerekli miktarda yem verilmekteydi. Hanın ihtiyacı olan yem ve yiyeceklerin giderlerinin yanında odun, çivi, nal, aydınlatma için yakılacak yağ, mutfak eşyası için harcama kayıtları mevcuttur. Ayrıca çalışanların maaşlarının miktarı da belirtilmiştir. Görevliler arasında va

kıfların gelir ve giderlerini idare eden müdür, işlerin kontrolü için müfettiş, bunlara yardımcı olan nazır bulunmaktaydı. Ayrıca hamamcı, imam, müezzin, yolcuların konaklama işlemlerini yapan muzif, erzak ve ambar memuru, aşçı, nalbant ve ayakkabıcı bulunmaktadır. Bu hizmetler için yatakhaneler, aşhaneler, erzak ambarları, depolar, hayvanların kaldığı ahırlar ve samanlıklar mevcuttur. Mescit, hamam, şadırvan, hastane ve eczaneler de bulunmaktadır.

Kaynaklara göre en eski Selçuklu kervansarayı II. Kılıçarslan tarafından Aksaray yakınında yaptırılmış olan, fakat hakkında bilgi sahibi olmadığımız binadır. Selçuklu kervansaraylarının çoğunluğu ve en büyük, en muhteşem olanları XIII. yüzyılın ilk yarısında yapılmışlardır. I. Gıyaseddin Keyhusrev, I. İzzeddin Keykâvus ve Alâeddin Keykubad gibi büyük sultanların hüküm

sürdükleri bu devir, Selçuklu Devleti'nin siyasi ve askeri kudretinin zirveye ulaştığı; Anadolu'da emniyet, huzur ve refahın tam olarak sağlandığı ve ticaretin devlet tarafından teşvik ve himaye edildiği bir altın çağdır. Bu şartların neticesi olarak milletlerarası ticaret yolları Türkiye'ye intikal etmiş ve Anadolu, Asya ile Avrupa'yı birbirine bağlayan bir köprü olmuştur.[20] Selçuklu Dönemi'ndeki ana kervan yolları[21] şöyledir: Doğu-batı yönünde olanı Antalya ve Alanya'dan başlayıp Konya Aksaray, Kayseri, Sivas, Erzurum ve Erzincan gibi büyük merkezlerden geçerek İran ve Türkistan'a varıyordu. Konya-Akşehir istikametine giden diğer bir yol İstanbul'a ve Batı Anadolu'ya ulaşmaktaydı. Mısır, Suriye veya Avrupa limanlarından gelen kuzey-güney istikametindeki yol, Antalya veya Alanya vasıtasıyla Türkiye'ye dahil oluyordu. Bu yol Konya, Kayseri, Sivas, Tokat üzerinden Sinop veya Samsun limanlarına, oradan da deniz yoluyla kuzeyin en mühim limanı olan Suğdak'a ulaşıyordu. Ayrıca, ikinci bir yol Kayseri'den, Elbistan, Malatya, Diyarbakır üzerinden Doğu Anadolu ve Irak'a ulaşıyordu. Son yıllardaki araştırmalarda bu ana yollara bağlanan çok sayıda tali yollar ve kervansaraylar da tespit edilmiştir. Mesela Malatya'dan civar illere 6 ayrı yol güzergahının varlığı anlaşılmıştır. Bunlardan Malatya-Kahta,[22] Malatya-Elbistan,[23] Malatya-Divriği, Malatya-Sivas,[24] Malatya-Harput,[25] güzergahlarında, menziller arasındaki mesafe üç ila 18 kilometre arasında değişmektedir. Diyarbakır-Bitlis yolunda,[26] Konya-Hatunsaray-Seydişehir güzergahında[27] ve Konya-Eğridir yolunda[28] da aynı yoğunlukta kervansaraylar tespit edilmiştir. Böylece hanlar arasındaki mesafelerin daha kısa olduğu anlaşılmaktadır.

Kervansarayların hepsinde temel öğe; kışlık salon ve ahır da denilen barınağın varlığıdır. Barınak, yolcuların dinlendiği ve yattığı, yükün indirilip bindirildiği, hayvanların dinlendiği ve beslendiği bir alandır. Kervansarayın plan tipi ne olursa olsun hayvan-yolcu-yük üçlüsünün temel

ihtiyaçlarına cevap veren bu kısım hiç değişmez.29 Bu üçlü mimari olarak iki şerit halinde çözülmüştür. Birinci şerit zemin kodunda olup burada hayvanlar ve dolaşım alanı yer alır. İkinci şerit ise yerden 0.90 m.-1.30 m. yükseklikte bir seki olarak şekillenir. Seki ile ahırın sadece yatay bir ilişkisi olmadığı, yani sekinin yüksekliği ile zemin ilişkisinin değiştiği birçok örnekte görülmektedir. Ağzıkara Han'da olduğu gibi, birçok kervansarayda zeminin arkaya doğru yükseldiği, açıkça izlenmektedir. Susuz, Kargı, Kuruçeşme ve Karatay Han'da olduğu gibi, seki ile ahır şeridi arasında, sekinin üstünde suluk-yemlik işlevini yüklenen bir dizi taş çanak sıralanmıştır. Az sayıda örnekte ise sekilere belirli aralıklarla tandırların da yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu durum Susuz Han'da bir onarım sırasında rastlantı olarak ortaya çıkmıştır.

Dokuzun Han ile Kızılören Han'ın hemen yakınındaki kervansaray plan şemasına sahip yapıdaki tandır kalıntıları, kullanımın yaygınlığına işaret etmektedir.

Bazı barınaklarda yük ve insan sekisinin, kısmen de olsa, ayrılmış olabileceği görülmektedir. Sadettin Han'da seki, arka ucunda yatay bir koridor şeridi ile ikiye ayrılmaktadır. Alara Han'da bağımsız iki yük seki izi, Obruk Han'da ise arka kısımda bağımsız daha küçük sekiler bulunmaktadır.

Birçok kervansarayda bulunan yarı açık galeriler barınak kısmındaki düzenin tekrarı niteliğinde olup, büyük bir olasılıkla uygun mevsimlerde kullanılan bir seçenek durumundadır. Bu galerilerde ahır şeridi dış duvara paralel, seki şeridi ise avluya bakar biçimde yerleştirilmiştir. Çok farklı konum ve büyüklükte odalar, eyvan, çeşme, mescit, helâ, hamam gibi hizmet mekanlarının yanı sıra çatıda yer alan galeri ve gözetleme odalarının varlığı da bilinmektedir.30

Kervansarayların girişine yakın ve bir kısmı birbirine bağlantılı olarak yapılan büyük boyutlu odalar ise herhalde kervansarayın yönetim veya depo olarak kullanılmıştır. Birçoğunun dışarıya penceresi yoktur. Yolcular için yapılmış odalar küçük boyutludur. Yarı açık yaşam mekanları olan eyvanlar mevcut oldukları kervansaraylarda, farklı sayı ve farklı konumlardadır. Alara ve Eshab-ı Kehf hanlardaki yaşam mekanlarının bir oda-bir eyvan olarak dizilmesi çok yaygın bir uygulama değildir. Çoğunlukla sayısı bir-beş arasında olan ve boyutları değişen eyvanlar asimetrik olarak yer alırlar fakat her zaman zeminleri açıldıkları alanının tabandan 30 cm-70 cm. civarında daha yüksektir.

Kervansarayların mescidi farklı konumlarda tasarlanmıştır. Avlu ortasında fevkani köşk mescit, Ağzıkara Han, Kayseri ve Aksaray Sultan Hanlarında bulunmaktadır., Alara, Obruk ve Sarı Han’da giriş eyvanının üzerinde, Karatay Han’da giriş eyvanına bitişik, Kargı Han’da barınağın bir kanadındadır. Sarı, Alara ve Obruk Han’da giriş eyvanı üzerinde yer almaktadır. Köşk ve giriş üzerindeki mescitlerde harime çıkış haricinde, duvar içinden çatıya çıkılan bir merdiven daha vardır. Bunların birçoğunda bezeli mihrabın yanı sıra, bezeli bir üst örtü ile de mescidin önemi vurgulanmıştır.

İnsan ihtiyacının ve temizliğin temeli olan su tesisleri kervansarayların vazgeçilmez unsurlarıdır. Bazı kervansaraylarda yapılan kazılarla bazı mekanların helâ veya hamam olduğu belirlenmiştir. Yalak, su deliği, su haznesi, künk gibi öğelerden dolayı çeşme bu servislerin en kolay ayırt edilebilenidir.

Çeşmelerin çoğu eyvan biçimindedir. Örneğin Ağzıkara Han’ın çeşmesi açık galeride, ön cephenin arkasındadır. Han’ın içinde çeşme olduğu zaman, aynı tesisattan yararlanarak dışına da bir çeşme yapılmıştır. Ağzıkara, Obruk, Alara ve Avanos Sarı Han’da sırt sırta iki çeşme vardır.

Aksaray Sultan Han’ın köşk mescidinin ve Kızılören Han’ın fevkani mescidinin altındaki kısımlarda çeşme olduğu anlaşılmaktadır.

Kervansaraylarda hamam iki türlü tasarlanmıştır. Bunlardan birincisi yapının çok yakınında ayrı bir bina olarak inşa edilmiştir.31 Ağzıkara, İncir, Ishaklı, Alara Hanlarının hamamları böyledir. İkincisi ise, Karatay Han ve Tuzhisar Sultan Han’ında olduğu gibi kervansarayların içindedir.32 Hamamlar ne kadar küçük olursa olsun tek mekanlı değildirler. Bilinen mekanlar dizisini bir soğukluk bir ılıklık ve bir sıcaklığı vardır.

Helânın vazgeçilmezliğine rağmen servis mekanları arasında genellikle yer almaması, bu işlevin çoğunlukla barınak kısmında çözüldüğünü göstermektedir. Herhalde ahır şeridinin uçlarına yerleştiriliyor, büyük olasılıkla, diğer kısımlardan şimdi mevcut olmayan ahşap bölmelerle ayrılıyordu. Bu tür bölmelerin izleri Aksaray Sultan Han’da köşedeki helâda vardır. Evdir Han’ın helâsı kuzeybatıdaki payanda içinde olup, konumu itibarıyla şimdilik tek örnektir. Helâların toplu olarak yapının bir köşe mekanına yerleşmesi yaygın bir uygulamadır.

Kargı Han’da olduğu gibi kanalizasyon kanalı doğrudan dışarı verilmektedir. Aksaray Sultan Han’da toplu helâ, yapının kuzeybatı köşesindeki büyük mekandır. Doğu, kuzey ve batı çeperinde büyük bir taş kaplı kanal dolaşmaktadır. Kanalın üstünde ahşap bölmelerle ayrılmış çok sayıda helâ bulunduğu, duvardaki izlerden anlaşılmaktadır. Toplu helânın yanı sıra batı kanadında, bir ön mekandan girilen ve farklı büyüklükte beşik tonozlu üçer bölmenin bulunduğu, birbirinin aynı iki mekanlar dizisi vardır. Bu bölmelerden, iç duvara bitişik, daha dar olanı herhalde helâdır, Bu birimin iki kez yapılması kervansarayın büyüklüğü veya ihtiyaçtan kaynaklanmamaktadır. Çünkü benzer büyüklükteki kervansaraylarda böyle bir düzenleme yoktur. Bu tasarımı ancak kullanıcıların gerektirdiği bir sosyal hiyerarşi ile açıklamak mümkündür. Bu varsayımdan giderek, helâlı

hamamın birinin Sultan, diğerinin erkan, toplu helâların ise yolcu ve askerler tarafından kullanıldığı düşünülebilir.33

Kervansaraylardaki mekanların işlevleri plan tipine bağlı değildir. Servis mekanların çeşitlemesinin ve sayısının bir handan diğerine çok değiştiği dikkat çekicidir. Küçük bir handa az, daha büyük bir handa daha çok sayıda oda olacak diye bir uygulama yoktur. En büyük boyutlu ve programlı hanlardan olan Karatay Handa, açık galeriler, türbe, mescit, helâ, hamam gibi servis mekanlarının yanı sıra yolcular için tasarlanmış oda sayısı sadece dörttür. Buna karşın küçüğe yakın boyutlu Alara Han'da sekiz oda, altı eyvandan oluşan bir mekanlar grubu yolculara ayrılmıştır. Bir diğer husus da barınak kısmanın tasarımında bir simetri gözetilmesine karşın, servis mekanlarının bir araya gelmesinde asimetrik düzenlemenin daha yaygın olmasıdır.

Anadolu Selçuklu menzil hanlarında mimari özellikleri dikkate alınarak plan tipolojisi yapılmıştır. Kurt Erdmann, barınak ve avlu kısımların varlığını dikkate alarak kervansarayları üç gruba ayırmış,34 daha sonra bunlara ek olarak Ayşıl Tükel Yavuz tarafından dördüncü bir gurup eklenmiştir.35

Kervansarayların Tipolojisi

1- Avlu ve barınağı olan kervansaraylar.

a- Barınak ile avlusu aynı genişlikte olanlar.

1) Genişlik ve uzunluk olarak eşdeğerde olanlar. Bunlara örnek olarak Altunapa Han'ı, Dokuzun Han'ı verilebilir.

2) Sadece kapladığı genişlik eşdeğer olanlar. Kuruçeşme Han'ı ve Kırkgöz Han'ı bu planda yapılmıştır.

b- Barınağı avluya göre dar olanlar. Anadolu'daki büyük ebatlı Selçuklu menzil hanları çoğunluğu bu planda olup büyük bir kısmı sultanlar

tarafından inşa ettirilmiştir. Aksaray ve Tuzhisar Sultan Hanları, Karatay Han'ı en önemli örnekleridir.

2- Sadece barınaktan ibaret hanlar. Bu hanlara genellikle iklimin soğuk olduğu bölgelerde tercih edilmiştir

a- Tek örtü altında olanlar. En güzel örneği Şarapsa Handır. Yeni tespit edilen Derebucak yakınlarındaki Tol ve Ortapayam Hanları36 ile bilinenlerin sayısı çoğalmıştır.

b- Çok bölüntülü örtüye sahip olanlar Çiftlik Han'ı ve Çay'daki Eğret Han'ı bu gruba girer

c- Orta Aksın belirlenip kubbe ile vurgulandığı hanlar. Öresun Han'ı bu plan dahilinde yapılmıştır.

3- Açık avlulu hanlar. Kare ya da dikdörtgen avlu etrafında mekanların sıralandığı bu tipin en güzel örneği Evdir Han'dır.

4- Eş odaklı hanlar. Bu plandaki hanlarda kapalı mekanlar birbirine kaynaşmıştır. Avşin yakınlarındaki Eshab-ı Kehf Han, Alara, Mama Hatun, Sevserek Hanı bu plan tipinde yapılmıştır.

Yukarıda ikinci grup olarak ifade edilen, sadece barınak veya barınak önü iki-üç servis mekanı olan hanların tarihlendirilme sorunu vardır. Rahmi Hüseyin Ünal, bunlarla ilgili iki makalesinde37 konuyu tartışmıştır. Yayınlarında kitabeleri ve süslemeleri olmayan38 bu hanların değerlendirme ve tarihlendirmesine dikkat çekerek; "1978 yılına kadar yayınlanmış yirmi üç handan bir tanesinin 1200 m2'den fazla alan kapladığı, ikisinin 800 m2'yi dördünün 400 m2'yi, üçünün 300 m2'yi aştığı, geriye kalan üçünün de 100-300 m2 arasında değiştiğini" ifade eder. Devamla, "avlu ve barınaktan oluşan büyük sultan hanlarının ortalama 2000 m2 civarında bir alanı kapladıkları dikkate alınırsa, avlusuz hanların mütevazı yapılar oldukları anlaşılmaktadır. Bu yapılar itinalı taş malzemeye ve işçiliğe de sahip değillerdir. Bunları maddi sebeplere bağlamak mümkün

görünmektedir. 1243 Kösedağ Savaşı’ndan sonra Moğollara tâbi olan Selçuklu Sultanları devlet idaresinde fazla söz sahibi olamamışlardır. Mali kaynaklara da el konulduğundan ülke çöküntü içine sürüklenmişti. Her bakımdan güçlüklerle dolu olan bu dönemde, bozulan asayiş sonucu ticaretin zayıfladığı da bir gerçektir. Bu durumda büyük ve görkemli hanlar inşa etmek gereksiz ve masraflı bir iş olmalıydı. Bu bağlamda Dumluca Hanı (Divriği-Sivas), Pamuk Hanı (Divriği-Sivas), Kantarmış Hanı (Harput-Divriği), Hoca Cihan Hanı (Konya-Beyşehir), XIII. yüzyılın sonlarından XV. yüzyılın başlarına kadar uzanan bir tarih dilimi içine yerleştirmek, gerek yapıların karakterlerine, gerekse tarihi gerçeklere daha uygun düşmektedir” demektedir.

Beylikler Dönemi hanları üzerine çalışan Ali Baş, sadece barınaktan oluşan kitabesiz hanlara, Beylikler Dönemi içerisinde farklı tarihler önerir.39 Kalolar Hanı ile ortak özellikleri olan Hoca Cihan Hanı, Pamukçu Hanı (Konya Hatunsaray), Atlas Hanı (Ereğli-Karaman), Kavak Hanı (Konya-Beyşehir), Eğret Hanı gibi birçok eseri yazılı belge ve ocak-baca mimarisine sahip olmadıkları halde Beylikler Dönemi’ne tarihlemiştir. Bilindiği üzere Selçuklu Dönemi yapılarında ısınmak için tandırlar kullanılmıştır. Yukarıda belirtildiği gibi sekilere belirli aralıklarla tandırlar yerleştirilmiştir.40 Aynı çalışmada Ali Baş, aynı plân özellikleri gösteren Zalmanda Han’ı (Konya-Altıntekin Kasabası Koçkaya Köyü) iki ocak ve takviye kemerlerindeki tuğla kullanımından yola çıkarak XV. yy.’ın ilk yarısına tarihlemiştir. Yeniceköy Han’ı (Kütahya-Afyon), batı iç duvarındaki almaşık örgü, tuğla kemer sistemi ile tuğla hatıllı moloztaş örgülü tonoza dayanarak XIV. yüzyıl ortaları ile XV. yüzyıl ortalarına tarihlemektedir. Ortaköy Kervansarayı’nı ise giriş cephesindeki taş+tuğla almaşık örgüye, portalindeki süslemeye, ocaklarının varlığına ve

Bursa kadı sicillerine dayanarak XIV. yüzyıl sonları ile XV. yüzyıl ortalarına tarihlemektedir.

Bu plandaki hanlar içerisinde kitabesi ile sabit en eski örnek Bursa-Karacabey yolundaki Issız Han'dır.41 Kitabesine göre Sultan Bayezid zamanında M. 1395 tarihinde inşa edilmiştir. Eyvanlı girişin her iki yanında birer servis mekanı yer almıştır. Üç sahınlı barınaktan bu mekanlara birer geçiş vardır. Yapıdaki mevcut iki ocak, yanlardan daha yüksek tutulmuş olan orta sahının sekisi üzerinde bulunmaktadır. Duvara bağlı olmaksızın ortada bulunan bu ocaklar, tuğla bacalar orta sahının tonozunun dışına kadar yükselir. Bu durum, yolcu sekilerini ve buna bağlı olarak ocakların orta sahından yan sahınlara henüz alınmadığını göstermektedir.42 Issız Han, daha önceye tarihlenen aynı plânlı hanlara göre ocaklarından başka bol pencereli oluşu, orta sahın tonozunun tamamen tuğla, duvarlarının ise almaşık örgüsü ile yenilikler göstermektedir.

Üç sahınlı barınak kısmından oluşan Aşkale yakınlarındaki Karasu Han (Aşveyishan) mevcut kitabesindeki isime dayanarak 17. yüzyıl başlarına tarihlenmiştir43 19.50x32.60 m. ebatındaki yapıya güney yöndeki dar cepheden girilmektedir. Duvarların önünde yeralan toplam 21 ocağı bulunmaktadır. Eğer kitabesi onarıma değil de yapımına ait ise, bu plânın 17. yüzyıl başlarına kadar uygulandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Bu açıklamalardan sonra şunları ifade etmek isteriz. Yukarıda da anlatıldığı gibi, Rahmi Hüseyin Ünal, bunların ebatlarının avlulu hanlara göre daha küçük, genelde itinasız ve süslemesiz oldukları tespitine katılıyoruz. Anadolu Selçuklularının 1243 Kösedağ yenilgisinden sonra Moğollara tâbi olduklarından onlara vergi ödedikleri de bilinmektedir. Ancak bu dönemde Anadolu'da imar faaliyetleri azalmadığı gibi, yapıların ebatları büyümüş, yükseltileri artmış, bol süslemeli eserler meydana getirilmiştir.44 Bunları anlamak için Konya İnceminareli Medrese'ye

(1269), Konya Sahip Ata Külliyesi'ne (1258), Sivas Gök Medrese'ye (1271), Erzurum Hatuniye Medresesi'ne (1291) bakmak yeterlidir. Ayrıca Moğolların Anadolu'ya gelişinden sonra yapılmış kesin tarihi bilinen birçok kervansaray vardır.45 Bunların hepsinde ortak özellik; kitabeli, büyük ebatlı, zengin taş süslemeli oluşlarıdır. Bu eserler Moğolların gelişinden sonra ekonomi ve ticaretin bozulmuşluğu, buna bağlı olarak da daha küçük ebatlı, avlusuz, itinasız ve süslemesiz eserlerin yapılmış olacağı düşüncesini çürütmektedir.46 Barınaktan oluşan hanların belirtilen özelliklerde inşa edilmelerinde başka sebepleri aramak gerekir.

Burada önemli olan bir hususu daha ilave etmek durumundayız. Moğolların haberleşmeye, özellikle de posta ulaşımına büyük önem verdikleri bilinmektedir. hâkimiyetleri altındaki geniş ve uzak bölgelerden kısa sürede haber alabilmek için derbent teşkilatını kurmuşlardır. Kervansarayları da hem yolcular için bir konaklama yeri, hem de derbent görevlileri sayesinde bölgede asayişi sağlamak için bir nevi karakol amacıyla kullanmışlardır.47 Bu durumda yol güzergahlarında büyük hanlar arasına haberleşmeyi hızlandırmak için, sürekli hayvanların hazır bulunduğu küçük yapılara ihtiyaç duyulmuştur. Büyük kervansaraylardan başka, bu küçük istasyonlar, güvenlik ve zaruri ihtiyaçların da giderildiği merkezler olarak hizmet etmiş olmalılar.

Yukarıdaki bilgilerden sonra sadece barınak veya barınak önü üç servis mekanından oluşan hanlarla ilgili olarak şunları ifade edebiliriz: Yeni bilgi ve belgeler elde edilmedikçe bu yapıların tam olarak tarihlenmesi mümkün değildir. Küçük ebatlı, kitabesiz, süslemesiz olan bu hanlarda eğer tuğla malzeme ve ocaklar da yok ise eserler Moğollar haki

miyeti öncesi ve sonrası, yani XIII. yüzyılın başlarından XV. yüzyılın başlarına kadar özellikle posta-derbent amaçlı inşa edilmiş olmalıdırlar. Diğer bir ihtimal de XIII. yüzyıldan sonra kurulmuş olan çok sayıdaki

beyliğin ekonomik yönden zayıf olmaları, genellikle büyük programlı yapıları inşa edememelerine bağlanabilir. Ancak bu durum, hanlarda olduğu gibi diğer yapılar için de geçerlidir. Bu kervansaraylar ve kullanım amaçları ile ilgili olarak yayınladığı önemli bir makalede Ayşıl Tükel Yavuz, yukarıdaki fikirlerimizi destekleyen mahiyette görüşler belirtilmiştir.48

Kervansarayların kitabelerinde yaptıranların adı kaydedilmesine rağmen mimar ve sanatkarların ismine çok az rastlanmaktadır. Bunlardan Aksaray Sultan Hanı portalinde, kapı kemerinin sol yanında mimar olarak Havlan oğlu Mehmed ismi okunmaktadır. Tuzhisar Sultan Hanı'nın kuzeydoğu köşesindeki kulesinin orta bölümünde mimarının Yadigar (?) olduğu kaydedilmiştir.49 Karatay Han'ın giriş eyvanı tonozunda, Hekim Han'ın barınağıda dağınık olarak ve Ağzıkara Han'daki işaretlerin de adlarını bilemediğimiz taş ustalarına ait olduğu kabul edilmektedir.50

Kervansarayların inşasında kullanılan ana malzeme kesme taştır. Ancak Kurttepe, Kızılören, Kuruçeşme, Dokuzun Hanı'nda olduğu gibi bazı eserlerde kaba yonu taş ile az da olsa antik malzeme de kullanılmıştır. Özellikle sultan hanları tamamen kesme taş ile inşa edilmişlerdir. Aksaray Sultan Hanı'nın portalinde ise mermer kullanılması ender rastlanılan bir durumdur. Barınağın orta sahınındaki aydınlık feneri olarak düzenlenen kubbelerin iç örgülerinde Horozlu ve Çay'daki Taş Han'da olduğu gibi tuğla da kullanıldığı görülmektedir.

Kervansarayların, özellikle taç kapıların süslemesi ve taş işçiliği, dönemin en güzel ve en önemli örneklerini oluşturmaktadır. Portali üç yönden kuşatan geometrik geçme şeritleri süslemenin esasını oluşturur. XIII. yüzyılın başında, Evdir Han'da olduğu gibi, enli bir şerit bulunur iken, zamanla şeritler daralmış, fakat sayıları çoğalmıştır.51 Yıldız ağırlıklı geometrik kompozisyonların yanında rumi motif şeritleri dikkat çekmektedir. Kervansarayların süslemesinde önemli olan diğer bir husus da

insan, hayvan, ejder ve melek kabartmalarının bulunuşudur. Karatay Hanı'nın portalindeki kuş, boğa ve insan başı, giriş dehlizinin yan tarafında mukarnaslar arasındaki eski Türk takvimindeki hayvan figürleri ve giriş eyvanının avluya bakan yüzünün alnındaki ejderler, aslan şeklindeki çörtenleri dikkat çekicidir. Tuzhisar Sultan Hanı'nın köşk mescidinin kemerleri üzerindeki ejderler, Çardak Han'ın portalindeki aslan heykelleri, İncir Han'ın portalindeki aslan ve güneş kabartmaları, Ak Han'ın portalindeki 16 hayvan kabartması, Alay Han'ın portalindeki tek başlı çift vücutlu aslan kabartması diğer figürlü süslemelerdir.52

Selçuklu Dönemi'nin en önemli kültür ve sanat eserlerinden olan kervansarayların bugünkü durumu içler acısıdır. Çoğunluğu yığıntı halinde olan iki yüz civarındaki bu eserlerin, onarımları yapılarak günümüz ihtiyaçları doğrultusunda kullanılmaları, gelecek nesillere sağlam olarak aktarılması bakımından önem arz etmektedir.

DİPNOTLAR

1 Emel Esin, "Muyanlık", Malazgirt Armağanı, Ankara, 1972, s. 78.

2 E. Esin, a. g. m., s. 78.

3 Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 173.

4 Fuat Köprülü, "Ribat", Vakıflar Dergisi, S. 2, Ankara, 1942, s. 268.

5 Süleyman Ateş, Kur'an-I Kerim ve Yüce Meali, Ankara, 1982, s. 183.

6 F. Köprülü, a. g. m., s. 268.

7 G. Marcais, "Ribat", İslam Ansiklopedisi, C. 9, İstanbul, s. 735.

8 F. Köprülü, a. g. m., s. 268.

9 S. Kemal Yetkin, İslam Mimarisi, 2. Basım, Ankara, 1959, s. 100, 101.

10 F. Köprülü, a. g. m., s. 269.

11 F. Köprülü, a. g. m., s. 274.

12 Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul, 1984, s. 38.

13 Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları, Ankara, 1978, s. 3.

14 İnci Kuyulu, “Anadolu Selçuklu Kervansarayları ile Orta Asya Kervansaraylarının Karşılaştırılmasına Yönelik bir Deneme”, Sanat Tarihi Dergisi, S. VIII, İzmir, 1996, s. 51-78.

15 İ. Kuyulu, a. g. m., s. 67-68.

16 Yukarıdaki ve Orta Asya’daki diğer Türk kervansarayları hakkında geniş bilgi için; Mustafa Cezar, a.g.e., s. 169-213.

17 Haluk Karamağaralı, “Anadolu Selçuklu Kervansarayları” Önasya, S. 61-62, Ankara, 1970, s. 25.

18 Osman Turan, “Selçuklu Kervansarayları”, Belleten, C. X, S. 39, s. 473-474.

19 Osman Turan, a. g. m., s. 471-496; A. y. “Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyesi ve Hayatı”, Belleten, S. 41, Ankara 1947, s. 197-236; A. y., “Mübarizeddin Er-Tokuş ve Vakfiyesi”, Belleten, S. 43, Ankara 1947, s. 415-430; A. y., ”Celalettin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, Belleten, S. 45, Ankara 1948, s. 17-170.

20 H. Karamağaralı, a. g. m., s. 25; M. Kemal Özergin, Anadolu Selçukluları Çağında Anadolu Yolları, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1959.

21 Osman Turan, “Selçuklu Kervansarayları”, s. 474.

22 İsmail Aytaç, “Selçuklu Dönemi’nde Malatya-Kahta Kervanyolu ve Kervansarayları”, Birinci Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri, C. I., Konya, 2001, s. 49-59.

23 İsmail Aytaç, ‘Malatya-Elbistan Kervanyolu Güzergahı ve Kurttepe Hanı’, VI. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, Konya, 1997, s. 35-47.

24 İsmail Aytaç, Malatya ve Yöresindeki Türk-İslam Devri Yapıları, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya, 1998, s. 17-22.

25 İsmail Aytaç, “Malatya-Harput Kervanyolu Güzergahı ve Kervansarayları”, Dünü ve Bugünüyle Harput I, Elazığ 1999, s. 225-247.

26 Orhan Cezmi Tuncer, “Diyarbakır-Bitlis Kervan Yolu ve Üzerindeki Hanlarımız” Vakıflar Dergisi, S. XXV, Ankara, 1995, s. 9-34.

27 Ali Baş, “Konya-Hatunsaray-Seydişehir Kervan Yolu Üzerine Düşünceler”, V. Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirirleri, Konya, 1996, s. 141-147.

28 Ali Osman Uysal, ‘Konya-Eğridir Güzergahında Bazı Kervansaraylar’, III. Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirirleri, Konya, 1994, s. 71-83.

29 Ayşıl. Tükel Yavuz, “Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansaraylarının Tipolojosi”, IV. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, Konya 1995, s. 184.

30 Ayşıl Tükel Yavuz, “Anadolu Selçuklu Kervansaraylarında Mekan-İşlev İlişkisi İçinde Savunma ve Barınma”, IX. Vakıf Haftası Kitabı, Ankara 1992, s. 261-262.

31 Ayşıl. Tükel Yavuz, “Kervansaraylarının Tipolojosi”, s. 186.

32 Karatay, Ağzıkarave Tuzhisar Sultan Hanlarının hamamları hakkında geniş bilgi için bkz. Yılmaz Önge, Anadolu’da XXII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları, Ankara 1995, s. 185-228.

33 Ayşıl. Tükel Yavuz, “Kervansaraylarının Tipolojosi”, s. 187.

34 Kurt Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts I-II, Berlin 1961.

35 Ayşıl Tükel Yavuz, “Anadolu’da Eşodaklı Selçuklu Hanları”, O. D. T. Ü. Mimarlık Fakülyesi Dergisi, S. 2, Ankara 1976, s. 187-201. Aynı yazar, işlevlerini dikkate alarak sonradan yaptığı tipolojide bu yapıları “yalnızca barınaktan ibaret olanlar ve avlusu ile servis mekanları birlikte olanlar” diye iki büyük gruba ayırmıştır. Bkz. Ayşıl Tükel Yavuz,”. Kervansarayları Tipolojisi”, s. 187-189. Yeni tesbit edilmiş ve edilecek’ler dikkate alınarak bu tipolojilerin yeniden ele alınması gerekmektedir.

36 Osman Kunduracı, ” Kubad Abad-Alanya Arasındaki Selçuklu Kervanyolu Üzerine Yeni Araştırmalar 1”, I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri, C. II, Konya 2001, s. 53-59.

37 Rahmi Hüseyin Ünal, “Osmanlı Öncesi Devirden Yayınlanmamış Birkaç Han Üzerine Bir İnceleme”, Atatürk Ünv. Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi, Ankara 1978s. 453-470; Rahmi Hüseyin Ünal, “A Propos de la Datation Des Khans Seldjoukides Sans Cour en Anatolie”, The Art of Saljuqs in Iran and Anatolia (Ed. R. Hillenbrand) Costa Mesa, California 1994, s. 295-299.

38 Diğer avlusuz hanlardan farklılık arz eden, tek sahınlı barınak ve bir mescidden oluşan Şarapsahan (1236-1240) tarihi olan tek örnek diye bilinirken Derebucak yakınlarındaki Tol (kitabesine göre 13. Yüzyılın ilk yarısı) ve Ortapayam Hanları ile sayı çoğalmıştır. Osman Kunduracı. a. g. m.; Barınak önü üç mekanı olan Iğdır kervansarayı ise diğer avlusuz hanlara göre 51.50. x 24.40 m. ebatları ile oldukca büyük, portoldeki zengin geometrik süslemeleriyle de istisna bir örnektir. Bkz. Rahmi Hüseyin Ünal, “Iğdır Yakınlarında Bir Selçuklu Kervansarayı ve Doğu Beyazit-Batum Kervanyolu Hakkında Notlar”, Sanat Tarihi Yıllığı, S. III, İstanbul 1970, s. 7-15.

39 Ali Baş, Beylikler Dönemi Hanları, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 1989.

40 Geniş bilgi için bkz. Ayşıl Tükel Yavuz, “Kervansarayların Tipolojisi”, s. 184; Yerhan’da (Erzincan-Refahiye) iki ocağın bulunuşu dikkat çekicidir. Kitabesi olmayan eser eşodaklı plânlı yapılarla kıyaslanarak 13. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmiştir. Eğer tarihlenmeyi doğru olarak kabul edersek, bu ocakların varlığı Selçuklu Dönemi için istisnai bir durumdur. Bkz. Rahmi Hüseyin Ünal, “Sevserek Hanı (Malatya-Pötürge) ve Yerhan (Erzincan-Refahiye) Hakkında Bir İnceleme”, I. Türkoloji Kongresi, Tebliğler, İstanbul 1979, s. 954-957.

41 Ali Baş, a.g.t, s. 91-95; Ekrem Hakkı Ayverdi, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri 630-805 (1230-1402), İstanbul 1966 s. 528-530.

42 Beylikler Dönemi’nde başladığı kabul edilen ocak ve buna bağlı olarak baca mimarisi, Klasik Osmanlı Dönemi’nin şehir ve menzil hanlarında vazgeçilmez uygulama olmuştur. Burada Malatya ve civarından birkaç örnek belirteceğiz. Eski Malatya’da 1638 tarihli Silahtar Mustafa Paşa Hanı’nda yolcu odalarında ve kışlık salonda çok sayıda ocak ve çatıda bacaları mevcuttur. Malatya-Harput yolundaki 1634-1638 yıllarına tarihlenen Kömür Han’da bağımsız yolcu odaları ve barınakta ocaklar bulunmaktadır. İsmail Aytaç, “Kömür Han”, Vakıflar Dergisi, S. XX, Ankara 1988 s. 249-264; İsmail Aytaç, “Kömür Han”, Fırat Havzası Sanat Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Elazığ 1992, s. 155-165. Ağın-Kemaliye yolu üzerindeki 16. Yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen sadece iki sahınlı barınaktan ibaret Arnavut Han’da da ocakların varlığı dikkat çekmektedir. Ümit Serdaroğlu “Ağın-Kemaliye Yolu Üzerindeki Arnavut Hanı”, Keban Projesi 1969 Çalışmaları, Ankara 1971, s. 139-143.

43 Hamza Gündoğdu, “Aşkale Yakınlarında Karasu (Aşveyishan) Hanı”, Vakıflar Dergisi, S. XXII, Ankara 1991, s. 289-293.

44 Haluk Karamağaralı’nın “Anadolu’da Moğol İstilasından Sonra Yapılan Dini Mimarlık Eserlerinin Plan ve Form Özellikleri” adlı doçentlik

tezinde ele almıştır. Bununla ilgili olarak bkz. Haluk Karamağaralı, “Erzurumda’ki Hatuniye Medresesinin Tarihi ve Banisi Hakkında Mülahazalar”, Selçuklu Araştırma Dergisi III, Ankara 1971, s. 240. dipnot 69.

45 Bunlardan 1268 tarihli Kesikköprü (Cacabey) Hanı (Kırşehir-Aksaray) barınak önü avlulu plânı, büyük ebatları ve zengin taş süslemesi ile, Afyon’un Çay ilçesindeki 1278 tarihli Han da aynı özellikleri taşır. Diğer bir eser de 1249 tarihli İshaklı (Sahip Ata) Hanı (Konya-Afyon) olup, yine plân ve ebatları bakımından önemlidir. Bu eserler hakkında bilgi için bkz. Kurt Erdmann; a.g.e.; İsmet İlter, Tarihi Türk Hanları, Ankara 1969; M. Kemal Özergin, “Anadolu Selçuklu Kervansarayları”, Tarih Dergisi, C. 15, S. 20, istanbul 1965, s. 141-170.

46 Ancak ekonomik faktörün, Moğollardan bağımsızlığını kazanan Anadolu beyliklerinin imar faaliyetlerinde etkili oluşu dikkat çekicidir. Özellikle 15. yüzyılın ilk yarısına bakıldığında, beyliklerin imar faliyetlerinde adet ve ölçülerinin azaldığı anlaşılmaktadır. Beyliklerin bağımsızlığını ilan ettikleri bu dönemde, dar alanlarda az gelirleri olmuştur. Ayrıca kendi aralarındaki mücadeleler de önemli bir etkendir.

47 Derbent teşkilatı hakkında geniş bilgi için bkz. Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nda Derbent Deşkilatı, İstanbul 1967.

48 Ayşıl Tükel Yavuz, “Anadolu Selçuklu Dönemi Hanları ve Posta-Menzil-Derbent Teşkilatları”, Doğan Kuban’a Armağan, İstanbul 1996, s. 25-38.

49 Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu’da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993, s. 141, 146.

50 Zafer Bayburtluoğlu, a.g.e., s. 240.

51 Haluk Karamağaralı, a. g. m., s. 26.

52 Selçuklu Dönemi kervansarayları ve diğer yapılardaki taş işçiliği ile kompozisyonlar hakkında geniş bilgi için bkz. Semra Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, 2. Baskı, Ankara 1987; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, 3. Baskı, Ankara 1992; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982.

XIII. Yüzyıl Anadolu Selçuklu Cami Mimarisinde Gelişim ve Beylikler Dönemine Etkileri / Yrd. Doç. Dr. Rabia Özakın [s.865-871]

Yıldız Teknik Üniversitesi Meslek Yüksekokulu / Türkiye

On birinci yüzyılın ikinci yarısından sonra, Malazgirt zaferini izleyen yıllarda Anadolu'ya gelip yerleşen Oğuz boyları; tüm ülkenin yapısını hem kırsal alanda hem de kentlerde büyük ölçüde değiştirerek, kısa zamanda kendi toplum yapılarının geleneklerine uygun bir mimari ortam yaratmışlardır.1 Malazgirt zaferini izleyen birkaç yıl içinde büyük bir Türk nüfusunun Anadolu'ya yerleşmesiyle kurulan Anadolu Selçuklu Devleti'nin (1077-1308); çeşitli mücadeleler, savaşlar ve karışıklıklar yüzünden XII. yüzyılın ortalarına kadar belirli bir yapı faaliyeti olmamıştır. Mimari açıdan Danişmendli, Saltuklu, Artuklu ve Mengücekli gibi Türkmen Beylikleri ile bir hazırlık dönemi geçiren Anadolu Selçukluları; XII. yüzyılın sonunda yerleşik düzenin temelleri sağlamlaştıktan sonra büyük bir yapı faaliyetine girişmişler, başta cami olmak üzere mescit, medrese, kümbet, hamam, darüşşifa, kervansaray gibi değişik işlevli yapılarla Anadolu'da mimari alanda yeni bir dönem başlatmışlardır. Bazen tek başlarına, bazen de yakın işlevli yapılarla bir külliye oluşturan Selçuklu Dönemi yapıları; Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu yapılarıyla karşılaştırıldığında oldukça mütevazi ölçülerde oldukları görülmektedir. Ancak yapı tipleri, mimari ve bezeme özellikleriyle inanılmaz bir zenginlikte, yaratıcı bir araştırma ve deneme çabası içinde sürekli ve tutarlı bir gelişim çizgisi göstermektedirler.

Türklerin; Uygur, Karahanlı ve Gaznelilerden başlayarak Büyük Selçuklularla devam eden kubbeli yapı geleneği Anadolu'da da devam

etmiştir.2 Camilerde, medreselerin kare planlı avlularında, medrese odalarında ve kümbetlerin iç hacimlerinde örtü elemanı olarak kubbenin kullanıldığı görülmektedir. Türk mimarisinde kubbe, yüzyıllar boyunca sembolik ve mistik bir anlam kazanmıştır. Yeryüzünü simgeleyen karenin ve göğü simgeleyen kubbenin bir araya getirildiği kare planlı, kubbeli yapılar ise yer ve gök tasarımını birleştirerek doğrudan doğruya evren yapısı olmaktadırlar. Kubbe, geleneksel teknolojide ise geniş bir mekanı bölünmeksizin örtebilen tek mimari çözüm olabilmesi nedeniyle tercih edilmiştir. Anadolu camilerinde, o dönemin teknik olanaklarıyla çok sayıda cemaat için kapalı bir ibadet mekanı gerçekleştirmek önemli bir sorundur. Gerek tek başına, gerekse bir külliye içinde yer alan günümüze ulaşmış Anadolu camilerinin en yaygın tipi; İslâmiyet'in ilk yıllarından beri denenen, örtü sistemi çok sayıda sütun -paye veya ayak- üzerine oturan, mekan bütünlüğünün sağlanamadığı yapılar veya bu tipin değişik yorumlara uğramış örnekleridir. Başlangıçta kubbe, çok sayıda sütun ile parçalanan camilerin mihrap önüne -belki Büyük Selçuklu geleneği olarak- yerleştirilmiştir.

Bu dönemde kubbenin henüz simgesel anlamından öteye geçemediği, genellikle küçük boyuttaki yapılarda kullanıldığı ya da mihrap önü kubbesi olarak değerlendirildiği görülmektedir. Gerek camilerde sınırlı bir alanı olan mihrap önündeki kubbe, gerekse diğer yapı türlerindeki kubbeler -birkaç örnek dışında- henüz yapının plan şeması ile strüktürünü belirleyen ve iç mekan yönelişini şartlandıran ana tema olamamıştır.

Anadolu'da XII ve XIII. yüzyıl boyunca; Büyük Selçuklular, İlk Türkmen Beylikleri ve Anadolu Selçukluları tarafından çok sayıda kubbeli yapı gerçekleştirilmiştir. Bu yapılar arasında, toplu bir mekana yönelme ve kubbe gelişimi açısından özellik gösteren yapılara ilk olarak Büyük Selçuklular Dönemi'nde rastlanmaktadır. Büyük Selçuklular tarafından

yaptırıldığı tahmin edilen Siirt Ulu Camii için, Anadolu'daki bilinen ilk tek kubbeli camidir, denilebilir. Kitabesine göre, 1128'de bir onarım geçiren caminin yapım yılı bilinmemektedir. Tuğla duvar örgülerinden anlaşıldığı kadarıyla

ilk yapı; tonoz bingilere oturan kubbeli bir mekandan oluşmuşken daha sonra bunun doğusuna ve batısına birer küçük kubbe, eyvan ve buna dikey tonozlar eklenerek yapı genişletilmiştir3 (Şekil: 1). Büyük Selçuklular tarafından yaptırıldığı tahmin edilen ve 1150 yılında onarılan Bitlis Ulu Camii'nde ise ilk defa simetrik, dengeli bir plan içinde mihrap önü kubbesi ile karşılaşılmaktadır. Bitlis Ulu Camii XII. yüzyılın tam ortasında önemli bir gelişmenin başlangıcını oluşturmaktadır (Şekil: 2).

İlk Türkmen Beylikleri olan Danişmendliler (1080-1178), Artuklular (1098-1234), Saltuklular (1071-1202) ve Mengücekler (1080-1277) ise Selçuklulardan önce Anadolu'daki ilk yapıları gerçekleştirmişlerdir.4 Türkmen Beyliklerinden Artuklularda, mihrap önü kubbesi, ilk defa farklı bir anlayışla değerlendirilerek, bir bakıma yapının ağırlık merkezi durumuna getirilmiştir. Sürekli değişikliğe uğramış olmasına karşın Silvan Ulu Camii (1030); mihrap önündeki 1157 yılında tamamlanmış olması mümkün kubbesi ile bu alanda iyi bir örnektir (Şekil: 3). Kubbeli strüktür olanaklarının araştırıldığı bütün mekana egemen olan mihrap önündeki bu kubbenin, daha önceki mimari değerlendirmelerle, özellikle Büyük Selçuklulara ait İsfahan Mescid-i Cuması'ndaki Melihşah kubbesi ile benzerliği dikkat çekicidir. Bu dönemde, camilerin dışında medreselerde de, kubbenin kullanıldığı görülmektedir. Ancak medreselerde kubbe, farklı bir biçimde ele alınmış, camilere oranla daha geniş açıklıklar kubbeyle örtülmüştür. Bunun en güzel örneği, Tokat ve Niksar'daki Yağıbasan Medreselerinde gerçekleştirilmiş ve Anadolu'ya yepyeni bir mimari form kazandırılmıştır5 (Şekil: 4-5). Danişmendliler Dönemi'nde,

Nizameddin Yağıbasan tarafından yaptırılan bu medreselerdeki kubbeler, Anadolu Türk mimarisinin ilk anıtsal kubbeleridir.6 Her iki Yağıbasan Medresesi'nin de gerek yapı gerekse plan şekliyle benzer olmaları merkezi-kubbeli medrese tipinin gelişi güzel ortaya çıkmadığını göstermektedir. Tokat Yağıbasan (Çukur) Medresesi'ndeki (1151-1152) 14 metre çapındaki basık kubbe, tromplarla orta avlunun duvarlarına oturmaktadır. Yaklaşık 8 metre çapındaki üst kısmı açık olan kubbenin kasnaksız oluşu, basık görünüşünü etkilememekte ve trompların çok aşağıdan başlamasına sebep olmaktadır. Merkezi avluyu örten bu kubbe, XII. yüzyılın ortasında Danişmendliler Dönemi'nde etkili bir mekan şekillendirmesinin gücünü yansıtmaktadır.7

Anadolu Selçuklu Dönemi'nde ise; camilerin büyük bir kısmı, tüm İslâm ülkelerinde gelenek haline gelmiş olan taş ayaklı veya ahşap dikmeli, düz damlı veya mihrap önü kubbeli ulu cami tipinin ya da bu tipin değişik yorumlara uğramış örnekleridir. Konya'da XII. yüzyıl ortalarında yapıldığı bilinen en eski Selçuklu camii olan Alaeddin Camii, mihrap önü kubbesi ve çok ayaklı, düz damlı plan tipi ile Büyük Selçuklu ve Artuklu camilerinde görülen şemanın devam ettiğini göstermektedir. Niğde Alaeddin Camii'nin (1223) mihrap duvarı boyunca uzanan üç kubbesi, yapının gerek içten gerekse dıştan Anadolu Selçuklularının mimari üslubunun bir araştırma çabası içinde olduğunu kanıtlamaktadır. Mihrap önündeki bu kubbeler, küçük birer hacim denemesi sayılırsa da yapı içini sütunlardan kurtarıp toplu ve geniş bir mekana götürmekten uzaktır. XIII. yüzyılda ulu cami tipinden ayrılan ve toplu bir mekana yönelme düşüncelerinin ilk adımları olan ikinci bir ibadet yapısına daha rastlanmaktadır.

Küçük ölçekteki fazla dikkat çekmeyen planları ve sade cepheleri ile Selçukluların muhteşem yapıları arasında adeta kaybolmuş ve unutulmuş olan bu yapılar, mescitlerdir. Tasarım ve bezeme yönünden kendi içlerinde

bir evrimi ve gelişmeyi içeren sınırlı sayıdaki bu küçük yapılar, Selçuklu mimarlık ve bezeme ortamı için sayısız değerlerle yüklüdürler. Özellikle Konya ve çevresinde ortaya çıkan ve küçük toplulukların ibadet ihtiyacını karşılamak üzere yapılmış olan kare planlı, kubbeli mescitlerde, küçük ölçüde fakat sağlam mekan denemeleri ve mimari gelişmeler dikkat çekmektedir. Bu yapılar, Beylikler Dönemi'nde de etkisini sürdüren ve geliştirilen plan şemaları, Osmanlı mimarisindeki kubbeli mekan gelişimine olan katkıları, yarı açık ve kapalı giriş bölümleri, kubbe geçişlerinin çeşitliliği, sade cephelerinin yanı sıra içlerindeki zengin bezemeleri ve çini mozaik mihrapları ile üzerinde durulması gereken yapılardır.

Mescitler; 4.00 m. ile 8.50 m. arasında değişen kare veya kareye yakın planlı, üzeri kubbe ile örtülü ana mekana sahiptirler. Sadece birkaç yapıda dikdörtgen plan şemasıyla karşılaşılmaktadır. Akşehir Kızılca Mescit'te dikdörtgen planlı mekanın oval bir kubbeyle örtülmesi, Konya Abdülmümin ve Beyhekim Mescitlerinde ise dikdörtgen alt yapının geçiş elemanları ile kareye dönüştürülmesi XIII. yüzyılda mekanın genişletilmesi yolunda atılmış ilk adımlar ve çabalar olarak değerlendirilebilir. Tek kubbeli Selçuklu mescitlerinde; tek mekanlı, iki mekanlı ve üç mekanlı plan tipi gelişmiştir. İki mekanlı olarak tasarlananlarda, ana mekanın önüne ikinci bir mekan eklendiği görülmektedir. XIII. yüzyılda tek kubbeli strüktüre dayalı yapı, biçimsel olarak kendi içinde bir bütün oluşturmasına karşın, kubbe boyutları henüz geniş bir mekanın örtüsü olabilecek niteliğe erişmediğinden sınırlı bir ibadet yapısı durumundadır. Bu nedenle kubbeli ana mekanın önüne giriş bölümü olarak kullanılan ikinci bir mekan eklenmektedir. XIII. yüzyılda bir yenilik olarak ortaya çıkan giriş bölümleri, kapalı ve yarı açık olarak biçimlenmektedir.

XIII. yüzyılda yapılmış olan giriş bölümlü mescitlerin içinde Konya Hacı Ferruh Mescidi (Taş Mescit) ayrı bir yer tutmaktadır. XIV.

yüzyıl camilerinde büyük gelişmelere varan tek kubbeli ve önünde kapalı bir giriş bölümü bulunan plan şeması, ilk bu yapıda görülmektedir. İç ve dış portalleri ve Selçuklu camilerinde bile az rastlanan zengin taş bezemeleri ile Anadolu cami mimarisinde önemli bir yere sahiptir. Özgün biçimini koruyan ve yapım yılı kesin olarak bilinen 1215 tarihli Konya Hacı Ferruh Mescidi'nden yola çıkılarak, giriş bölümlerinin önce kapalı olarak biçimlendiği daha sonra ön cephenin dışarı açılarak yarı açık giriş bölümlerinin oluşturulduğu tahmin edilmektedir. Giriş bölümü yarı açık mescitlerde; iki yan cephe, ana mekan duvarlarının öne doğru uzatılması ile kapatılmakta veya yan cephelerden biri minare ile sınırlandırılmaktadır. İki yandan kapalı hale getirilen giriş bölümünün ön cephesi bazı örneklerde sütunlar veya ayaklar üzerine oturan kemerlerle dışa açılmaktadır. Ana mekanın sınırlı oluşu nedeniyle gereksinim duyulmaya başlanan giriş bölümlerinden bazılarının; mescitlerin kuzey cephesinde, mihrap yönünde yer alması, birkaçında mihrapçeye rastlanılması bu bölümlerde namaz kılındığını ve son cemaat yeri olarak tasarlandıklarını düşündürmektedir. Giriş bölümü, yarı açık ve kapalı olarak tasarlanan bu yapılar son cemaat yerinin ilk örnekleri ve öncüleridirler.

Üç mekanlı plan şeması ise sadece bir yapıda görülmektedir. Konya Bulgur Dede Mescidi'nde, ana mekanın önüne yarı açık bir giriş bölümü, batısına ise ikinci bir mekan eklenmiştir. Yapı, giriş bölümünde yer alan mihrabının anıtsal ölçülerde olması ve ana mekanın zeminden yükseltilmesi ile farklı bir plan şemasına sahiptir.

Mescitlerde duvarlarla sınırlandırılmış kare mekanı örten kubbe, ana motif karakterinde olmakla birlikte ezici ölçülerde değildir. Yapım tekniklerinin getirdiği statik sınırlamalar nedeniyle daha büyük açıklıkların geçilemediği görülmektedir. Kubbe doğrudan doğruya yapının beden duvarları üzerine oturmakta, duvarlardan kubbeye kasnaksız geçilmektedir.

Kubbe geçiş elemanlarındaki çeşitlilik ise dikkat çekicidir. Büyük Selçuklu geleneği olarak en çok tercih edilen geçiş elemanı tromp olmakla birlikte, trompun oldukça sadeleştiği görülmektedir. Geçiş elemanı olarak trombun yanı sıra pandantif ve üçgenli kuşakta kullanılmaktadır. Özellikle üçgenli kuşağın çeşitli biçimleri denenmiştir. Bunlardan biri Konya Beyhekim Mescidi'nde uygulanarak, dikdörtgen planlı alt yapı üçgenli kuşakla kareye dönüştürülmüş ve üzerine kubbe oturtulmuştur.

Beylikler Dönemi Etkisi

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu idaresinin zayıflaması, yüzyılın sonunda tamamıyla Moğol egemenliğine girmesi ve dağılmasıyla; Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde, sayıları yirmiyi aşan ve giderek güçlenen Beylikler bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir.8 Başta merkezi otoritenin zayıflaması olmak üzere birçok siyasi ve toplumsal olayın sonucunda ortaya çıkan Anadolu Beylikleri; varlıklarını kanıtlamak istercesine yoğun bir imar faaliyetine girişmişler ve Anadolu'da mimari alanda yeni bir dönem başlatmışlardır. Bu dönemde; XIV. yüzyılın sonlarına kadar Anadolu Selçuklularının mimari üslubunun etkisinde kalındığı, Selçuklu geleneğinin ve sentezinin bir şekilde korunduğu görülmektedir. Ancak bir taraftan da farklı bölgelerde, Beyliklerin politik ilişkilerine ve hâkim oldukları bölgenin yerel geleneklerine bağlı olarak birtakım denemeler, araştırmalar ve yenilikler ortaya çıkmıştır. Bazen bölgeler arasında farklılıklar ve değişik üslup gelişmeleri de kendini belli etmektedir. Orta ve Kuzey Anadolu'da, yeniliklere rağmen genel çizgileriyle Selçuklu Devri'nde hâkim olan üslubun izleri ağır basmaktadır. Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Selçuklu Devri'nde de olduğu gibi Suriye ve Mısır'daki Zengi, Eyyubi ve Memlûk İslam sanatı geleneği kendini hissettirmeye devam etmektedir. Batı Anadolu'da ise yenilikler ve üslup gelişmeleri artmakta özellikle

Osmanlı Beyliği'nde yeni bir arayışın çeşitli ilginç denemeleri görülmektedir.

Selçuklularda birçok yapıda görülen taş ayaklı, sütunlu veya ahşap dikmeli, düz ahşap tavanlı, kemerler üzerine oturan ahşap çatılı, tonozlu, çok kubbeli veya mihrap önü kubbeli cami tipleri Beylikler Dönemi'nde de kullanılmıştır. Bu plan tiplerinde, birçok yapı yapılmış,9 plan tipleri geliştirilerek birçok yenilik denenmiştir.10 Ancak bu plan tiplerinin içinde; XIII. yüzyıl tek kubbeli Selçuklu mescitlerinde denenen ve merkezi mekan anlayışının ilk örnekleri olan şema ve önlerindeki giriş bölümleri, Beylikler Devri'nin en yaygın cami ve mescit tipi haline gelmiştir. XIV ve XV. yüzyıl Anadolusu'nun hemen hemen her bölgesinde görülmeye başlanan tek kubbeli plan şeması, teknik olanakların zorlanmasıyla yeni mekansal gelişmelere öncü olmuştur. Bu yapılarda denenen merkezi plan şeması, Osmanlı döneminin tek kubbeli ve üç bölümlü son cemaat yeri bulunan klasik cami tipini oluşturmuş ve gelişerek anıtsal, merkezi planlı Osmanlı camilerini hazırlamıştır.

Ana Mekana Etkisi

Anadolu Selçukluları Dönemi'nde; mekanın büyütülmesi ve tek bir kubbe altında toplanması düşüncesinin ilk ürünü olan ve XIII. yüzyılda deneme yapıları olarak değerlendirilebilecek özelliklere sahip tek kubbeli mescitlerin plan şeması, XIV. yüzyılda geliştirilerek tek kubbeli camilerin ana şeması haline getirilmiştir. XIII. yüzyılda mescitlerin kubbe çapı 4.45 m.'den 8.10 m.'ye kadar çıkarılmış, tek kubbeli mekanı genişletmek amacıyla çeşitli plan tipleri denenmiştir. Tüm bu çabalara karşın XIII. yüzyılda kubbe boyutlarının henüz geniş bir mekanın örtüsü olabilecek niteliğe erişemediği görülmektedir. XIV. yüzyılda ise mekan sorunu bilinçli olarak ele alınarak teknik olanakların zorlanmasıyla tek kubbeli strüktürün çeşitli örnekleri denenmiş; hemen hemen aynı yıllarda birbirine çok yakın

karakterde camiler yapılarak mekanın genişletilmesi ve kubbe çapının büyütülmesi sorunu çözülmeye çalışılmıştır (Tablo: 2).

XIV. yüzyılın başında, kare planlı tek bir mekandan oluşan; Bursa Alaeddin Camii (1326), Afyon Kubbeli Mescit (1330) ve İznik Hacı Özbek Camii'nde (1333) yaklaşık 8.00 m. olan kubbe çapı, yüzyılın ortasında Gebze Orhan Camii'nde 12.00 m.'ye, XV. yüzyılın başında Balat İlyas Bey Camii'nde (1404) ise 14.50 m.'ye çıkarılmıştır. XIV. yüzyıl içinde tek kubbeli camilerin strüktür açısından iddialı bir örneği olan Mudurnu Yıldırım Bayezıt Camii'nde (1388); sekizgen kasnağa oturan kubbenin daha da büyüyerek 19.65 m.'ye çıktığı görülmektedir. Ancak burada kubbe çapı, cami yüksekliğine oranla fazladır ve mekan kubbeli bir yapıdan çok anıtsal bir çadır olarak etki yapmaktadır.11

XIV. yüzyıldaki tek kubbeli camilerin gelişim çizgisi içindeki en önemli değişiklik ise; belirli bir kubbe açıklığı ile sınırlı olan kare mekanın, yan hacimlerle genişletilmesidir. Merkezi kubbenin altında toplanan mekanın, Bilecik Orhan Camii'nde (XIV. yy. başı) birer kemerle dört yönde eyvan şeklinde, İnönü Hoca Yadigar Camii'nde (1374) yine kemerlerle, Mut Lal Ağa Camii'nde (1356-1390) ise yarım tonozlarla yanlara doğru genişletilmesi bu doğrultuda ilk denemeler olarak kabul edilebilir (Tablo: 3). İznik Yeşil Cami'de (1378-1392) ortaya çıkan ve son cemaat yerini yapının içinde de tekrarlayan plan şeması ise, kare planlı ana mekanın genişletilmesi yolunda önemli bir adımdır. Böylelikle, Selçuklu mescitleri ile bağımsız bir kimlik kazandırılan tek kubbeli kare mekana, XIV. yüzyılda kubbe çapının büyütülmesi ve mekanın genişletilmesiyle "Ulu Cami" olabilme imkanı da kazandırılmıştır.

Tek kubbeli camilerde başlangıçta kubbe yükünü taşıyan duvarlar kalındır, iç mekanın aydınlatılması için gerekli olan açıklıklar sınırlıdır ve henüz dış kitleye dokunulmamıştır. Teknik olanakların gelişmesiyle

zamanla duvarlar incelmiş, pencere sayıları artmıştır. Bu dönemde tek kubbeli strüktür gelişirken, bir yandan da çok ayaklı camilerdeki mihrap önü kubbesinin büyütüldüğü görülmektedir. Mekanın toplu olarak ele alındığı Manisa Ulu Cami (1366-1376) ile ilk defa çok ayaklı cami bünyesinde toplu ve geniş bir mekana doğru gidilmektedir.

XIV. yüzyıldaki bu yenilikler, deneme ve arayışlar Osmanlı mimarisinin alt yapısını hazırlamaktadır. Bu yüzyılda çeşitli tipleri görülen kare planlı ve tek kubbeli şema benzer çeşitlemeleriyle XV. yüzyılda da camilerin temel mimari biçimi olmaya devam etmiştir. İstanbul Firuz Ağa Camii, XV. yüzyılın sonunda tek kubbeli cami tasarımının geldiği noktayı göstermesi açısından önemli bir örnektir. XV ve özellikle XVI. yüzyılda tek kubbeli hacmin sınırlanmış mekanını yaymak amacıyla kubbeli strüktürün tüm olanakları araştırılmış, kubbe duvarlardan kurtularak mekan içinde egemen bir hale getirilmiştir. Ana mekanın genişletilmesi ve kubbe çapının büyütülmesi XVI. yüzyılın tüm olanakları ile birleşerek yeni boyutlar kazanmıştır. Artık tek kubbeli yapılar yerine, merkezi kubbeli veya merkezi planlı yapılar yapılmaya başlanmıştır. Merkezi planlı yapılarda, yapı tümüyle kubbe strüktürüne göre biçimlenmekte ve ana mekanın büyüklüğü merkezi kubbenin büyüklüğüne bağlı olduğu için yine kubbe çapının büyütülmesi sorunu ile karşı karşıya kalınmaktadır. Kare planlı ana mekanı örten kubbenin çapı Selçuklu mescitlerinde 8.10 m. iken Beylikler Devri'nde 19.65 m.'ye çıkarılmış ve gittikçe genişleyerek XVI. yüzyılda 31.50 m.'ye ulaşan ölçüsüyle anıtsal boyutlara erişmiştir.

Son Cemaat Yerlerine Etkisi

Son cemaat yerlerinin Anadolu cami mimarisinde ilk ortaya çıkışı ve sistemli olarak kullanılışı XIII. yüzyıl tek kubbeli Selçuklu mescitlerinde olmuştur.12 Giriş bölümleri kapalı olan Konya Hacı Ferruh (Taş Mescit) ve Beyhekim Mescitleri ile giriş bölümleri yarı açık olan Konya Zenburi,

Karatay, Hoca Hasan, Sırçalı, İnce Minare Medrese, Akşehir Kileci ve Akşehir Taş Medrese Mescitleri; son cemaat yerinin ilk örnekleri ve öncüleridirler. XIII. yüzyılda tek kubbeli mescitlerde ana mekanın sınırlı oluşu nedeniyle gereksinim duyulmaya başlanan giriş bölümleri önce biçim olarak gelişmiş; XIV. yüzyılda ise tutarlı bir biçimde yerleşerek, sadece kuzey yönüne yerleştirilip yükseltilerek ve bazen de mihrapçe konularak, biçim ve işlev bakımından tamamiyle son cemaat yerine dönüştürülmüşlerdir (Tablo: 4). Bu dönemde, kare planlı ve tek kubbeli camilerin gelişimi sürerken son cemaat yeri de yapı tasarımı içindeki yerini almıştır.

XIV. yüzyılda fonksiyonel bir son cemaat yerinin ilk olarak hangi yapıda biçimlenmeye başladığını belirlemek güçtür. Karaman Beyliği Dönemi'nde, kare planlı ancak düz toprak damlı bazı mescitlerde, girişten sonra yazlık denilen ve hazırlık yeri niteliğinde olan hacimler yer almaktadır (Ermenek Akça Mescit 1330, Ermenek Ulu Camii 1302).

Yine Karaman Beyliği Dönemi'ne tarihlenen mihrap önü kubbeli Ermenek Meydan (Emin Rüstem Paşa) Camii'nde; mihrap yönünde yer alan, iki taş ayağın taşıdığı düz damlı yarı açık bir son cemaat yeri bulunmaktadır. Ancak tarihi bilinen ilk örnek olarak son cemaat yerinin kubbelerle örtülü olduğu Milas Hacı İlyas Camii (1330) kabul edilmektedir. Bursa Alaeddin Camii'nin (1326) son cemaat yeri, depremler ve onarımlar sonucu oldukça değişmiştir. Bulunan izlere göre oluşturulan plan kabul edilirse, Milas Hacı İlyas Camii'nden dört yıl önce kubbeli bir camide ilk son cemaat yerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yapılardan sonra XIV ve XV. yüzyıllar boyunca tek kubbeli camilerde son cemaat yeri geliştirilerek çeşitli biçimleri denenmiştir. İznik Hacı Özbek Camii (1333) ile 1930'lu yıllarda yıktırılan İznik Hacı Hamza Camii'nde (1345) mihrap yönünde olmayan iki sütunlu giriş bölümleri, fonksiyonel bir son cemaat

yeri fikrinin henüz oluşma aşamasında olduğunu ve Selçuklu geleneğinin son bulmadığını göstermektedir.

Selçuklu mescitlerinde ana mekanın sınırlı oluşu nedeniyle gereksinim duyulmaya başlanan kapalı ve yarı açık giriş bölümleri ile fonksiyonel bir son cemaat yeri mimari motifi hazırlanırken aynı zamanda farklı bir cephe düzeninin de temelleri atılmıştır. XIV. yüzyılda minarelerin kuzeydoğu veya kuzeybatı köşeye yerleştirilmesiyle cephe biçimlenişinin tamamlandığı birçok cami için öncü yine Selçuklu mescitleridir.

Selçuklu mescitlerinin dış görünüşlerinde önemli bir etkisi olan minareler, giriş cephesinde yer almakla birlikte XIII. yüzyılda henüz yeri belirlenmemiştir. Ayrıca plan ve kütlede yapı ile tam bir kaynaşma içinde olmadıkları görülmektedir. Mescitlerdeki giriş bölümü -minare beraberliği, XIV. yüzyıl camilerinde son cemaat yeri- minare beraberliğine dönüşerek, plan ve kütlede yapı ile tam bir uyum ortaya çıkmıştır. Kastamonu İbni Neccar Camii (1353); mihrap yönünde yer alan, önden ve

yandan kemerler üzerine oturan üç kubbeli son cemaat yeri ve caminin bünyesine katılmış minaresi ile bu tipin XIV. yüzyılın ikinci yarısındaki en gelişmiş örneklerinden biridir. İznik Yeşil Camii'nin (1378-1392) sırlı tuğla bezemeli minaresi ise XIV. yüzyılın sonlarında bile Selçuklu geleneğinin hâlâ sürdüğünü gösteren ender örneklerdendir.

XIV ve XV. yüzyıl Osmanlı camilerinin ön cepheleri ise çoğunlukla Selçuklu mescitlerindeki giriş bölümlerinden gelişmiş olan revak motifiyle düzenlenmiştir. Klasik Osmanlı mimarlığında ön cephelerin dışında yan cephelerde de kullanılmış olan yan revaklar, fonksiyon bakımından Selçuklu mescitlerindeki giriş bölümleri ile aynıdır. Revak şeklindeki bu bölümler öylesine yerleşmiştir ki cami olmayan yapılarda da cephe mimarisinin ana elemanı olmuşlardır (İznik Nilüfer Hatun İmareti 1388,

İznik Yakup Çelebi Zaviyesi XIV. yy., Bursa Yıldırım Bayezıt Türbesi 1406).

Bu dönem mimarisinde bazı özgün ögelerin, yapım tekniklerinin ve bezeme unsurlarının da geliştirildiği görülmektedir. Bezemeler, özellikle ön-giriş cephesinde, son cemaat yeri cephesinde ve portalde yoğunlaşmakta, yan cephelerde ise pencerelerin bezenmesi ile sınırlı kalmaktadır.

Sonuç olarak; XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu Dönemi mimarisi kendinden sonra gelen Beylikler Dönemi mimarisini etkilemiştir. Beylikler Devri'nde, Selçuklu mimarisinin canlılığını kaybettiği; fakat bu arada Osmanlı sanatındaki anıtsal üslubun hazırlandığı söylenebilir. Beylikler Devri mimarisi, belirli bir karakter ortaya koymaktan çok, mimari alandaki deneme ve arayışları ile Osmanlı mimarisine bir alt yapı hazırlamıştır.

DİPNOTLAR

1 Kuşkusuz Anadolu ilk kez XI. yüzyılın ikinci yarısında Müslüman topluluklarla karşılaşmamıştır. Özellikle Güneydoğu Anadolu'da, VII. yüzyılın sonlarında birçok eski kent, Müslümanların yaygınlık kazandığı önemli yerleşme merkezleri durumuna gelmiştir. Anadolu'ya Türklerin ilk girişi ise, IV. yüzyılın sonlarında Hun Türkleri tarafından gerçekleştirilmiştir (Sevim 1993, 33).

2 Türklerin, Anadolu'daki kubbeli bazilikalardan ve merkezi planlı kiliselerden etkilenmiş olmaları mümkündür. Ancak kendilerine hiçbir şekilde yabancı olmayan kubbeyi, Türkler Anadolu'ya gelmeden öncede bilmekte ve kullanmaktaydılar. Anadolu'da; kubbenin beraberinde getirdiği yapısal sorunlar, belli bir strüktür anlayışıyla Bizans'ın pandantifli kubbesinden ayrı bir kimlikte olup yapıdaki yeri ve yapı bütününü etkileyişi

değişik sonuçlar vermektedir. Çoğu örneklerde, alt yapıya Türk üçgenlerinden bir kuşakla oturan Anadolu Selçuklu Devri kubbesi, Bizans mimari geleneklerinden ayrı bir gelişmeyi göstermektedir.

3 Siirt Ulu Camii'nin yan kubbeleri 1260 yılında eklenmiştir (Ülgen 1962, 153).

4 Kuban; bu beyliklerden biri olan Artukluların esas itibarıyla Mezopotamya ile bir bütün teşkil ettiklerini, aynı şekilde Doğu Anadolu'daki Saltukluların coğrafi konum itibarıyla Anadolu'dan çok Azerbaycan ve Kafkasya ile ilişkili olduklarını, Van bölgesi ve Ahlat'ın ise hem İran hemde Suriye ve Mezopotamya etkisi altında kaldığını belirtmektedir (Kuban 1970, 14). Böylece doğu ve güney bölgelerinin dışında sadece Danişmendlilerin ve Selçukluların idaresinde bulunan Orta Anadolu, Anadolu'ya özgü yeniliklerin ortaya çıkabileceği bir bölge olarak kalmaktadır.

5 Niksar Yağıbasan Medresesi'nin (1157-1158) kubbesi günümüzde yıkık durumdadır.

6 Artuklular dışında, ilk Anadolu medreselerinde çoğunlukla bu kapalı avlulu şema kullanılmıştır. İlk merkezi kubbeli medreseler, Basra'da Ebu Mansur Gümüş-teki'nin yaptırdığı 1135-1136 tarihli medreselerdir.

7 Kuran 1969, I, 15; Sözen 1972, II, 22, 26, 29.

8 Aydınoğulları Birgi ve Selçuk'ta, Menteşeoğulları Milas, Peçin ve Muğla'da, Saruhanoğulları Manisa'da, Ramazanoğulları Adana'da, Candaroğulları Sinop ve Kastamonu'da, Pervaneoğulları Sinop'ta, Dulkadıroğulları Elbistan'da, Karamanoğulları Ermenek, Karaman ve Konya'da, Eşrefoğulları Beyşehir'de, Karasioğulları Balıkesir'de, Hamidoğulları Eğirdir'de, Germiyanoğulları Kütahya'da, Osmanlılar Bursa, İznik ve Söğüt'te, parçalanan İlhanlı İmparatorluğu'nun varisi olmak iddiasında olan Ertenoğulları Sivas ve Kayseri'de hüküm sürmektedirler.

Doğuda ise Oğuz boylarından Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devleti vardır (Öney 1989, 1).

9 XIII. yüzyıl Anadolusu'nda birçok örneği görülen, mihraba dik, uzunlamasına üç veya beş sahınlı plan tipindeki camilere, Beylikler Dönemi'nde de sıkça rastlanmaktadır. Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1299), Ankara Arslanhane Camii (1289-1290), Kastamonu Candaroğlu Mahmut Bey Camii (1366), Ankara Hacı İvaz Mescidi (XV. yy. başı), Niğde Sungurbey Camii (1355), Birgi Ulu Camii (1312), Milas Ulu Camii (1378), plan bakımından Selçuklu geleneğini sürdüren camilerdir.

10 Mihrap önü kubbeli yapıların en gelişmiş örneği olan Manisa Ulu Camii (1376) sekizgen şema üzerine oturan merkezi kubbesi ile toplu ve geniş bir mekan yaratılması yolunda Batı Anadolu'da görülen yeni bir gelişmedir. İlk defa bu yapıda, mihrap önünde boyutları oldukça büyük bir kubbe kullanılmıştır. Bu şema, daha sonra Osmanlı dönemi anıtsal yapılarında tekrar ele alınacak olan uzun bir gelişmenin basamağı sayılmaktadır.

11 Ayverdi, bu denemenin kubbe için bir inşai tecrübe olduğunu ancak mimariye bir fayda getirmediğini belirtmektedir (Ayverdi 1962, 82).

12 Araştırmacılar tarafından; son cemaat yeri fikrinin Anadolu'da XIV. yüzyıl Beylikler Devri'nde ortaya çıktığı kabul edilmekte, son cemaat yerinin ilk örnekleri olarak XIV ve XV. yüzyıl İznik, Bursa, Milas, Milet ve Kütahya'daki camiler gösterilmektedir (Otto-Dorn 1941, 102; Diez 1950, 200; Söylemezoğlu 1955, 79-80; Ersen 1986, 28; Öz 1987, I, 12).

13

KAYNAKLAR

Ayverdi, E. H., "Mudurnu'da Yıldırım Bayezıd Manzumesi ve Taş Vakfiyesi", Vakıflar Dergisi, 5 (1962), 79-86.

Altuğ-Kolat, İ., Batı Anadolu 14. Yüzyıl Beylikler Mimarisinde Yapım Teknikleri, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999.

Ersen, A., Erken Osmanlı Mimarisinde Cephe Biçim Düzenleri ve Bizans Etkilerinin Niteliği, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1986.

Huart, C., Mevleviler Beldesi Konya, çev. N. Uzel, İstanbul 1978.

Kızıltan, A., Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler, İTÜ, İstanbul 1958.

Konyalı, İ. H., Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi, İstanbul 1964.

Konyalı, İ. H., Abideleri ve Kitabeleri ile Karaman Tarihi. Ermenek ve Mut Abideleri, İstanbul 1967.

Köprülü, M. F., "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları I", Belleten, XXVII (1943), 27'den ayrı basım, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1943.

Kuban, D., "Claude Cahen'in Pre-Ottoman Turkey Adlı Kitabı ve Anadolu'da Türk Şehri Mimarisi ve Sanatı İle İlgili Bazı Düşünceler", Anadolu Sanatı Araştırmaları, II, İTÜ Mimarlık Fakültesi, İstanbul 1970, 7-30.

Kuban, D.,"Ortaçağ Anadolu Türk Sanatı Kavramı Üzerine", Malazgirt Armağanı, 103-117'den ayrı basım, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1972.

Kuran, A., "Tokat ve Niksar'daki Yağıbasan Medreseleri", Vakıflar Dergisi, VII'den ayrı basım, 39-43, İstanbul 1968.

Kuran, A., Anadolu Medreseleri, I, ODTÜ, Ankara 1969.

Löytved, J., Konia, İnschriften der Seldschukischen Bauten, Berlin 1907.

Meineche, M., Fayencedekorationen Seldschukischer Sakralbauten in Kleinasien, I-II, Tübingen 1976.

Oral, Z., “Konya’nın Tarihi Eserleri ve Bugünkü Durumları”, Konya Dergisi, 84-85 (1945),32-40.

Otto-Dorn, K., Das Islamische İznik, Berlin 1941.

Otto-Dorn, K., Die Kunst des Islam, Baden-Baden 1965.

Ögel, B., Türk Kültürünün Gelişme Çağları I, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1971.

Ögel, S., Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler, İstanbul 1986.

Önder, M., “Konya’da Şeker Furuş Mescidi”, Anıt, 29 (1961), 6-8.

Önder, M., Mevlana Şehri Konya, 2. Baskı, Ankara 1971.

Öney, G., Beylikler Devri Sanatı XIV. -XV. Yüzyıl (1300-1453), Ankara 1989.

Önge, Y., “Konya’da Beyhekim Mescidi”, Ön Asya, 29 (1968), 10-11.

Özakın, R., 13. yy. Tek Kubbeli Selçuklu Mescidleri, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1995.

Pope, A. U., A Survey of Persion Art, II, London 1967.

Sarre, F., Konia, Seldschukische Baudenkmaler, Berlin 1921.

Sevim, A., Anadolu’nun Fethi-Selçuklular Dönemi, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993.

Söylemezoğlu, K., İslam Dini İlk Camiler ve Osmanlı Camileri, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul 1955.

Sözen, M., Anadolu Medreseleri I-II, İstanbul 1970-72.

Talbot Rice, T., The Seljuks in Asia Minor, London 1961.

Tuncer, O. C., Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Vakıflar Bankası, Ankara 1986.

Turan, O., “Selçuk Devri Vakfiyeleri I. Şemseddin Altunaba, Vakfiyesi ve Hayatı”, Belleten, 42 (1947), 197-221.

Turan, O., Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973.

Turan, O., Selçuklular ve İslamiyet, İstanbul 1980.

Uğur, M. F.; Koman, M. M., Selçuk Veziri Sahip Ata ile Oğullarının Hayatı ve Eserleri, Konya 1934.

Uğur, M. F.; Koman, M. M., Selçuk Büyüklerinden Celalüddin Karatay ile Kardeşlerinin Hayatı ve Eserleri, Konya 1940.

Uzluk, F. N., Anadolu Selçukileri Devleti Tarihi III, Ankara 1952.

Uzluk, Ş., Konya Abideleri, Konya 1939.

Ülgen, A. S., "Siirt Ulu Cami", Vakıflar Dergisi, 5 (1962), 153-155.

Yalçın, O., Konya, 3. Baskı, İstanbul 1967.

Yetkin, S. K., "Beylikler Devri Mimarisinin Klasik Osmanlı Sanatını Hazırlayışı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV, 3-4 (1955), 39-43.

Yinanaç, M. H., Türkiye Tarihi-Selçuklular Devri, İstanbul 1944.

Yücel Y., XIII -XV. yüzyıllar Kuzey Batı Anadolu Tarihi. Çoban-oğulları Candar-oğulları Beylikleri, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1980.

Anadolu Türk Mimarisinda Çeşmeler / Doç. Dr. Mustafa Denktaş [s.872-877]

Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Su her dönemde insanların ve toplumların hayatlarını devam ettirebilmeleri için vazgeçilemez bir ihtiyaç kaynağı olmuştur. İlk Çağlardan itibaren insanoğlu daima bir su kaynağının yakınında yaşama ihtiyacı duymuştur. Suyun insan hayatındaki bu öneminden dolayı, tarih boyunca bütün medeniyetleri oluşturan toplumlar, suyu temin etmek, ona kolay ve kesintisiz olarak ulaşabilmek için çeşitli mimari çözümler aramışlar ve bulmuşlardır.

Anadolu'ya gelen Türkler de önceki medeniyetlere ait su yollarını ve kaynaklarını kullanmaya devam etmişlerdir. Türkler de yağan kar ve yağmur sularını sarnıçlarda toplamışlar, akan suların önlerini uygun bir yerde keserek, bentler yapmışlardır. Bentlerden ya da kaynağından alınan su kanallarla, pöhrenklerle ve su kemerleriyle şehre getirilmiştir. Şehir merkezine getirilen su önce çökertme havuzlarında bir müddet dinlendirilerek ve temizlendikten sonra havuzlardan alınarak maksemlere nakledilmiştir. Maksemlerde toplanan su, gönderileceği çeşmelere, lülelerle ölçülerek dağıtılır. Kaynaktan getirilen suların dışında ayrıca şehir merkezinde bulunan yer altı kaynak suları da, kuyular açılarak kullanılmıştır. Yine fazla derinde olmayan yer altındaki kaynak suları da dönme dolaplar kullanılarak yeryüzüne çıkarılmıştır. Anadolu'ya yerleşen Türkler, şehirdeki çeşmelere ilâve olarak; ihtiyaç olduğunda kullanmak üzere suyun depolandığı sarnıçlar, camiilerde abdest almaya mahsus diğer anıtlarda su sesi ve akışındaki güzelliği izlemek için yapılan şadırvanlar, çeşmelerden farklı olarak akan suya bağlı olmayan fakat vakfeden kişinin

arzusuna göre su, süt, şerbet ve benzeri içeceklerin dağıtıldığı sebiller, üst bölümündeki bir delikten suyun çeşitli kademelerden su oyunları ile akıtılarak insanlara su sesinin ve akışının bütün güzelliklerinin izlettirildiği selsebiller ve kaynaktan gelen suyun hem dinlendirildiği hemde temizlendirildiği havuzlar inşa ederek halkın su ihtiyacını karşılamışlardır.

Su, bugünkü toplum hayatımızda ne kadar önemli ise, geçmiş yüzyıllarda yaşayan toplumların hayatında da o kadar önemli olmuştur. Atalarımız bir cami, medrese, imaret, darüşşifa, kervansaray vb. kültür ve medeniyet yapıları inşa ettirdiklerinde, bu yapıların hem halka kesintisiz olarak hizmet verebilmeleri hem de bakım ve onarımlarının yapılarak gelecek kuşaklara aktarılabilmeleri için çok zengin vakıflar kurmuşlardır. Aynı şekilde mahallelerimizdeki çeşmelerimizin suyunun kesilmeden sürekli akması ve zaman zaman sel vb. felâketlerle tahrip olan su şebekelerinin bakımı ve onarımı için de vakıflar kurulmuş olduğunu günümüze ulaşan vakfiyelerden öğrenmekteyiz1. Burada dikkatimizi çeken en önemli husus, cami, medrese veya diğer başka büyük bir anıta vakfedilen para ya da gayrimenkul kadar gelirlerin çeşmelere de vakfedilmiş olmasıdır. Yine belgelerden anlaşıldığına göre, çeşmeler inşa edilmeden önce şehrin kadısından izin alındığını ve mutlaka zengin mallara sahip bir vakıf kurulduğunu2 ve

vakfın senedinin şehrin kadısı tarafından onaylandığını tespit etmekteyiz. Bu da, kendisi küçük olan çeşmelerimizin, topluma yaptığı hizmetin ne kadar büyük ve masraflı olduğunu göstermektedir. Çeşmeler vakıf olarak inşaalarının dışında özellikle İstanbul'da dönemin mimari özelliklerini de yansıtmaları bakımından oldukça önemli mimarî anıtlarımızın başında gelmektedir.

Bugün önünden geçerken çok sade bir yapı olarak gördüğümüz çeşmelerin fazla sanatsal bir özelliği yok gibi gözükmektedir. Gerçekten de,

İstanbul, Bursa, Edirne ve diğer bazı Anadolu şehirlerindeki anıtsal çeşme örneklerini dahil etmezsek, Anadolu'nun birçok kentindeki çeşme örnekleri oldukça sade yapılardır. Ama gerçekten yapıldığı dönemde o bölge halkına çok büyük hizmet vermiş olan bu küçük anıtlarımız, teknolojik gelişmeler ve sosyal hayatımızdaki değişmeler neticesinde eski fonksiyonlarını hızlı bir şekilde kaybetmeye başlamışlar ve sonunda tamamen kullanım dışı kalmışlardır.

Fonksiyonlarını kaybeden çeşmelerimizin akan suları belediyelerce kesilmiş, bu da yetmemiş gibi belediyelerce yapılan yol açma, yol genişletme vb. imar faaliyetleri bahane edilerek, birçok çeşme tamamen yıkılarak ortadan kaldırılmıştır. Bir de buna tabiat şartları eklenince çeşmelerimizin tahribatı daha da hızlanmıştır. Bu da çeşmelerimizin hızlı bir şekilde yıkılarak ortadan kalkmasına seyirci kalan toplumumuzun, geçmişe sahip çıkma bilincinden ne kadar uzak olduğunu bize göstermektedir.

Çeşme Mimarisi

Çeşme kelimesi, Farsça "göz" anlamına gelen "çeşm" kelimesinden gelmektedir3. Sözlüklerde kısaca, göz gibi olan delik ve bu delikten akan su diye açıklanan çeşme kelimesinin yerine, XIII-XIV. yüzyıllarda Arapça "sıkaye", "ayn" yahut "meska" terimlerinin kullanıldığı da görülmektedir.4 Sivas Gökmedrese Çeşmesi (1271) ve Bolvadin Alaca Çeşme (1278) kitabelerinde, "ayn" kelimesine, Tokat/Pazar Hatun Hanı Çeşmesi (1239), Afyon İki Lüleli Çeşme (1379 yıkılmış) ve Sinop Emir Şahabettin Çeşmesi (1429) kitabelerinde "sikaye" kelimesine rastlanmaktadır.5 Anadolu öncesi Türk döneminde çeşme gibi kullanılan su tesisleri "alış", "pınar" veya "suvat" terimleri ile isimlendirilmiştir.6

Türk su mimarisinin en yaygın, en tanınmış örneği olan çeşmelere, önceki çağ medeniyetlerinde de rastlanmıştır. Mezopotamya medeniyetinde

de çeşme olduğu ileri sürülüyorsa da, kazılarda ortaya çıkan kalıntıların çeşmeden ziyade kuyu olduğu kabul edilmiştir.7 Yazılı kaynaklar ve açığa çıkan kalıntılara göre, Anadolu'da ilk çeşmelerin M.Ö. II. binde Hititlere kadar gittiği ileri sürülmektedir.8 Günümüze kadar sağlam olarak ulaşabilmiş en eski çeşmeler Urartulara aittir. M.Ö. IX-VII. yüzyıllar arasına tarihlenen bu çeşmeler Van yakınındaki Çavuştepe mevkiindeki Urartu Kalesi içerisinde bulunmaktadır.9 İlk çağda, M.Ö. VII. yüzyılda Lemnos'ta bulunan pişmiş topraktan yapılmış düz damlı yapının bir çeşmeye ait olduğu ileri sürülmüştür. Gerçekten de böyle bir çeşmeye Korinthos'ta rastlanmıştır.10

Yunan ve Roma şehirlerinin önemli yapılarından birisi de çeşmelerdir. Roma mimarisinde çeşmeleri, umumî ve lüks evlerin bahçelerinde bulunan çeşmeler11 olarak iki grupta incelemek mümkündür. Roma Dönemi'nde zengin insanlar evlerinin bahçelerine çok zengin şekilde mozaikle süslenmiş yuvarlak kemerli çeşmeler inşa etmişlerdir. Bu yapılarda su, çeşme nişi içerisindeki bir oluktan akmaktadır. Bu çeşmelerin en güzel örneği Pompei'de bulunmaktadır.12 Bu dönemde yapılan abidevî çeşmelere "nympheum" adı verilmiştir. Romalılar çağında Anadolu'nun bütün kentlerine çok sayıda bu çeşmelerden yapılmıştır. Kaynaklardan kanallarla getirilen su, nympheumun havuzunda toplanmıştır. Çeşme binasının önü ve havuzun çevresi çok zengin kabartma ve heykellerle zenginleştirilmiştir. Bu çeşmelerin en ünlüleri Efes'teki Hadrian Çeşmesi ile Miletos ve Side antik kentlerindeki eserlerdir.13 Bizans Dönemi'nde ise daha küçük boyutlu çeşmeler inşa edilmiştir. Hıristiyan sembolleri ile süslenmiş iki Bizans çeşmesi Efes harabelerinde bulunmuştur14.

Orta Çağ İslâm şehirlerinde, dinin temizliğe ve suya büyük önem vermesi, Hz. Peygamber'in sadakaların en faziletlisinin "su temini" olduğunu söylemesi, çeşme inşasını teşvik edici unsurlar olmuştur.15 İslâm

fetihleriyle ele geçirilen bölgelerdeki antik çeşmelerin onarılarak kullanıldığı bilinmektedir. X. yüzyılda İspanya'da

Endülüs Emevilerine ait su yolu ve Aslanlı Çeşme, İslâm mimarisinde ilk çeşme örnekleridir.16 Ayrıca Tunus, Fas, Cezayir ve Mısır'da değişik zamanlarda inşa edilmiş çeşmelere rastlanmaktadır.17

Türklerin hayrat veya sadaka olarak yaptıkları çeşmeler şehir, kasaba veya yerleşme merkezlerinde olduğu gibi, ana yolların kenarlarında, açıklık ve kırlık yerlerde de inşa edilmiştir. Yerleşme bölgelerinde yapılan çeşmelerin suyu büyük oranda kaynaklardan su kanalları veya künkler vasıtasıyla getirilmiştir18. Su kaynağından suyu şehir merkezine nakletmek için kullanılan künklere Osmanlı Dönemi'nde pöhrenk adı verilmiştir. Bu pöhrenkler ortalama olarak 0.35-0.40 metre uzunluğunda, 0.13-0.16 metre çapındadır. Ağız kısımları (birleşme yerleri) erkekli dişili olarak yapılır ve birbirinin içerisine geçirilmekte ve bağlantı yerleri de su kaçıntısını önlemek amacı ile löküm adı verilen ve kireç ile zeytinyağının karıştırılmasıyla elde edilen bir harçla sıvanmaktadır.

Çeşme mimarisinde suyun akıtılması için, göz gibi bir deliğin olması yetmez. Suyun kullanılabilir şekilde akıtılması için "lüle"den faydalanılması gerekir. Lüle aynı zamanda bir su ölçü birimidir. Lülenin alt katları su terminolojisinde değişik isimlerle, farklı ölçüleri ifade etmek için kullanılmaktadır. "Masura" lüle'nin 1/4'idir. Masuranın bir diğer adı da "hilâl" dir. Her masura dörde bölünerek "çuvaldız" adı verilen su ölçüsü ortaya çıkar. Sözlüklerde lüle, "bentlerde toplanan ve şehre isale edilen suyun, evler, çeşmeler, hamamlar ve diğer yapılara belirli miktarlarda verilmesi için suyu maksemlerde ölçmeye mahsus küçük ve ince bir boru parçası" olarak tarif edilir. Lüle tabir olunan su ölçeği yuvarlak bir küre şeklinde ve 30 dirhem ağırlığında bir kurşun topun girebileceği kadar bir delikten akan su miktarıdır.19

Eski vakıf kayıtlarında yapılara tahsis edilen su miktarı lüle veya masura olarak belirtilmiştir. Hatta bu su hakkı, emlak gibi senetle (tapuyla) alınıp satılmıştır.20 Böyle bir uygulamayı H. 1075-M. 1664 tarihinde Kayseri'nin Yalman mahallesinde bulunan bir çeşmenin 11 masuralık vakıf suyunun bir masurasının çeşmenin mütevelli heyeti tarafından satıldığını Kayseri Şer'iye Sicil Defterlerindeki bilgilerden öğreniyoruz.21

Türk mimarisinde en eski çeşmelerden biri, Mardin'de Artuklulardan Necmeddin İlgazi tarafından 1109-1122 yılları arasında geniş bir külliye içerisine yaptırılmıştır. Bu çeşme, günümüze çok az kısmı sağlam olarak ulaşabilen hamamın avluya komşu olan cephesinin köşesinde yer almaktadır. Çeşmenin üzeri çapraz tonozla örtülüdür.22

Selçuklu Devri'nde ilk çeşmelerin nasıl olduğu hakkında kesin bir bilgimiz yoktur. Ancak diğer su tesisleri gibi sağlam durumdaki antik devir çeşmelerinin Türkler tarafından da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Günümüze gelebilen Selçuklu çeşmeleri genellikle medrese, han, cami ve tekke yapılarının ön cephelerine ya da iç avlularına açılan cümle kapılarının yakınlarındaki bir eyvan içerisine, yapıların önünden geçen yola ya da meydana açılan yüzlerine inşa edildikleri mevcut örneklerden anlaşılmaktadır. En basit çeşme örneği 1204 tarihli Kızılören (Emir Kutlu) Kervansarayı'nın ön cephesindeki fevkani köşk mescidin altındaki duvar üzerinde görülmektedir. Dış görünüşü ile hiçbir özelliği olmayan çeşme çok sadedir23. Sade ve basit çeşmelerin bir diğer örneği de 1239 yılında inşa edilen Ağzıkarahan'ın cephesindedir. Bu çeşme de zemin kaplaması arasına yerleştirilmiş, lüleli bir su haznesi ile zemindeki bir yalaktan ibarettir24. Bu iki örnek Selçuklu yapılarında rastlanan en basit çeşme tipinin erken tarihli ilk örnekleridir. Anadolu'da bilinen Selçuklu çeşmeleri arasında Pazar Hatun Hanı (H. 636-M. 1238-39) çeşmesi mimari açıdan ve dekoratif yönden önem taşıyan en eski örnektir. Bu çeşme hanın kapısının sol

tarafında bulunmaktadır. Fazla derin olmayan çeşme nişi sade profillerle hareketlendirilmiştir. Çeşmenin suyunu akıtan iki lülesi ejder başlı olup bronzdan yapılmıştır.25

Kayseri'de Sahabiye Medresesi'nin bitişiğinde yer alan çeşme H. 665-M. 1266 yılında Sahip Ata tarafından inşa ettirilmiştir. Çeşme orijinal yerinden sökülerek bugün bulunduğu yere nakledilmiştir.26 Orijinal hali bilinmeyen bu çeşme nişinin üzeri muhtemelen yapılan son onarımlar esnasında yuvarlak kemerli olarak yenilenmiş olmalıdır. Selçuklu Devri çeşmelerinin en güzel ve en süslü örneğini 1271 tarihli Sivas Gökmedrese'nin cephesinde görmekteyiz. Bu çeşmede iki ayrı cinsten taş kullanılmak suretiyle renkli bir görünüşün oluşması sağlanmıştır. Fazla derin olmayan çeşme nişinin üzeri üç dilimli dekoratif bir kemerle örtülmüştür. Çeşme üzerinde gayet ince işlenmiş geometrik ve bitkisel süslemeler görülür.27

Moğol istilasından sonra, Selçuklu Dönemi'ndeki üslûp değişikliğine paralel olarak XIII. yüzyılın son çeyreğinde, özellikle Doğu Anadolu'da hâkim olan İlhanlı tesiriyle çeşmeler de anıtsal ölçülerde yapılmaya başlanmıştır. Anadolu'da bilinen en büyük Selçuklu çeşmesi, Erzurum Hatuniye Medresesi'nin ön yüzünde yer alır. Bu çeşme nişinin etrafı kabartma profillerle çerçeve içine alınmıştır.28

Yukarıda bahsedilen Selçuklu yapılarının dış cephelerindeki çeşmelerin ortak özelliği, değişik kompozisyon ve dekorasyonlarına rağmen fazla derin olmayan nişler halinde inşa edilmiş olmalarıdır. Çeşme nişlerinin fazla derin olmamasının nedeni de duvarların taşıyıcı olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu duvarlara açılacak büyük ebatlı nişler duvarların taşıyıcı fonksiyonunu kaybetmesine sebep olacaktır.29

Selçuklu Dönemi'nde bağımsız olarak yapılan çeşmelerden Niğde Aleaddin Camii'nin karşısında yer alan Hatıroğlu Çeşmesi (1277),

Afyon'un Çay ilçesindeki Yusuf bin Yakub Medresesi önündeki çeşme (1278) ve Bolvadin'deki Alaca Çeşme (1278), yukarıda bahsedilen örneklerden müstakil olarak yapılmış olmaları nedeniyle ayrılmaktadır.30

XIV. yüzyılda mevcut örneklerin yapımına devam edilmiştir.

XV. yüzyıldan itibaren kalabalıklaşan şehirlerin su ihtiyacını karşılamak üzere, değişik çeşmeler yapılmaya başlanmıştır. Bu yüzyılda karşımıza çıkan çeşme tiplerinden birisi depolu çeşmelerdir. Bu tip çeşmelerin üzerleri kubbe veya tonozlarla örtülmüştür. Depoya gelen su hiçbir zaman lüleden akan sudan fazla değildir. Bu tip çeşmelere örnek olarak Isparta Yılankıran (1519) Çeşmesi'ni verebiliriz.31 Yine çeşmelerin ahşap bir saçakla korunduğunu gösteren en eski örnekler bu yüzyılda karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulamaya örnek olarak, Afyon Gedik Ahmet Paşa Medresesi (1472) ön cephesinin solundaki çeşmeyi gösterebiliriz.32 Bu yüzyılda inşa edilen çeşmelerin temel özelliği, Selçuklu Dönemi'ndeki çeşme nişlerinin üzerini örten kemerin sivri olması geleneğinin devam etmesidir.

XVI. yüzyılda inşa edilen çeşmelerde büyük değişiklikler dikkati çeker. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Sadece insanların su içebilmeleri için yapılan ve bazı yapıların dış veya iç cephelerine yerleştirilen suluk adını verdiğimiz çeşmeler bu yüzyılda inşa edilmeye başlanmıştır. Örnek olarak Süleymaniye (1557) maksemi verilebilir. Yine Süleymaniye Külliyesi'nde görülen sıra abdest muslukları bu dönemde karşımıza çıkan bir uygulamadır.33 Bu dönemde inşa edilen çeşmelerin nişleri içerisinde dinlenme sekileri ile su tası koymak için nişler de yapılmaya başlanmıştır. Yine bu yüzyılda karşımıza çıkan bir diğer çeşme tipi de namazgâhlı çeşmelerdir. Bu çeşmelere örnek olarak Vezir Mehmet Paşa Çeşmesi'ni (1583) verebiliriz.34 Bu dönemde karşımıza çıkan çeşmelerden bir diğeri de saray, köşk, kasır gibi sivil mimarlık yapılarının pencere söveleri ya da duvar nişleri içlerine yerleştirilmiş dekoratif çeşmelerdir. Bunlara örnek

olarak Topkapı Sarayı'ndaki Sünnet Köşkü'nde bulunan çeşmeyi gösterebiliriz. XVI. yüzyılda karşılaştığımız diğer bir çeşme tipi de, meydan ve iskelebaşı çeşmeleridir. Abidevî görünüşe sahip olan bu çeşmelerin bazen tek yüzlerinde, bazen de iki veya dört yüzlerinde çeşme olan nişleri vardır. İstanbul'daki meydan çeşmelerinin ilk örneği Kumkapı Nişancı'da H. 999-M. 1590 yılında, Halil Cevkan tarafından inşa edilmiştir. Bu çeşme ahenkli oranlara sahip olup her cephesinde çeşme nişleri vardır.35 Bu yüzyılda inşa edilen çeşmelerin süsleme programlarında da bazı değişiklikler göze çarpmaktadır. Bunlardan bazıları; çeşme nişi kemerinin köşeliklerine ve kemer kilit taşı üzerine rozet ve gülçelerin işlenmesi ile bu dönemde diğer anıtlarda da karşımıza çıkan selvi ağacı, lâle, karanfil gibi bitkisel motiflerin çeşmelerin ayna taşlarına işlenmiş olmasıdır.

XVII. yüzyıldan itibaren depolu meydan çeşmelerinin yapılması artmıştır. Örnek olarak Mahmut Paşa Camii avlusu dışında küçük bir meydanın ortasında yer alan Güzelce Mahmud Paşa Çeşmesi (H. 1031-M. 1621-22) verilebilir. Yapıldıktan sonra birkaç kez onarım gören bu çeşme çok sadedir.36

Anadolu'da XVIII. yüzyıla kadar inşa edilen çeşmelerde esas cephe biçimlendirilişini oluşturan kemer formu sivridir. Bu yüzyıldan itibaren ise yuvarlak formlu kemerlerin tercih edildiği gözlenmektedir. XVIII. yüzyıldan itibaren karşımıza çıkan bir çeşme tipi de özellikle Boğaziçi ve Haliç sahillerinde denizden gelenlerin veya sandalla dolaşan insanların istifade edebilmeleri için yapılan küçük sahil çeşmeleridir.37 Örnek olarak Kandilli İskele Çeşmesi ile Küçük Su Mihrişah Valide Sultan Çeşmesi verilebilir. Bu yüzyılda karşımıza çıkan bir diğer çeşme tipi de sütun şeklindeki çeşmelerdir. Bu tip çeşmelerde mermer direğin içinde bir su kanalı oyulmuş olup önüne de musluk bağlanmıştır. Sütunların üst kısımlarına kitabe yazılmıştır. Örnek olarak, İstanbul Kara Mustafa Paşa

Camii avlusundaki 1737/38 tarihinde Hacı Beşir Ağa tarafından yaptırılan çeşme gösterilebilir. Tarabya'da H. 1247-M. 1831-32 tarihli Sultan II. Mahmud çeşmeleri bu tipin en güzel örnekleridir.38 XVIII. yüzyılda karşımıza çıkan anıtsal ölçülerdeki meydan çeşmelerinin en güzel örneği, Topkapı Sarayı'nın esas girişi, Bab-ı Hümayun önüne Sultan III. Ahmet tarafından 1728-29 tarihinde inşa ettirilen çeşmedir. Dört cepheli çeşmenin köşelerinde sebiller, ortada çeşme nişi, çeşme nişinin yanlarında mihrap şeklinde oturma sekileri bulunmaktadır. Sultan III. Ahmet'in aynı tarihlerde yaptırdığı bir diğer abidevî meydan çeşmesi de Üsküdar İskele Meydanı'nı süslemektedir. Bu çeşmenin Topkapı Sarayı önündeki çeşmeden tek farkı köşelerde sebillerin bulunmamasıdır. Buna karşılık süsleme daha ölçülü olup insan boyunda su içme muslukları vardır.39 XVIII. yüzyıldan itibaren batıdan etkilenen mimarlar çeşmeleri aşırı derecede süslemeye başlamışlardır. Özellikle Lale Devri'nde (1718-1730) inşa edilen çeşmeler daha zarif ve zengin şekillerle süslü olarak yapılmışlardır. Çeşme cepheleri genellikle mermerle kaplanarak kemerlere değişik formlar verilmiştir. Bazı çeşmelerin yüzleri ise, barok mimarinin etkisinde kalarak tabak içerisindeki çiçek ve meyveler esas olmak üzere çok zengin bir şekilde natüralist bir anlayışla süslenmiştir. Bu uygulamaya Bereketzade Çeşmesi (1732), Kabataş Hekim Ali Paşa Çeşmesi (1733) ve Kaptan Hacı Hüseyin Paşa (1732) çeşmeleri örnek olarak verilebilir.40 Lâle Devri'nde üzerleri kabartmalarla süslü çeşmelerin yapılmasına rağmen klâsik üslûpta sivri kemerli çeşmelerin inşasına da devam edilmiştir. İstanbul Mevlanakapı civarında Emine Sultan (H. 1151-M. 1738-39), Fatih Külliyesi'ndeki medreselerin arasındaki geçit üzerinde bulunan Hacı Ahmed Emin Ağa (H. 1151-M. 1738-39) çeşmeleri eski geleneği devam ettiren örnekler olarak gösterilebilir41. Yine bu yüzyılda inşa edilen çeşmelerin cephelerine, oval

çerçeveler içerisine tuğraların kabartma olarak işlenmeleri de dikkati çekmektedir.

XIX. yüzyılda mevcut örneklerin yapımına devam edilmekle birlikte neoklasik akımın etkisiyle klasik dönem özelliklerini taşıyan bazı çeşme örnekleri yapılmıştır. İstanbul Balmumcu Meydan Çeşmesi ile Orhaniye Kışlası önündeki çeşme, tamamen klasik Türk çeşme mimarisine dönüşün işaretlerini üzerlerinde taşımaktadır.42 Yine bu yüzyılda inşa edilen çeşme nişlerinin yan yüzlerinde plastrların kullanılması ve özellikle Anadolu'daki çeşmelerde antik mimarî geleneğinin devamı olan içiçe iki kemer, duvara gömülü sütun, sütunce ve plastrlar, çeşme nişinin üzerini örten küresel örtünün taşlarının ışınsal olarak dizilmesi gibi uygulamalarla dikkati çekmektedir.43 Yine bu yüzyıldan itibaren inşa edilen çeşmelerde ise mimarideki batılaşmaya paralel olarak kıvrık dallar ve akant yapraklarından oluşan süsleme kompozisyonlarının yoğun bir şekilde uygulandığı görülmektedir.

XX. yüzyılda vakıf sularının belediyelere devredilmesi, modern su şebekelerinin kurulması ve evlere su verilmesi nedeniyle sanat değeri olan çeşmelerin inşası büyük oranda durmuştur. Bugün sudan bahanelerle en çok ortadan kaldırılan kültür varlıklarımızdan biri olan çeşmelerimizi, kentli olmanın bilinciyle geçmişe saygı duyarak korumak, medeniyet tarihimiz açısından gelecek kuşaklara aktarmak zorundayız.

1 Mustafa Denktaş, Kayseri'deki Tarihi Su Yapıları (Çeşmeler-Hamamlar), Kayseri, 2000, s. 235, 236.; Mustafa Denktaş, Kayseri'de Türk Döneminde İnşa Edilen ve Günümüze Ulaşamayan Yapılar, Kayseri, 2000, s. 169.

2 Mustafa Denktaş, Kayseri'de Türk Döneminde., s. 191, 192.; Mustafa Denktaş, Karaman Çeşmeleri, Kayseri, 2000, s. 10, 11.

3 Ferit Devellioğlu, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara, 1986, s. 189.

4 Yılmaz Önge, “Türk Su Mimarisinde Suluk Adını Verdiğimiz Çeşmeler”, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Konya, 1981, s. 1-15.

5 Semavi Eyice, Çeşme, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. VIII, İstanbul 1993, s. 277.

6 Yılmaz Önge, Türk Su Mimarisinde., s. 5.

7 Semavi Eyice, Çeşme, s. 277.

8 Nermin Sinemoğlu, “Tarihi İstanbul Çeşmeleri”, Tarihi İstanbul Çeşmeleri Kurtarmalıdır?, I. Seminer Bildirileri, İstanbul, 1985, s. 89.

9 Nermin Sinemoğlu, a.g.m., s. 89.

10 Semavi Eyice, Çeşme, s. 277.

11 Behçet Ünsal, Mimari Tarihi, İstanbul, 1973, s. 508.

12 Semavi Eyice, Çeşme, s. 277.

13 Ekrem Akurgal, Ancient Civilizations and Ruins of Turkey, İstanbul, 1978, s. 158, 220, 337.; Nermin Sinemoğlu, a.g.m., s. 89.; Semavi Eyice, Çeşme, s. 277.

14 Semavi Eyice, Çeşme, s. 277.

15 Hatice Aynur-Hakan T. Karateke, III. Ahmed Devri İstanbul Çeşmeleri, İstanbul, 1995, s. 33-39.

16 Semavi Eyice, Çeşme, s. 277-78.

17 Hatice Aynur-Hakan T. Karateke, a.g.e., s. 39.

18 Su yolları ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz., Kazım Çeçen, Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul, 1988.; Halkalı Suları, İstanbul, 1991.; Üsküdar Suları, İstanbul, 1991.

19 M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimler ve Terimler Sözlüğü, C. II, İstanbul, 1983, s. 372.

20 Yılmaz Önge, Türk Su Mimarisinde., s. 6.

21 Mustafa Denktaş, Kayseri'deki Tarihi., s. 85; Naci Aslan, Kayseri Şer'iyye Sicilleri H. 1084, 1087 Tarih ve 81, 84 Numaralı Defterlerin İslâm Hukuku Açısından Tahlili, (E. Ü. Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri, 1995, s. 135.

22 Semavi Eyice, Çeşme, s. 278.

23 Bu çeşme defineciler tarafından tahrip edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Yılmaz Önge, Türk Su Mimarisinde., s. 11.

24 Yılmaz Önge, Türk Su Mimarisinde., s. 11.

25 Yılmaz Önge, "Anadolu'da Ejder Başlı Madeni Çeşme Lüleleri", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, Sayı: 1, Ankara, 1969, s. 183-185; Adı geçen ejder başlı çeşme lüleleri 1970'li yılların başında kaybolmuştur. Daha sonra bulunan bu ejder başlı çeşme lüleleri için bkz. Hakkı Acun, "Tokat-Pazar Mahperi Hatun Kervansarayı Çeşmesinin Ejder Başlı Lülesinin Bulunuşu", Yılmaz Önge'ye Armağan, Konya, 1993, s. 263-266.

26 M. Mesud Koman-M. Ferid Uğur, Selçuklu Veziri Sahib Ata ve Oğullarının Hayatı ve Eserleri, İstanbul, 1934, s. 102; Yılmaz Ön

ge, Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları, Ankara, 1997, s. 46.; Halil Edhem, Kayseriye Şehri, (Haz: Kemal Göde), Ankara, 1982, s. 121.; Mustafa Denktaş, Kayseri'deki Tarihi., s. 28.

27 Yılmaz Önge, Türk Su Mimarisinde., s. 11.; Semavi Eyice, Çeşme, s. 279.

28 Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde., s. 54.; Semavi Eyice, Çeşme, s. 279.

29 Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde., s. 12.

30 Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde., s. 50-52.

31 Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde., s. 58.

32 Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde., s. 57-58.

33 Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde., s. 15, 65, 66.; Yılmaz Önge, "Mimar Kocasinan'ın Türk Mimarisine Getirdiği Bazı Yenilikler", XIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara, 1983, s. 1698; Yılmaz Önge, "Mimar Kocasinan'ın Şadırvanları", Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı, İstanbul, 1988, s. 188-189.

34 Semavi Eyice, Çeşme, s. 280; Yılmaz Önge, "İstanbul'un Namazgahlı Çeşmelerinden Vezir Mehmed Paşa Çeşmesi", Semavi Eyice'ye Armağan. İstanbul Yazıları, İstanbul, 1992, s. 189.

35 Semavi Eyice, Çeşme, s. 280.

36 Semavi Eyice, Çeşme, s. 280.

37 A. Süheyl Ünver, "Boğaziçi ve Haliç Deniz Kenarı Çeşmeler", Önasya, C. VI, Sayı: 61/62, Ankara, 1970, s. 11.; Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde., s. 16.

38 Semavi Eyice, Çeşme, s. 280.

39 Semavi Eyice, Çeşme, s. 280-81.; Semavi Eyice, "Ahmed III. Çeşmesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. II, İstanbul, 1989, s. 39-41.

40 Örçün Barışta, İstanbul Çeşmeleri, Bereketzade Çeşmesi, İstanbul, 1989, Örçün Barışta, İstanbul Çeşmeleri Beyoğlu Cihetindeki Meyve Tabağı Motifleriyle Bezenmiş Tek Cepheli Anıt Çeşmeler, Ankara, 1991. Semavi Eyice, "Bereketzade Çeşmesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. V, İstanbul, 1992, s. 489, Örçün Barışta, İstanbul Çeşmeleri, Kabataş Hekimoğlu Ali Paşa Meydan Çeşmesi, Ankara, 1993.

41 Semavi Eyice, Çeşme, s. 284.

42 Semavi Eyice, Çeşme, s. 280.

43 Mustafa Denktaş, Kayseri'deki Tarihi., s. 298.

Türk Sanatında Kale Mimarisi / Yrd. Doç. Dr. Ali Boran [s.878-892]

Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Tarihin erken dönemlerinden itibaren kale mimarîsi, askerlik ve teknik ile savaş usullerinin ilerlemesine paralel olarak gelişme göstermiştir. Eski çağlarından günümüze kadar Türk sanatı, kendine özgün özelliğini korumuş ve dünya sanatı içinde de daima önemli bir yere sahip olmuştur. Öz Türkçede kıla - kütle ve kalav - kârgir anlamlarında kullanılan kale, Azericede "gala", Başkurtçada "nığıtma", Kazakçada "korğan", Kırgızcada "çep" şeklinde söylenmektedir.1 Türkler İslâmiyet'i kabul etmeden önce kale yerine "balık" kelimesini de kullanmışlardır. İslâmiyet'i kabulden sonra balık yerine kale sözcüğü yaygınlaşmıştır.2 Karahanlı Türkleri ile Oğuz Türkleri ise "Balık" kelimesi yerine "Kent" sözünü kullanmışlardır. Kaşgarlı Mahmud, balık sözünün bu mânâsını bilmekte ve onun İslâmiyet'ten önce Türkler tarafından şehir ve kale anlamında kullanıldığı söylemektedir.3 Kale kelimesinin kökü olan ve Arapça "ka-le'a" fiilinden gelen "kal" mastarı, "bir şeyi kökünden sökmek" manasına gelmektedir. "Kulâ'a" ve "Kullâ'a" kelimeleri "tepe gibi yüksek olan şey" anlamı taşımaktadır.

Tarih boyunca kaleler, genellikle şehirlerin etrafı, yol kavşağı, önemli yere giden ana yol, geçit yeri, dağlar arasındaki boğaz, denize uzanan burun, kıyıdan az uzaktaki adalar, köprü başları, denizlerin boğazları gibi stratejik yerlerde, arazinin tabii özelliklerinden de yararlanılarak inşâ edilmiştir. Kaleler yapılırken kolay ve az sayıda bir kuvvetle savunulabilmesi, gerektiğinde içeridekilerin dışarı çıkabilmesi için bir bölümün olması, uzun süre kuşatmalara dayanabilmesi, kalenin birkaç

yönünün tabii şekilde korunması gibi unsurlar göz önünde tutularak inşâ edilmişlerdir. Kaleler çoğunlukla sürekli kalın bir duvar (sur, beden) ve duvar boyunca dizilen aralıklı burçlardan oluşmaktadır. Duvarlar genellikle taş, kimi zaman da tuğladan yapılır ve Horasan harcıyla örülür. Burçlar birbirini görebilecek ve korunabilecek biçimde konumlanırlar. Kale duvarlarının üstü, savunanların her yere yetişebilmelerini sağlamak amacıyla düz yapılır ve bu düzlüğe "seğirdim yeri" denir. Duvar üstünde "barbata" denen mazgallı bir korkuluk yer almaktadır. Kayalık tepelerdekiler hâriç, genellikle duvarların alt kısımlarında içi su dolu savunma hendeği bulunur. Kalenin girişini korumak ve hendek üzerinden geçişi sağlamak için iner-kalkar ahşap bir köprü yapılır.

Kale duvarlarının hemen önündeki toprak banda "tahte'l-kal'a (tahtakale)" denir. Bazı kale duvarlarının üst bölümlerinde "senkendaz" veya "küluhendaz" denen ve alt bölümlerindeki deliklerden taş, kaynar su vb. atılarak duvar diplerinin korunduğu ahşap ya da taş çıkmalar yapılmıştır. Kale mimarîsinin en önemli bölümü, kule veya burçlardır. Kulelerden birisi diğerlerinden yüksek ve sağlam tutulur. Bu kuleye balâhisar veya baş kule denilmiştir. Yiyecek ambarı, sarnıçlar ve koğuşlar kalelerde bulunması gereken bölümlerdir.4

Kaleler, genellikle iç kale, dış kale, şehristan ve ahmedek gibi bölümlerden oluşmaktadır. Ahmedek ve dış kale, bazı kalelerde bulunmamaktadır. Bunun yerine kale, sadece iç kale bölümünden ibaret olabilmektedir. İç kale; surlarla çevrili bir kentin en yüksek yerinde hükümdarın, beyin ya da komutanın oturmasına ayrılmış, en son savunma yeri olan kale bölümüne denir. Surlarla çevrili iç kalede, yönetici sarayı, beylerin konutları, darphâne, tutuk evi ve ibadethâne (câmi-kilise) gibi yapılar yer almaktadır. Kentin asıl bölümünü oluşturan şehristan (şehir), ticaret ve konut alanlarını, dînî ve diğer kamu yapılarını içine alan bölüme

denmektedir. Kentin asıl bölümünü oluşturan şehrin etrafını çeviren sura da dış kale adı verilmektedir. Bir surla çevrili Türk kentlerinin şehristan bölümünde; mahalleler, çıkmaz sokaklar, saray, kamu yapıları, meydan, ulu câmi, vakıf kurumları ve pazar yerleri gibi bölümler genellikle yer almaktadır. Kalelerin tamiri yakın zamana

kadar devam etmiştir. Bu bağlamda, burada kalelerin inşâ tarihine ya da köklü tamiratına göre bir sınıflama yoluna gidilerek dönem tasnifi yapılmıştır.

Orta Asya'daki Kaleler

(Hun, Göktürk, Uygur ve

Büyük Selçuklu Dönemi)

Moğolistan'da yapılan arkeolojik kazılar sonucunda Hunlar'ın bazı şehirlerinin etrafının surlarla çevrili olduğu ortaya çıkmıştır. Göktürkler döneminde, 629 yılında Hnen-Çanğ Çin'den Hindistan'a giderken I-Gu şehrinde çöl kesiminde beş kule görmüştür. Bunlar yolun güvenliğine sağlayan askerî karakol niteliğindeki kalelerdir.

Çu ve Talas bölgesindeki en eski yerleşme yerleri ve şehirlerinin Türkler ve Soğdakların ortaklaşa kurdukları ve bu şehirlerin etrafının surlarla çevrili olduğu anlaşılmaktadır. Göktürk döneminde Çu Havzası'nda As Bara önemli bir şehirdir. Şehirler önce evlerin yapılması, sonra zamanla etrafının tümseklerle çevrilmesi, daha sonra da tümseklerin yerini duvarların alması şeklinde oluşmuştur.

Karahanlılara kadar şehirlerin genel ortak yönleri, dörtgen şeklinde küçük iç kalelerin olması ve ayrıca şehrin etrafının da surlarla çevrilmesidir. Surların etrafında bazen de hendek yer almaktadır. Bazı şehirlerin iç kalelerinin de etrafı hendekle çevrilerek koruması güçlendirilmiştir. Karahanlılar'da ise iç ve dış sur şeklinde iki surla oluştuğu dikkati çekmektedir.

Akbeşim Şehri: Dış kale, iç kale ve şehristan bölümlerinden oluşan bir şehirdir. Türklerin yerleşim alanlarının en eskilerinden biridir. Şehir planlaması olarak planlı bir uygulama göze çarpmaktadır.

Şırdak Bek Kalesi: Tiyan-Şan Dağları eteklerinde Isık-Göl'ün güneybatı yönünde uzanan, kervan yollarının kesiştiği yerde şehrin etrafını çeviren kale, dikdörtgen planlıdır. Köşelerde yuvarlak kulelerle tahkim edilen kalenin tek girişi mevcuttur. Kırgız Bahadır'ın kurduğu şehrin boyutları 117x120 m'dir. XVIII. yüzyıla kadar kullanılan kalenin yüksekliği 6 m'yi bulmaktadır. Malzemesi sıkıştırılmış pahsadır. Dıştan hendekle çevrilidir (Çizim: 1).

Gulça Kalesi: Şırdak-Bek Kalesi'nin batısındadır. Dikdörtgen planlı kalenin duvarlarında pahsa malzemeden yararlanılmış, kare burçlar aynı zamanda savunma anında atış yapmak için kullanılmıştır. Kale iki bölüme ayrılmıştır (Çizim: 2).

Teşik Kale: Tiyan-Şan bölgesindeki kale, dikdörtgen planlı, köşe kuleleri ve ortasındaki ikinci bir yapı ile şatoya benzer bir özellik göstermektedir (Çizim :3). Orta Asya'da sayısız kale-kentler yapılmış olmasına rağmen, bölgede kerpiç malzemenin kullanılması sonucu pek çok yapı sağlam olarak günümüze ulaşamamıştır.

Kara Hoça (İdikut): Doğu Türkistan'daki Uygur şehirlerinin başında gelmektedir. Şehrin etrafını çeviren surlar dörtgen planlıdır (Çizim: 4). Surlarda sırlı tuğla ile süslemeler mevcuttur.5 Köşelerde yuvarlak çok sayıdaki burçlarla surlar güçlendirilmiştir.

Uygur şehirlerinden Kara-Hoca (İdikut) şehri, dış kale, iç kale ve şehristan bölümlerinden oluşmaktadır. Dış kale dikdörtgen planlı olup iki taraftan korunaklı giriş kapıları bulunmaktadır. Kalenin malzemesi sıkıştırılmış topraktandır. Bu dönemde daha pek çok kale-şehir modeli görülmektedir.6

Türkmenler, “Gala” olarak adlandırdıkları kaleleri iki şekilde yapmışlar ve “Ul galalar” (Büyük kaleler) ve “Kiçi galalar” (Küçük kaleler) diye de isimlendirmişlerdir. Türkmen kalelerinin formları dörtgen ya da çokgen planlıdır. Kale duvarları yüksek ve kapalıdır. “Gala garımı” şeklinde adlandırılan hendek uzunlamasına kazılmıştır. Kalede kerpiç (pahsa), taş ve tuğla malzeme kullanılmıştır. Merv’de “bişen kerpiç” tuğla malzemeden daha fazla yararlanılmıştır. Toprak dökülerek yapılmış kale içindeki bölümde “Erk” (iç kale) denilen kısım yer almaktadır.

Türkmen boylarının hepsi kendi kalelerini yapmışlardır. Bunların pek çoğu küçük kalelerdir. Obalarda boylar genellikle ayrı ayrı yaşadıkları için, kalelerin adları boyların isimleri ile bağlantılı olmaktadır. Eskiden gelen kale yapımcılığı geleneğinde, ailelerin kendi avlusunun (mülkünün) etrafında yaptığı duvarların dış cephesi kaleleri hatırlatmaktadır. Bu duvarlar aniden baskın olduğu zamanlarda kale görevi görmektedir. Bu şekildeki avluların örnekleri Ersarı, Halaç, Teke ve diğer boylar tarafından diğer Türk bölgelerinde de uygulanmıştır.

Sultan (Soltan) Kalesi (Türkmenistan): Aşkabad - Çarçev demiryolu üzerindeki Merv şehrinin tarihi M.Ö. VI- IV yy.’a kadar inmektedir. Sultan Alpaslan Merv’de tahta çıkmış, Sultan Sancar zamanında burası başkent yapılmıştır. Sultan Alparslan döneminde yapımına (1063-1072) başlanan kale, Sultan Melikşah (1072-1092) zamanında devam etmiş ve Sultan Sancar (1118-1157) döneminde tamamlanmıştır. Şehrin etrafını çeviren kale 374 hektarlık bir alanı kaplamaktadır. Düzgün olmayan dörtgen planlı, surlarda 200’e yakın burçla tahkim edilmiş ve kerpiç malzeme kullanılmıştır (Çizim: 5). Günümüzde yıkık durumda ve Sultan Kale’nin yakınında Küçük ve Büyük Kız Kaleleri ile Şaim Kalesi vardır. Küçük ve Büyük Kız Kaleleri küçük ölçekli ve dikdörtgen planlı olup yine kerpiç malzemeden inşâ edilmiştir.[7]

Merv'de Sultan Kale'den başka Erk Gala (Erk Kale), Gevir Gala (Gevir Kale), Ahdullah Han Gala (Abdullah Han Kale) ve Bayramlı Han Gala (Bayramlı Han Kale) vardır (Çizim: 6).

Erk Kale (Türkmenistan): Eski Merv'in en önemli yapısı olan yapı, iç kale işlevini görmektedir. Türkler tarafından tamir edilerek kullanılan kale, çokgen planlıdır ve etrafını hendek çevirmektedir.8

Abdullah Han Kale (Türkmenistan): Yeni Merv'de, 1407-1409 yıllarında inşâ edilmiştir. Dıştan hendekle çevrili kale, yine dıştan 44 tane kule ile de desteklenmiştir. Kalenin doğu, batı ve güney duvarlarında üç kapı açılmış, kerpiç malzeme kullanılmıştır. Bölgenin en önemli kalelerinden olan bu kale, dikdörtgen planlı ve kalın surları kerpiç malzemedendir.9

Bayram Ali Han Kale (Türkmenistan): Abdullah Han Kale'nin batısındaki kaleden günümüze, dış kalenin bir kısmı ile bunun etrafını çeviren hendekten çok az şey ulaşmıştır. X. yüzyılda yapılmaya başlanan kale, XI-XII. yy.'da önemli bir konuma sahip olmuş ve 1885'te Rus işgâlinden sonra terk edilmiştir.10

Köhne Urgenç Kalesi (Türkmenistan): Harzemşahlar'a başkentlik yapan şehrin etrafını çeviren kale çokgen planlıdır (Çizim: 7). Kerpiç malzemenin kullanıldığı kalede Ak Kale ve Daş Kale kalıntıları da vardır.11

Buhara Kalesi (Özbekistan): Şehrin etrafını çeviren kalenin yapım tarihi bilinmemektedir. Halk arasındaki efsaneye göre Alp Er Tonga tarafından yapılmış ve Cengiz Han orduları tarafından yıkılmıştır. Burada hükümdar sarayı, câmiler, türbeler ve kuyumcu atölyeleri vardır.12

Hive Kalesi (Özbekistan) : Özbekistan'ın kuzeyindeki bu şehrin etrafını çeviren kale, Amuderya'nın aşağı kesimindeki Harezm bölgesindedir. Kale Harzemşahlar, Moğollar ve Özbek İlbars Hânedanlığı dönemlerinde kullanılmıştır. Orta Asya'nın en sulu tarım havzasına sahip olan kent, her

dönemde önemini korumuştur. İç ve dış kaleden oluşan ve kerpiç malzemeden yapılan kale, Han döneminde yoğunlukla kullanılmıştır.13

Anadolu'daki Kaleler

(Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ile Beylikler Dönemi)

Türkler, Anadolu'ya geldikleri zaman eski çağlardan kalma, çoğu sağlam vaziyette pek çok kale ile karşılaşmışlardır. Günümüze kadar gelebilen kalelerin çoğu tamir edilerek, bazı bölümler eklenmiş ve Türkler tarafından kullanılmıştır. Kaleler, yörenin iklim ve topografya özelliğine en iyi biçimde uydurularak şekillendirilmiştir. Türklerin Anadolu'ya yerleşmesi yalnızca ülkenin nüfus yapısını değil, yerleşme sistemini de köklü biçimde değiştirmiştir. Bununla birlikte, söz konusu değişimin ilk dönemi konusunda pek az şey bilinmektedir. 1071'den önce başlayan Türk akınları ülkenin en batısına dek uzanmış ve Süleyman Şah İznik'i başkent yapmışsa da, bu aşamada Türklerin yerleşme sistemi ve kentler üzerinde, dolayısıyla kalelerde önemli değişiklik yapıp yapmadıkları belli değildir.

Anadolu'da Türkler tarafından alınan yörelerde XII. yüzyıl öncesine ait fazla bir yapıyla karşılaşılmaması da bu döneme kadar Türklerin savaşlarla uğraştıklarını göstermektedir. XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'da Türk yerleşmeleri hızlı bir biçimde başlamış, XIII. yüzyıl sonunda da tamamlanmıştır. Bizans döneminde Anadolu'nun yol güzergâhlarına ve deniz kenarlarına kaleler inşâ edilmiştir. Türkler Anadolu'ya geldikleri zaman Orta Asya'da da alışık oldukları kale mimarîsi ile karşılaşmışlardır. Anadolu'nun Türkleşmesinde fethedilen bölgelerdeki kalelerin önemli bir rolü vardır. Kalelerin alınması ile Türk iskanı bakımından yeni bir oluşum başlıyor ve her kaleye yeteri kadar asker koymak gerekiyordu. Böylece beylerin gücü ve ileriye gitme olanağı azalıyordu ve beyler bir ölçüde o bölgede kalıyorlardı. Saltuk Bey'in Erzurum yöresinde, Artuk Bey'in

Diyarbakır ve Mardin yöresinde hüküm sürmesi buna örnek olarak verilebilir.14 Türk güçleri kalelerde aileleri ile beraber kalmışlar ve kale-şehir öğesi de böylece gelişmeye başlamıştır.

Fethedilen kalelere bazı eklemeler yapılmışlar ya da kendi teknikleri ve mimarî geleneklerine göre Türkler yeniden inşa etmişlerdir. Anadolu Selçuklu döneminde Anadolu imar edilmiştir. Bu imar faaliyetinde yerel Türk beyleri de önemli bir yere sahiptir. Anadolu Selçuklu Sultanı Alâaddin Keykubad zamanında diğer mimarî eserlerde olduğu gibi kale inşâsında da zirveye ulaşılmıştır. Bu dönemde Konya dış kalesinin yapımı (1221), Sivas surlarının tamiri (1224), aynı yıl Kayseri iç kalesinin inşası, 1225'te Antalya iç kalesinin yapımı, 1227-1229'da Alanya iç ve dış kalelerinin yapımı, 1226'da Alanya Kızıl Kule'nin tamamlanması ve 1231 yılında Kâhta Kalesi'nin tamiri gibi örnekler verilebilir.15 Ayrıca iç kalesi olmayan kalelere iç kale eklenmiş; kale câmii, hamam ve diğer ihtiyaçları karşılamak için de çeşitli yapılar yapılagelmiştir. Anadolu'da Türkler yeni yerleşim yerlerinin yanına kaleler kurmuşlardır. Kalenin geliri yakın köylerden sağlanmıştır. Babadan oğula geçen bu düzenlemeyi, Selçukludan Osmanlıya kadar kalelerde görmek mümkündür.

Ardahan Kalesi: Şehir merkezinde Kura Nehri'nin kenarında Büyük Selçuklu döneminde Sultan Alparslan zamanında yapılmış olmalıdır. Kale içindeki mescit ve hamamın 1068 tarihinde Sultan Alparslan tarafından yaptırıldığı bilindiğinden, kale de bu tarihler arasında inşâ edilmiş olmalıdır. Kânûnî Sultan Süleyman zamanında (1555-1556) yeniden inşâ edilen kale dikdörtgen bir plana sahiptir. Kale çokgen planlı kulelerle desteklenmiş olup, içinde kale mescidi ile hamam mevcuttur. Günümüzde ise askerî kışla olarak kullanılmaktadır.16

Kazan Kale: Ardahan'ın kuzeydoğusunda, Kure Vadisi'nin kenarındaki doğal tepe üzerinde Türkistan'dan gelen Türkler tarafından VIII-IX.

yüzyıllarda kurulmuş olan kale yaklaşık kareye yakın bir planda ve kesme taş malzemeden yapılmıştır. Bu kalenin gözetleme kulesi, bölgenin güvenliği için inşâ edilmiştir.17

Kars Kalesi: Şehrin kuzeyindeki yalçın tepe üzerinde yer alan iç kale ile tepenin eteğindeki dış kaleden oluşmaktadır. İç kale, Karadağ tepesinin şekline göre yapılmıştır. Selçuklu döneminde XI. yy.'da yeniden yapılan kale, Osmanlı zamanında Kânûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Kars Kalesi'nin 1548'de tamir edilmesinden kısa bir süre sonra Safevîler tarafından yeniden yıkılmıştır. Sultan III. Murad zamanında (1579) yenilenen kale, bugünkü hâlini o dönemdeki onarımdan almıştır.18 Dış kale ve iç kaleden oluşan Kars Kalesi'nden günümüze, iç kale sağlam olarak gelmiş, dış kaleden ise fazla bir şey ulaşmamıştır. İç kale doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen bir plana sahip olup, beş kat surla çevrilmiş ve iki giriş kapısı mevcuttur. Ayrıca iç kalede bir mescid ve türbe bulunmaktadır.

Pasinler (Hasankale) Kalesi: Erzurum'un Pasinler ilçesindeki kale, çağlar boyunca geçiş yolunu kontrol altında tutmuştur. Doğal tepe üzerindeki yapı, topografyaya uygun olarak düzgün olmayan dörtgen planlıdır. Yol güzergâhı üzerinde olması nedeniyle kalenin yapım tarihi, tarih öncesi dönemlere kadar götürülebilmektedir. 1049 yılında bölge Türklerin eline geçmiştir. Bu tarihten sonra kale yenilenmiş olmalıdır. Zamanla yıkılan kale 1336-1339'da İlhanlı Hacı Toğay tarafından eski temelleri üzerine yeniden yaptırılmıştır. İç ve dış kale bölümlerinden ibaret yapının dış kale kısmı günümüze ulaşmamıştır.19 Kalede kesme taş malzeme kullanılmıştır.

Erzurum Kalesi: Doğu Anadolu Bölgesi'nin yüksek ovalarından biri olan Erzurum ovasının güneydoğusunda kurulan şehrin etrafını dış kale çevirmektedir. İpek Yolu (Kervan Yolu) üzerinde yer alması, Roma ve Bizans dönemlerinde uç şehir olması gibi özelliklerinden dolayı önemli bir

yerleşim yeri konumundadır. Doğudan Anadolu içlerine açılan önemli bir merkezdir. Dış kale şehrin topografyasına uygun şekilde yapılmıştır. İç kale şehrin ortasındaki tepede düzgün olmayan dikdörtgen planlı olarak kurulmuştur. Erzurum Kalesi'nin ilk inşaat tarihi tartışmalıdır. Ancak M.Ö. I. binde yapıldığı genel olarak kabul edilmektedir.20 1048'de hasar gören kale, 1080 yılında kurulan Saltukoğulları tarafından yeniden yapılmıştır. 1514 yılında Osmanlı topraklarına katılmıştır. Kânûnî Sultan Süleyman'ın I.-II. İran seferleri (1534-1548) sırasında Erzurum Kalesi iki kez tamir geçirmiştir. 4 Temmuz 1827'de Erzurum'u işgal eden Ruslar, dış kalenin taşlarını sökerek "Rus Kalesi" denilen yeni bir kale yapmışlardır. 1853 Kırım Harbi öncesi Erzurum Tabyaları'nın yapımında da Erzurum dış kalesinin taşları kullanılmıştır. 1867-1874 yıllarında kale tekrar onartılmış, ancak I. Dünya Savaşı'nda Ruslar'ın işgâline maruz kaldığından günümüze çok az iz kalmıştır. İç kale ise, günümüze sağlam olarak gelmiş ve 1976 yılında da bir tamir geçirmiştir.21 Dış kalede Tebriz Kapı, Kars Kapı ve Erzurum Kapı vardır.

İspir Kalesi: Çoruh Nehri'nin doğusunda ve şehrin kuzeybatısındaki tepedeki İspir iç kalesinin güney ve güneybatı tarafları sarp kayalıklardan oluşmaktadır. Doğu taraftaki merdivenlerle iç kaleye çıkılmaktadır. İspir

Kalesi'nin çekirdeğini oluşturan iç kalenin hangi tarihte yapıldığı bilinmemekle birlikte, M.Ö. 665 yılında yörede egemen olan Sakalar'ın yaptığı tahmin edilmektedir. 1071'den sonra ise Erzurum yöresinde egemenlik kuran Saltuklular (1071-1202) kaleyi yeni baştan yapmışlardır. Kale bölgede Türk hâkimiyetinin kurulmasında önemli rol oynamıştır. 1514 yılında Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı topraklarına katılmıştır. 1535 yılında da Kânûnî Sultan Süleyman hem iç kaleyi hem de içindeki mescidi tamir ettirmiştir.22

Bayburt Kalesi: Çoruh Irmağı’nın yukarı havzasında ve bu ırmağın kenarında yer alan kale, Bayburt’a hâkim, şehrin kuzeyindeki tepede inşâ edilmiştir. Şehirden 60 m. kadar yükseklikteki kale, Karadeniz’i Basra körfezine bağlayan ticaret yolunun üzerinde yer almaktadır. Tepenin konumuna göre yapılan iç kale, düzgün olmayan dörtgen bir plan göstermektedir. 3000 m uzunluğunda ve 500 ile 900 m. arasında değişen genişliktedir. Saltuklular zamanında yeniden yapımına başlanmış, Anadolu Selçuklu hükümdarı Rükneddin Süleyman’ın kardeşi Mugıseddin Tuğrul Şah’ın Erzurum Emirliği zamanında tamamlanmıştır.23 Bilâhare, İlhanlı, Eretna ve Akkoyunlu hâkimiyetinde kaldıktan sonra, 1514’de Osmanlı topraklarına katılmıştır. Kânûnî Sultan Süleyman ve Sultan II. Murad zamanında da 925 (1574) tamir edilmiştir. 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında büyük ölçüde yıkılmış, 1967’de tamir edilmiştir. Genel yapı karakteri olarak Selçuklu dönemi özelliklerini yansıtan Bayburt iç kalesinin içinde câmi, kilise ve evler bulunmaktadır.

Diyarbakır Kalesi: Dicle Nehri’nin batı ucunda, Karacadağ’a kadar uzanan geniş Bazalt Yaylası’nın üzerinde kurulmuştur. Dicle Vadisi’nden 100 m. yükseklikte olup, arazinin doğal yapısı, kalenin şeklini sınırlamaktadır. Arazinin topografyasına uygun olarak yapılan Diyarbakır Kalesi, köşeleri yuvarlatılmış dikdörtgen biçiminde bir plan göstermektedir. Dış kale, 1.3 x 1.7 km’lik düz bir alanı kaplamaktadır. Dış kalenin önemli kapıları ise Dağ Kapı (kuzeyde), Mardin Kapı (güneybatıda), Urfa Kapı (batıda), Yeni Kapı (doğuda)dır. Hz. Ömer döneminde İyaz b. Ganem tarafından 639 da İslâm topraklarına katılmıştır (Çizim: 8). 899 yılında Abbâsîler tarafından surlar yeniden yaptırılmış, 1011 yılında ise Mervânîler surları tamir ettirmiştir.24

Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah döneminde onarılan kalenin üzerine tamir kitâbesi konulmuştur. Nisanoğulları (1142-1183),

Artukoğulları (1183-1232), Eyyûbîler (1232-1240), Anadolu Selçukluları (1240-1302), Akkoyunlular (1401-1507) ve 1515 tarihinden sonra da Osmanlı döneminde kale çeşitli tamirler görmüştür. 1524-1526 tarihleri arasında Kânûnî Sultan Süleyman tarafından iç kale genişletilerek bugünkü hâlini almıştır. Osmanlı döneminde kalede ilâveler, yeni yapılar ve onarımlar yapılmıştır. 1815 yılında dış kale ve iç kale onarılmış, Cumhuriyet döneminde de küçük tâmiratlar geçirmiştir. Tamamına yakın kısmı günümüze ulaşan kalelerin başında gelmektedir.

Gaziantep Kalesi: Anadolu'yu Mezopotamya ve Mısır'a bağlayan yolların merkezindeki Gaziantep, bu önemini Osmanlı'nın sonuna kadar hep korumuştur. Şehrin ortasındaki tepe üzerine Bizans İmparatoru Justianos tarafından 527-565 tarihinde inşâ ettirilmiştir. 1481'de Mısır Sultanı Kayıtbay kaleyi onarttırmıştır. Giriş kapısındaki kitâbeye göre de 1557'de Kânûnî Sultan Süleyman döneminde kale yeniden tamir görmüştür. Dâire planlı kalede 36 kule ve burç vardır. Burçlar ve kuleler, kare ve çokgen planlıdır. Giriş, kuzeybatıdaki kulenin içinden ve asma merdivenle sağlanmaktadır. Yapının etrafını çeviren hendek günümüzde mevcut değildir. Kalede düzgün kesme taş malzeme kullanılmış olup, içinde dehlizler, gizli yol, câmi ve hamam kalıntıları vardır.25

Urfa Kalesi: Şehrin güneybatısındaki Damlacık Dağı'nın kuzey eteğindeki tepede, iç kale ile şehri kuşatan dış kaleden oluşmaktadır. Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı mancınıklar hâlen iç kalede durmaktadır.26 İç kalenin M.Ö. IV. yüzyılda Abgarlar tarafından yapıldığı ve daha sonraki dönemlerde ve özellikle Haçlı Seferleri sırasında oldukça önem kazandığı anlaşılmaktadır. Akkoyunlu Uzun Hasan ve 1516'da Osmanlılar'ın eline geçmesinin ardından tamir edilerek kullanılmıştır. İç kale tepenin topografyasına uygun olarak yapılmış, doğu ve güney kısmındaki kayalar kesilerek hendek hâline getirilmiştir. 25 burçla tahkim edilen iç kalede cam,

cephânelik, erzak ambarları, sarnıçlar bulunmaktadır. Dış kale dikdörtgen planlıdır. Bey Kapısı, Samsad Kapısı ve Harran Kapısı vardır. Duvarlarda Selçuklu ve Akkoyunlu dönemine ait kitâbeler mevcuttur. Urfa Kalesi Türkiye'deki en önemli kaleler arasında yer almaktadır.

Kâhta Kalesi: Adıyaman'a 60 km. uzaklıkta bulunan Kocahisar Köyü yakınındaki tepenin üzerinde, Eski Kâhta'nın içinde inşâ edilmiştir. Orta Çağ'da Kâhta Kalesi, Samsat-Malatya arasındaki şark yolunu kontrol altında bulunduran önemli bir sınır kalesidir. Ayrıca Haçlı Seferleri esnasında da önemli bir konuma sahiptir. Bu nedenle her devlet elinde tutabilmek için buraya büyük seferler düzenlemiştir. İç kale, Kâhta çayından yaklaşık 200 m. yüksekliktedir. Kâhta iç kalesinin kuruluş tarihi bilinmemektedir. Ancak M.Ö. XI. yüzyılda Hititler tarafından kurulduğu tahmin edilmektedir. Roma ve Bizans döneminde de kullanılan kale, 1071'den sonra Türklerin hâkimiyetine girmiştir. XII. yüzyılın başından itibaren Haçlı seferleri nedeniyle önemli bir sınır kalesi durumunda olan Kâhta Kalesi, Yavuz Sultan Selim tarafından 1516-1517'da Osmanlı topraklarına katılmıştır.27 Doğal tepenin üzerine kurulan yapıda düzgün kesme taş malzeme ile yapılmış olup planı tepenin şekline göre düzenlenmiştir (Çizim: 9).

Hasankeyf Kalesi: Dicle Irmağı'nın güneyinde 100 m yükseklikteki bir kaya kütlesi üzerinde bulunan ve Roma döneminde İran sınırını kontrol altında tutan iç kale, Diyarbakır'ı Cizre'ye bağlayan önemli kara ve su yolu üzerinde bulunmaktadır. Hasankeyf Kalesi'nin iç kale niteliğinde olduğu, kalenin eteğinde oturan halk için bir dış kale yapılmadığı anlaşılmaktadır. Bölgenin Türkler tarafından fethinden sonra kalenin surları yeniden yapılmış, şehirdeki yapılar ise tamir görmüştür.28 Kale doğal bir korumaya sahip, dört taraftan dik yamaçlara kaya kütlesinin üzerinde bulunmaktadır. İç kaleye iki patika yoldan çıkılmaktadır. İki çıkış yolu da kale kapılarıyla

kontrol altına alınmıştır. Eski Hasankeyf şehrinin bulunduğu doğal tepe üzerinde yer almaktadır. Düzgün bir plan göstermeyen Hasankeyf iç kalesi, kaya kütlesinin şekline göre yapılmıştır.

Mardin Kalesi: Anadolu'dan Bağdat'a uzanan yolun üzerinde ve Mezopotamya yerleşim bölgelerine açılması gibi, konumundan dolayı Ortaçağda önemli ticaret yollarının kavşağındadır. Kalenin uzunluğu 800 m, genişliği 30 ile 150 m. arasında değişmektedir. Kale, doğal kayalığın şekline göre inşâ edilmiştir. Mardin Kalesi'nin29 1108'den sonra da Artukluların hâkimiyeti görülmektedir. Bu dönemde kale içinde imar faâliyetlerinde bulunulmuş ve surları da tamir edilmiştir. Mardin Kalesi, 1402-1432 tarihleri arasında Karakoyunlular'ın, 1432-1514 yıllarında da Akkoyunlular'ın egemenliği altında kalmıştır. Akkoyunlular zamanında surlar tamir görmüş ve bir de câmi yaptırılmıştır. Osmanlı döneminde ise 1549-1550 ve 1574 tarihlerinde kale tamir görmüştür. XVIII. yüzyılın ortalarında iç kale ve dış kaledeki yerleşmeler terk edilmeye başlanmış, XIX. yüzyılda da iç kale tamamen boşaltılmıştır. İç kale surlarının taşları ev yapımında kullanılmak üzere sökülmüştür.

Maraş Kalesi: Maraş'ın ortasında, yığma bir tepe üzerine Hititler zamanında (M.Ö. 1660-1190) yaptırılmıştır. Kahramanmaraş Güneydoğu Anadolu'yu batıya; Doğu Anadolu'yu güneye bağlayan bir yerdeki kale, dikdörtgen plana sahiptir. Dulkadiroğulları'nın (1337-1522) hâkimiyeti döneminde kale tamir görmüş ve bugün mevcut olmayan kitâbeye göre Osmanlılar zamanında 1509 yılında yeniden tamir ettirilmiştir.30

Konya Kalesi: Konya iç kalesinde yapılan kazılar sonucunda kalenin tarihinin M.Ö. 2000'e kadar indiği tespit edilmiştir.31 Roma ve Bizans devrinde yapılan iç kale, 1173 tarihinde II. Kılıç Arslan ve III. Kılıç Arslan (1203) zamanındaki tamir ve eklemelerle son şeklini almıştır. I. Alâaddin Keykubad tahta geçince iç kalenin dışardan gelen saldırılara, sel

ve iç tehlikelere karşı şehri koruyamayacağı için dış kalenin yapımını 1221 emretmiştir. Aynı yıl içinde 140 burç, 140 bey tarafından yaptırılmıştır. Şehrin etrafını çeviren dış kalede Lârende, Telli, Aksaray, Çeşme, Ayas, Ertaş, Lâdik, Sille, İstanbul, Antalya, Yeni Kapı kapıları bulunmaktadır (Çizim:10). Ayrıca surlarda 140 burç ve yüzeylerde kabartmalar yer almaktadır. Fatih Sultan Mehmed, Konya'yı Osmanlı topraklarına kattıktan sonra, iç ve dış kaleyi tamir ettirmiştir. 1589 yılında da III. Murad tarafından da tekrar onartılmıştır.32 XVIII. yüzyılda kale önemini yitirmiş, bu tarihten sonra da dış kale yıkılmaya başlamıştır. 1896 yılında iç kalenin surları tamamen yıkılmıştır. Bugün iç kalenin batı eteklerinde yer yer kalıntılar görülmekte ve dış kale surlarından ise hiçbir şey kalmamıştır.

Karahisar (Afyonkarahisar) Kalesi: Ege ve Marmara bölgelerini Orta ve Doğu Anadolu'ya bağlayan önemli bir yol güzergâhındaki kale, kentin ortasındaki 226 m. yükseklikteki yalçın kayalığın üzerinde kurulmuştur. M. Ö. XIV yy.'da Hititler tarafından yapılmış, Anadolu Selçuklu Hükümdarı Alâaddin Keykubad tarafından yıkık kale yeniden inşa edilmiştir. Bu dönemde yapı devlet hazinelerinin korunması sebebiyle "Karahisar-ı Devlet" adını almıştır. Osmanlı döneminde de tamir edilen kale, yalçın kayalığın konumuna göre şekillenmiştir.33

Alanya Kalesi: Kale, denize uzanan Kandeleri Burnu üstündedir. Denizden yüksekliği 260 m.'yi geçmektedir. Kalenin inşâ edildiği dağlık burun 800 m.2'yi geçmektedir. Surların uzunluğu 7 km'yi bulmaktadır. Alanya, Kıbrıs Krallığı'na bağlı iken 618 (1217-18) yılında Alâaddin Keykubad tarafından Selçuklu topraklarına katılmıştır. İlk olarak Roma döneminde inşâ edilen kale, Alâaddin Keykubad burayı fethettiğinde yıkık durumdadır. Sultan, Alâiyye'yi alır almaz kalenin yapımını da başlamıştır. Kaleyi 623-629 (1226-1232) tarihleri arasında Mimar Ebu Ali Halebî el-Kitâbî'ye inşâ ettirmiştir. Kale, 1293 yılında Karamanoğulları'nın

egemenliğine girmiş, 1427’de de Memlûklüler’in eline geçmiştir. Gedik Ahmed Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu savaşsız Alanya’yı Osmanlı topraklarına katmıştır (876-1471). Kânûnî Sultan Süleyman döneminde kalede inşâ faâliyetlerinin devam ettiği görülmektedir. 1955 yılında da kalede onarım yapılmıştır. Günümüze sağlam şekilde ulaşan Türk kalelerinin en önemlilerinden biri durumundadır.34 Alâiyye Kalesi, kuleler, tersane, şehristan ve iç kale bölümlerinden oluşmaktadır. Kalenin kuleleri, Konya kalesinin kuleleriyle aynı sayıda olup, yapım teknikleri bakımından da benzerlikler göstermektedir.

Kütahya Kalesi: Şehrin ortasındaki doğal tepede, üzerinde Bizanslılar tarafından daha önce var olan kale üzerine yapılmıştır. 1080’den sonra Selçuklu, Germiyanoğulları ve son olarak da Osmanlı Devleti zamanında tamirat ve yenilemelerle günümüze ulaşmıştır. Surlarda beş evreye ait izler mevcuttur. V-VIII. yüzyıla dek Bizans izlerine rastlamak mümkündür. Bizans öncesine ait izler de birkaç yerde görülmektedir. Kütahya Kalesi iç kale, orta ve aşağı kale olmak üzere üç bölüm olarak topografyaya uygun şekilde olup belli bir plan şekli yoktur. Çift surdan oluşan kale, Germiyanoğulları döneminde (1302-1411) uzatılmış, Osmanlı döneminde Fatih Sultan Mehmed zamanında bütün kale yeniden elden geçirilmiş ve aşağı kale eklenmiştir. Aşağı kaledeki burçlar kare planlı olarak Osmanlı kale mimarîsinin güzel bir örneği durumundadır.35

Kastamonu Kalesi: Karadeniz Bölgesi’nin önemli bir yol güzergâhındaki kale, vadiden 112 m. yüksekte kurulmuştur. İlk yapım tarihi bilinmemekte, Bizans İmparatoru Komnenos tarafından ve Selçuklular’ın bölgeyi fethinin ardından tamir edildiği anlaşılmaktadır. Daha sonra Çandaroğulları ve Osmanlılar, yeniletme ve genişletme ile burayı bir Türk kalesi hâline gelmiştir.36 Kale, vâdinin kenarında tabii bir tepe üzerinde dikdörtgen planlı iç kale ve günümüzde mevcut olmayan dış

kaleden ibarettir. İç kaleye kuzeydoğudaki dik bir yoldan çıkılmaktadır. Malzeme olarak moloz taş ve kireç kullanılmış, surlar değişik planlı burçlarla kuvvetlendirilmiştir.

Ankara Kalesi: Ankara iç kalesinin yapılış tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Kentte askerî garnizon kuran Hititler ya da Frigya Kralı Midas (M.Ö. VII. yy.da) tarafından yaptırıldığı sanılmaktadır. Dış kale, Bizans İmparatoru Constantin tarafından 668’de yeniden yaptırılmıştır. 1073’te Selçuklular’ın, 1101’de de Haçlılar’ın eline geçmiş, 1227 yılında yeniden Anadolu Selçukluları’nın hâkimiyeti altına girmiştir. Alâaddin Keykubad kaleyi tamir ettirmiştir. Yapının kuzeybatı kapısındaki kitâbede (Bend Deresi tarafındaki) 1249 yılında Selçuklu Sultanı II. Keykâvus’un kaleyi tamir ettirdiği ve bazı eklemeler yaptırdığı yazılıdır. Osmanlı Devleti zamanında da kale önemini korumuş, bu dönemde fazla bir ilâve ve tamir olmamıştır.37 Cenab Ahmed Paşa, Celâli İsyanı’ndan korunmak için dış kaleyi tahkim ettirmiştir.38 Ankara Kalesi, iç kale ve şehri kuşatan dış surlardan oluşmaktadır. Dış surlar, kuzey-güney doğrultusunda uzanmaktadır. 20 kulesi bulunan dış kaleden günümüzde çok az şey kalmıştır. İç kale, güney ve batı sur duvarları bir dik açı yapmaktadır (Çizim: 11). Doğu duvarı tepenin topografyasına göre düzenlenmiştir. Doğu, batı ve güney duvarlarında 15-20 m.de bir 42 tane beşgen kule yerleştirilmiştir.

130 x 330 m. boyutlarında 43.000 m2’lik bir alanı kaplayan iç kale, dikdörtgen planlı ve dört katlıdır. İç kalenin güneydoğu köşesinde Doğu Kalesi, kuzeydoğu köşesinde ise kalenin en yüksek yeri olan Ak Kale (Ali Taşı) bulunmaktadır. Dış surlarda güneyde Hisar Kapı ve Zindan Kapı, kuzeydoğu köşesinde Parmak Kapı, batıda Genç Kapısı yer almaktadır.

Ankara Kalesi, tarih boyunca değişik amaçlarla kullanılmıştır. Savunma işlevinin yanı sıra, zindan, devlete ait önemli vesikaların ve belgelerin

konulduğu, değerli eşyâların ve paraların saklandığı bir yer olarak iç kale işleviyle örtüştüğü görülmektedir.

Divriği Kalesi: Toroslar'ın kuzeydoğuya açılan ve Doğu Anadolu dağlarıyla birleşen kollarının belirdiği dağlık bir alanda, Fırat nehrinin kollarından biri olan Çaltı ırmağı ile birleşen derenin yamacında, kayalıklar üzerinde kurulmuştur. Çaltı ırmağından 200 m yükseklikteki kalenin genişliği 1.5 km'yi bulmaktadır. Batı ve güney cepheleri hâriç, diğer cepheler sarp kayalıklar ve uçurumlar ile Çaltı vâdisine inmektedir. Divriği Kalesi'nin inşâ tarihi bilinmemektedir. VII. yüzyılda yapıldığı ve 1142'den önce harap halde bulunduğu bilinen Divriği Kalesi, bu tarihten sonra Mengücekoğulları tarafından yeniden inşâ edilmiştir. Kale 1236-1237 ve 1252 tarihlerinde de tamir görmüştür. 1276-1277 yıllarındaki İlhanlı istîlâsı sırasında Abala Han'ın verdiği emirle kale temelinden yıkılmıştır.39

Divriği Kalesi sırasıyla Eretnalılar, Memlûklüler (1391) Osmanlı Devleti ve tekrar Memlûklüler (1401) egemenliğinde kaldıktan sonra, 1514 yılında Yavuz Sul

tan Selim tarafından kesin olarak Osmanlı topraklarına katılmıştır. XVII. yüzyılın başında harap haldeki Divriği Kalesi, E. Çelebi'nin gezisi esnasında (1649) sağlam bir yapı durumundadır. Daha sonraki yıllarda kale terk edilmiş, günümüzde iç kalenin surlarının büyük kısmı yok olmuştur. Kayalık üzerinde kurulan kalenin düzgün bir planı yoktur. İç kale ve dış kale bölümlerinden oluşmakta ve bugünkü hâliyle Mengücekoğulları'nın bölgede yaptığı en önemli kalelerin başında gelmektedir (Çizim: 12-13). İki kapısı bulunan iç kalenin duvarlarında düzgün kesme taş malzeme kullanılmıştır.

Çorum Kalesi: Çorum iç kalesinin inşâ kitâbesi ve vakfiyesi yoktur. İç kalenin Dânişmendler (1095-1175) zamanında veya Anadolu Selçukluları

döneminde yapılmış olduğu sanılmaktadır.40 Anadolu Selçuklu hâkimiyetinden sonra İlhanlılar ve Eretna Beyliği'nin toprağı olan Çorum, Çelebi Mehmed devrinde Osmanlı topraklarına katılmış, bundan sonra Osmanlı yönetiminde kalmıştır. 1609 yılında Çorum iç kalesine bir varoş eklenmiştir. Bu tarihte varoşun etrafına sur çekildiği tahmin edilmektedir. Dış kale günümüzde mevcut değil ve ne zaman yıkıldığı da bilinmemektedir. İç kale günümüze sağlam ulaşmış Türk kalelerinden biridir. Çorum'un güney doğusundaki doğal tepe üzerinde bulunan kale kare planlıdır. Fazla bir yüksekliği olmayan tepe, günümüzde şehir ile bütünleştiği için yüksekliği belli değildir.

Sinop Kalesi: Şehrin eski mahallesinde, deniz kenarındaki kale, Pontuslar zamanında (M.Ö. 72) yapılmıştır. Bölgenin Türkler tarafından fethinin ardından İzzettin Keykâvus zamanında 1215'de Mimar Ebu Ali Halebî el-Kitâbî tarafından yeniden inşa edilmiştir. İki bölüm halindeki iç kale Türk kale mimarîsinin şaheseridir. Güneydeki bölümde hapishane kısmı, asma köprü vardır. Kuzeydeki kısım ise şehri denizden gelecek saldırılara karşı korumaktadır. Sinop kalesi aynı zamanda ipek yolunun önemli noktalarından biridir.41

Kayseri Kalesi: Erciyes Dağı'nın eteğinde, düz bir arazi üzerine kurulmuş ve ilk zamanlardan itibaren önemli bir kale durumundadır. İç ve dış kale bölümlerinden oluşan Kayseri Kalesi, genel hatlarıyla üçgen bir plan göstermektedir. Şehrin etrafını kuşatan dış kale surlarında yedi tane kapı açılmış, bu surlardan fazla bir şey günümüze ulaşamamıştır. Kayseri İç Kalesi'nin ilk inşasının Roma ve Bizans döneminde yapıldığı belirtilmekte ise de42 Sultan Alâaddin Keykubad zamanında 1224 senesinde inşâ edildiği anlaşılmaktadır. Alâaddin Keykubad adına da bir kale kitâbesi mevcuttur. İç kale Anadolu Selçuklu kale mimarîsinin en önemli yapısındandır (Çizim:14). 1466'da Fatih Sultan Mehmed Konya ve Kayseri'yi

Osmanlı topraklarına katmış ve iç kaleyi tamir ettirmiştir. XVIII. yüzyılda iç kalede bazı eklemeler yapılmış, XIX. yüzyılın sonunda da kale büyük hasar görmüştür. 1975'lerde başlayan tamirat 1988'de bitirilmiştir. Onarımı tamamlanan iç kale, 1988'den itibaren çarşı haline getirilmiştir. Asıl giriş bölümü kuzeybatı tarafta, iki yanı aslan kabartmalı kapıdan sağlanmaktadır. İç kale düzgün olmayan dörtgen planlıdır. Kale çokgen ve kare burçlarla tahkim edilmiş ve seğirdim yeri yapıyı baştan sona dolaşmaktadır. Surlarda düzgün kesme taş malzeme kullanılmıştır.

Karaman Kalesi: Karaman Kalesi'nin XII. yüzyılda yapıldığı, Karamanoğulları zamanında XIII-XIV. yüzyılda da yenilendiği sanılmaktadır. Karamanoğulları zamanında iç kale, beylerin oturduğu yer hâline dönüşmüştür.43 Karaman'ın Osmanlı topraklarına katılmasının ardından valilerin oturduğu yer olduğunu E. Çelebi'den öğrenmekteyiz. İç kale günümüze sağlam şekilde ulaşmış, içi 1990'dan sonra tiyatro hâline getirilmiştir.

Osmanlı Dönemi

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri Genel Müdürlüğü'nde Osmanlı sınırları içindeki pek çok kalenin tamir edildiğine dair belgeler mevcuttur. Bunlardan birkaç örnek aşağıda verilmiş olup, arşiv çalışmamız devam etmektedir:

Şam İç Kalesi: "Şam-ı Şerîf'in İle Kalesi'nin ekser kısımların, vukû bulan zelzeleden yıkılması nedeniyle tamir edilmesi gereği ve tâmîrâtın yapıldığına ilişkin kayıt, 1172 yılı".44

Edirne Kalesi: "Bu yıl (1166) mübarek Ramazan ayında vukû bulan zelzele-i azîmede mahmiyye-i Edirne Kalesi içerisinde bulunan cephelerle de vukû bulan yıkıların tâmîrâtı, mahzen-i mezkûr üzerine Horasan ve kireç konularak tecdîdi, derûn-ı cebehânede vâki münhedim olan sakaf-ı mescid-i

şerîfin tecdîdi, neferan odaları, kışlık ve orta sofa, mutfak odabaşı odaları ağa ve harem odalarının etrafına tecdîd olunacak duvarların yapılması”.45

Lefkoşe Kalesi: “Cezire-i Kıbrıs’ta vâkî Lefkoşe Kalesi’nin mürûr-i zaman nedeniyle muhtac-ı tamir olan yerlerde inhidâma karîb olup tamire muhtaç olan mahaller ve binâ olunacak mahaller ile tâmîrât için gerekli levâzımâtı beyan etmektedir. Benf kapısının şimâlinde tabyada münhedim olan kısımlar ve Magosa kapısı kurbunda vâkî tabyada münhedim olan kısımlar.46

Silistre Kalesi: “Silistre Kalesi’nin kulelerinin, burçlarının ve kale içerisinde bulunan Merhum Sultan Bâyezîd Han ve diğer bazı kısımların tamire muhtaç olduğunu ve bu tâmîrâtla ilgili keşifler içerir belge. Bu belgede yapılacak işler arasında su kenarı duvarının yenilenme ve top tabyalarının yenilenmesi”.47

Niğbolu Kalesi: “Niğbolu Kalesi 1166 yılında tamir ve tekmil olunacak mahaller ve bu amaçla Vilâyet-i Evkâf’ta Eflak Voyvodası marifetiyle satın alınan kereste tedarikiyle ilgili bilgi verilmektedir”.48

Anadolu’nun fethinin ardından Selçuklu ve beylikler tarafında yapılan kaleler Osmanlı Devleti zamanında da artarak devam etmiştir. Anadolu Selçuklu dönemindeki kale faâliyetleriyle Anadolu, Osmanlı zamanında da üç kıtaya açılmıştır. Çünkü XIX. yüzyıla kadar bölgelerin kesin fethi, kalelerin alınmasıyla sağlanmıştır. Osmanlı döneminde ilk yapılan kale, Osman Gazi’nin Bursa’nın fethi sırasında (1314) doğuda Kaplıca Kapısı’nda, batıda dağın eteğinde Balabancık’taki Balabancık Hisarı’dır. Bu iki kale, Bursa Kalesi’ni fethin öncesinde gözetleme ve Bursa’nın fethini hızlandırma amacına yöneliktir. Bu tarihten önce bir kale inşâ edilip edilmediğini şimdiki bilgiler ışığında bilemiyoruz. Osmanlı Devleti zamanında, önceki dönemlere ait kentlerin büyük çoğunluğu kullanılmıştır. Kenti çeviren kaleler ise garnizon ve yöneticilerin kalmaları

amacıyla iç kaleye dönüştürülmüştür. İstanbul, Ankara ve İznik gibi kentlerin surları kendi sınırını hiç aşamamış ve eski önemini Osmanlı döneminde koruyamamıştır. Zaten bu surların koruma işlevi yoktur. Aksine düzen içinde ayak bağı olmuşlardır. Surlarla korunan bir kenti gereksiz kılan şey, ülke sınırları içindeki uzak kentler için sağlanmış güvenlik düzeni ve savaşmaya alışık bir ordu tarafından belirlenmiş askerî koşullardır. Merkezî yönetim surlarla çevrilmiş kentlere fazla güvenmemiştir. Profesyonel ordu ile güvenliği sağlamıştır. Öte yandan kent dokusunun düşük yoğunluğu ve kent dışı varoşların ise çok yaygın olması mantıklı bir kent suru yapımını zor, hatta imkânsız kılmıştır.

Osmanlı Devleti, gerçek savunma sistemi çok büyük olmayan ve çoğunlukla şehir dışında stratejik önemi olan yerler ile limanları korumak için kaleler yapmıştır. Bunların pek çoğu XVI. yy.'dan önce inşâ edilmişlerdir. İstanbul'un fethi öncesinde yapılan Boğaziçi ve Çanakkale Boğazı'ndaki kaleler Osmanlı kalelerinin şaheserlerindendir.

Osmanlı Devleti, Anadolu'daki birçok şehirde Celâlî isyanları, Ruslar ve İranlılar ile devamlı anlaşmazlık içinde olmaları gibi nedenlerle kent surlarını korumuş; bir kısım surlar yeniden yapılmış ve iç kaleler tahkim edilmiştir. Amasya, Ankara, Bursa, Yarhisar, İznik, Edirne, Diyarbakır, Gaziantep, Giresun, Kayseri, Silifke, Kastamonu, Hatay, Konya, Kütahya, Manisa, Rize, Sinop, Hoşap, Kâhta, Maraş, Van ve Kars gibi şehirlerde eski surların korunduğu ve yer yer yenilendiği anlaşılmaktadır.

Çimbi Kalesi: Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de ilk fethettikleri kale günümüze ulaşamamıştır. Muhtemelen yeri Gelibolu'nun kuzeyinde, Bolayır ile kavak deresi arasındaki Kazan-ağzının güneyindedir.49 Bu kale, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da yapacağı iskânların başlangıcı olması nedeniyle büyük bir öneme sahiptir.

Anadolu Hisarı: İstanbul Boğazı'nın en dar yerinde, İstanbul'u fethetmek isteyen Yıldırım Bâyezîd, Göksu deresi ağzında, kayalık üzerinde 797 (1394-1395) yılında bir kale yaptırmıştır. Yıldırım Bâyezîd bu kaleyi bir garnizon olarak kullanmış ve İstanbul üzerinde baskı sağlamıştır. Fatih Sultan Mehmed 1452'de Avrupa yakasında Rumeli Hisarı'nı yaptırırken, Anadolu Hisarı'nın deniz tarafına hisarpeçe inşâ ettirmiştir.50 İstanbul'un fethinden sonra asıl fonksiyonunu yitiren Anadolu Hisarı, XVII ve XVIII. yüzyıllarda Karadeniz'den gelen akınların durdurulmasında rol oynamıştır. 1825'e kadar sağlam olan kalenin 1830'dan sonra hisarpeçelerinin bazı bölümleri yıktırılmıştır. 1926 ve 1965 yılında tamir gören kale günümüzde müze olarak kullanılmaktadır. Anadolu Hisarı düzgün olmayan dikdörtgen planlıdır. Düzgün kesme taş malzemeden yapılan kale, Türk mimarlığının önemli bir eseridir

Rumeli Hisarı: İstanbul Boğazı'nın en dar yerinde, Anadolu Hisarı'nın karşısında Rumeli yakasında yer almaktadır. İstanbul'un fethinden önce Anadolu Hisarı'nın karşısında, İstanbul'un kuşatılması sırasında, boğazın kontrolünü sağlamak amacıyla Fatih Sultan Mehmed tarafından 1452 Martı'nda bizzat Fatih Sultan Mehmed Han'ın da bulunması ile inşaat başlatılmıştır. Dört ay gibi kısa bir süre içerisinde Mimar Müslihiddin'in yönetiminde kale tamamlanmıştır. 1460 ve 1464 yıllarındaki depremde hasar görmesi üzerine Fatih Sultan Mehmed tarafından tamir edilmiştir. 1510, 1773 ve 1794 yıllarında da yeniden tamir görmüştür.51 1918 yılında da İsviçreli mimar tarafından restorasyona tâbi tutulmuştur. 1955 yılında esaslı bir tamir görmüş olup, 1958'de de müze haline dönüştürülmüştür. Rumeli Hisarı'nın bulunduğu yerde, deniz kıyısından batıya doğru yükselerek dikleşen kayalıklar iki tepe oluşturur. Tepedeki iki büyük kule ve sahilde bir kuleyle üçgen gibi görünmesine karşın düzgün bir plan göstermemektedir. Batıdaki kara bölümünün savunmasına büyük önem

verilmiştir. Beş kapısı bulunan Rumeli Hisarı'nın surlarını ilk yapıldığı tarihte deniz suları dövmekte iken günümüzde karada kalmıştır.

Yedikule Hisarı: Başkule olarak da isimlendirilen Yedikule, Bizans İmparatoru I. Theodosrus tarafından 390 yılında, imparatorların savaş dönüşünde şehre girdikleri kapı (Zafer Takı) olarak yapılmış ve 1453'te Fatih Sultan Mehmed tarafından İstanbul ile beraber fethedilmiştir. Fetih sırasında belirli kısmı yıkılan Yedikule, 1457-1458 yıllarında tamir edildikten sonra savunma amacıyla kullanılmıştır. Bu tamir esnasında beş kule olan kaleye iki kule daha eklenmesiyle Yedikule ismini almıştır. Düz bir arazi üzerinde inşa edilen Yedikule Hisarı, beşgen bir plana sahip olup, üçgen şeklindeki köşelerde büyük kule ile her kolda birer yarım yuvarlak burçlarla tahliye edilmiştir. Surların kalınlığı 5 m, yüksekliği 14 m'yi bulmaktadır. Fatih Sultan Mehmed zamanındaki tamirde bir mescid ve çeşme eklenmiştir. İç kale halini alan Yedikule Hisarı'na Fatih döneminde devlet hazinesi konmuştur.52 III. Selim döneminde hapishane hüviyetinden çıkmış, 1895 yılında Müzeler Müdürlüğüne bağlanarak bir müzeye çevrilmiştir.

Kale-i Sultâniye ve Kilitbahir Kaleleri: Fatih Sultan Mehmed tarafından Çanakkale Boğazı'nı kontrol altında tutabilmek için Anadolu ve Rumeli yakalarında kale yapımına başlanmıştır. Anadolu yarımadasının batıya doğru çıkıntı teşkil eden Biga bölgesi ile Gelibolu yarımadası arasında uzanarak Ege ve Marmara denizini birleştiren en dar yerinde, Rumeli sahilinde Kilitbahir Kalesi; Anadolu yakasında da Sultan Kalesi'ni inşa ettirmiştir. Bu kalenin Fatih Sultan Mehmed'in emriyle Yakup Paşa tarafından 1463-1464 yıllarında yaptırıldığı tahmin edilmektedir. Kale-i Sultânî (Sultan Kale)nin iki tarafı denize, bir tarafı da karaya bakmaktadır. Kale kareye yakın bir plan göstermektedir. Dış kale ve iç kale bölümlerinden oluşan kalede iki câmi ve cephânelik bulunmaktadır. Kânûnî

Sultan Süleyman tarafından 1551 yılında tamir ettirilmiştir. Sultan II. Selim zamanında eklemeler yapılmıştır. XIX. yüzyılda tahrip olan kalenin deniz tarafındaki dış suru ile burçları Sultan Abdülaziz devrinde (1863) yıktırılmıştır. Yıktırılan kısımlara toprak tabyalar eklenmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında kale geniş ölçüde tahrip edilmiş, 1968 yılından sonra ise yeniden tamir görmüştür.

Sultan Kale'ye karşı dağ eteğinde yapılan Kilitbahir Kalesi üçgen biçimli, üçgen yapraklı yonca biçiminde bir duvarla çevrilmiştir. İç kalenin etrafını alçak bir duvar çevirmektedir. Kalenin etrafında suyunu denizden alan geniş bir hendek vardır. Kaleye kuzeyden hendek üzerine inen ahşap bir köprüden girilmekte iken günümüzde bu köprü yok olmuştur.53

Fatih Sultan Mehmed devrinde başlayan kale yapımı, Kânûnî Sultan Süleyman dönemi sonuna kadar sürmüştür. Özellikle de bu iki padişah dönemi kale yapımının zirvede olduğu bir dönemdir. Osmanlı toprağı içinde stratejik öneme sahip pek çok kale tamir edilmiş ya yeniden inşa edilmiş yada yapılmıştır.

Özi Kalesi (Kırım): Kale Dinyeper ve Dinyester ırmakları arasında kalan bölgenin kontrolünü sağlamaktadır. Kırım yarımadasını kontrol altında tutan ve uç nokta konumundaki kale, stratejik açıdan Osmanlı Devleti'nin Kuzey Karadeniz'deki en önemli savunma yapılarının başında gelmektedir. Osmanlı Devleti, Özi Kalesi'ni Karadeniz'in ve Tuna yollarının kilidi olarak gördüğü için bu kaleye her dönemde büyük önem vermiştir. Kale, Gedik Ahmet Paşa tarafından Osmanlı topraklarına 1475 yılında katılmasının ardından Mengi Giray tarafından "Kara Kirman" adıyla 1492'de inşa edilmiştir. Yukarı, orta ve aşağı kale şeklinde üç bölüm halindedir. Yukarı kale dörtgen planlı ve etrafı hendekle çevrilidir. Aşağı kale Hasan Paşa tarafından 1626-1627 yıllarında yapılmıştır.

Küçük Hasan Paşa Kalesi (Kırım): Özi Kalesi'nin güneyinde, Hasan Paşa tarafından 1626'da, Özi nehrinin kenarında yedi ayda tamamlanmıştır. Dikdörtgen planlı kalenin surlarında taş malzeme kullanılmıştır.54

Kefe Kalesi (Kırım): Kale, Kırım'ın en önemli liman kenti olan Kefe Limanı'nı korumaktadır. Fatih Sultan Mehmed, Karadeniz'i bir Türk gölü haline getirmeyi amaçlıyordu. 1475 yılında Gedik Ahmed Paşa komutasındaki bir donanma ile Kefe ve Kırım fethedilmiştir. Kefe, Osmanlı Devleti'nin fetih yıllarından itibaren Kırım Hanlığı'nı kontrol ettiği bir üssü durumuna gelmiştir. Bu şehir aynı zamanda bir şehzade sancağı durumundadır. Kuş bakışı olarak bir hilâli andıran ve iç ve dış kale bölümlerinden oluşan kale, Karadeniz sahilinde, körfez limanın batısı ve güneyi arasında, deniz kenarından

Yapraklı denilen dağın tepesine kadar topografyaya uygun olarak yapılmıştır.55

İsmail Kalesi (Ukrayna): Tuna Nehri üzerindeki kale, III. Selim zamanında 1794-1795 yıllarında yeniden yapılarak bu ismi almıştır. Günümüze kadar ulaşmayan kalenin içinde han, 8 câmi ve 4 mezarlık vardı.56

San'a Kalesi (Yemen): Yemen'in başkenti Sana'daki kale, şehrin etrafını kuşatmaktadır. Osmanlı Devletinin Yemen'i 1536'da almasının ardından kale yenilenmiştir. Kale şehrin topografyasına göre yapılmış olup düzgün bir plan göstermez. Surlarda düzgün kesme taş malzeme kullanılmıştır.

Selçuk Kalesi: Selçuk yerleşim yerinin kuzeybatısında, Ayasoluğ tepesi olarak bilinen yerde, Küçük Menderes delta ovasının güneydoğusundaki bir tepe üzerinde, Ege bölgesini iç bölgelere bağlayan önemli bir kavşaktadır. Ovadan yaklaşık 100 m'lik bir yüksekliği vardır.57 1090'da kale Türklerin eline geçmiş, 1097'de de Bizanslılar tekrar geri almışlardır.

Menteşe Beyliği tarafından 1304 yılında tekrar Türk hâkimiyeti altına alınan kale, 1309'da da Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından Aydınoğulları toprağına katılmıştır. Bu dönemde kale tamir edilmiş ve bir câmi yaptırılmıştır. Aydınoğulları burayı deniz seferi ve ticareti için önemli bir liman şehri olarak kullanmışlardır. Yıldırım Bâyezîd zamanında (1389-1390) Selçuk Kalesi Osmanlı toprağına katılmış ise de 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra tekrar Aydınoğulları'nın eline geçmiştir. II. Murad, 1425 yılında bölgeyi Osmanlı topraklarına katmıştır. Selçuk Kalesi, Beylikler ve Osmanlı döneminde önemli bir üs durumundadır. Fatih ve Kânûnî Sultan Süleyman döneminde kaleye büyük bir önem verildiği anlaşılmaktadır.

Çeşme Kalesi: Urla yarımadasının batı ucunda, bu yarımadanın karşısındaki Sakız Adası'na en yakın olduğu yerdeki kale, II. Bâyezîd tarafından 1508 tarihinde Mehmed bin Ahmed bin Muallim isimli mimara yaptırmıştır. Çeşme Kalesi, 1770 yılındaki deniz savaşında ve 1821-1828 yılları arasındaki Yunan isyanında büyük bir işlev görmüş ve bu tarihlerde hasar görmüştür. XIX. yüzyıldan sonra kale, askerî özelliğini yitirmiştir. 17 Mayıs 1919'dan 18 Eylül 1922'ye kadar Yunan işgâline mâruz kalmıştır. 1950'den sonra ise tamir edilmiştir. Kalenin en alçak yeri sahil şeridinde, en yüksek yerinin yüksekliği 38 m. olan meyilli bir arazi üzerinde kurulmuştur. Böylece bütün burç ve mazgalları, seğirdim yollarıyla batı yönünde limana hâkimdir. Doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen bir plan göstermekte olan Çeşme Kalesi, Anadolu'da Türklerin yaptığı önemli kalelerdendir.58 İçinde câmi, sarnıç ve çeşme bulunmaktadır.

Van Kalesi: Van ovasının ortasında yükselen yalçın kayalığın üzerine kurulan iç kale ile bunun güneyindeki dış kaleden oluşan Van Kalesi, Çaldıran savaşından (1514) sonra ve I. İran seferi esnasında (1534)

alınmışsa da sonradan tekrar Safevîler'in eline geçmiştir. Osmanlı Devleti'nin II. İran seferinde (1548) Van Kalesi Osmanlı topraklarına katılmıştır. Kânûnî Sultan Süleyman tarafından iç kale tamir ettirilmiştir. 1548 tarihindeki tamirden sonra Osmanlı kalesi özelliği kazanmıştır. İran'la ilişkilerde bu kale önemli görevler üslenmiştir.

Hoşap Kalesi: Van-Hakkari karayolunun kuzeyinde, şehrin içinde bulunan Hoşap Kalesi, Urartular zamanında Van'dan Urmiye Gölü'ne ulaşan güneydoğu ordu yolunu korumak amacıyla kurulmuştur. Osmanlı Devleti'ne tâbi Mahmûdî Beyliği zamanına kadar geçen süre içinde kalenin durumu hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. İç kalenin giriş kapısı üzerindeki kitâbeye göre, 1052 (1643) yılında Mahmud Süleyman Bey tarafından yaptırılmıştır. Tanzimat Fermanı'na (1839) kadar Mahmûdî Beyliği'nin merkezi durumunda olup, bu tarihten sonra kale terk edilmiştir. Kalenin terk edilmesinin ardından halk tarafından taşınabilen elemanları götürülmüştür.59 Yalçın kayalık üzerinde kurulan kale, tepenin topografik konumuna göre inşâ edilmiştir. Dereden yaklaşık 150 m. yükseklikte olup, doğu-batı doğrultusunda kurulan Hoşap Kalesi, iç kale ve dış kale bölümlerinden oluşmaktadır. Dış kale, iç kalenin doğu, batı ve kuzey yönlerinde yapılmıştır. Düzgün olmayan dikdörtgen planlı iç kale, 27.60 x 69.00 x 123.00 x 140.00 m ölçülerinde olup, içinde mescid, saray, sarnıç, zindan, seyir köşkü, harem, selâmlık, fırın ve hamam bulunmaktadır.

Silistre Kalesi (Bulgaristan) : Tuna nehri üzerinde, nehre dökülen ırmaklardan biri etrafında Yıldırım Bâyezîd tarafından kurulmuştur. İki kapısı ve 11 kulesi bulunan kalede Yıldırım Bâyezîd adına bir de câmi vardır.60

Üsküb Kalesi: Sultan II. Murad tarafından 1446 yılında tamir edilerek kullanılan kale, Vardar Nehri'nin kıyısında, şehrin batı tarafında ve Yahudi Mahallesi ile Pazar Mahallesi arasındadır. Üsküb'ün ortasındaki

kale, beşgen planlı olup, çok sayıda burcu vardır. Yalçın kayalığın ortasında yer almakta olup, bölgeyi kontrol etmektedir.61 Bugün kaleden birkaç sur kalıntısı kalmıştır.

Koca Sinan Paşa Kalesi (Kırım): Kosova'nın eski Kakanik kentindeki kaleyi Koca Sinan Paşa 1594 yılında yaptırmıştır. Kakanik vâdisinin girişinde ve Lepenats deresinin sağ tarafındaki kale, taş malzemeden yapılmıştır. Yol güzergâhını kontrol altında tutan yapı, II. Dünya Savaşı'nın ardından motel hâline dönüştürülerek büyük kısmı yıkılmıştır.

Prizren Kalesi (Kırım): Kosova'nın Prizren kentindeki kale Roma döneminde yapılmış, Osmanlı zamanında da yenilenmiştir. Prizren'in güneydoğusunda Bistriça vâdisinin sol tarafındaki tepede yer almaktadır. Moloz taşla yapılan kale, 1798 ve 1831'de tamir görmüştür. Osmanlı-Avusturya savaşlarında önemli rol üstlenen kale, günümüzde harap durumdadır.62

Dıraç Kalesi (Arnavutluk): Adriyatik Denizi'nin kenarındaki limanın güvenliğini sağlamak için kurulan kaleyi 1501-1502 yılında Osmanlı Devleti yeniden inşâ etmiştir.63 Kale, düzgün olmayan dikdörtgen planı, başkulesi, seyirdim yeri ve burçları ile XVI. yüzyılda Mora'daki kaleler ve Fatih döneminde Çanakkale Boğazı'ndaki kalelerle malzeme, işçilik ve işlev olarak çağdaştır.

Ebubekir Kalesi (Mısır): Osmanlı Devleti'nin Mısır'ı fethinin ardından İskenderiye'nin doğusunda, Ebubekir'de 1527-1528 yılında inşâ edilmiş olan kale, Ebubekir limanını kontrol altında tutmaktadır. Sekizgen planlı ve etrafı hendekle çevrilidir.64

Eski Dimyat Kalesi (Mısır): Mısır'ın fethinden sonra Nil Nehri'nin Akdeniz'e karıştığı noktada, limanı kurumak amacıyla yapılmış olan kale, dikdörtgen planlı olup, dört burçla tahkim edilmiştir.65

Zigetvar Kalesi (Macaristan): 1566 yılında Kânûnî'nin katıldığı son seferde, Kânûnî'nin ölümünden sonra kale fethedilmiştir. Kale, kareye yakın dikdörtgen planlı, dört köşede birer burç ve etrafında da hendek yer almaktadır.

Estergon Kalesi (Macaristan): Tuna Nehri kenarındaki kale Osmanlı döneminde onarılarak kullanılmıştır. Kale'ye yeni eklemelerle Osmanlı kalesi haline gelmiştir.

Kanija Kalesi (Macaristan): Kale Sultan III. Murad zamanında alınmıştır. Gölün ortasında bulunan kalenin dört tarafında da birer tabya yer almaktadır. Osmanlı Devleti'nin batıdaki sınır kalelerinin en önemlisidir. İçinde üç câmi vardır.66

XIX. yy'.ın başlarından itibaren sanayinin gelişmesiyle birlikte topların hem güçleri, hem de atış menzili artmıştır. Çok kuvvetli topların gülleleriyle parçalanan kale ve surların taşları adeta şarapnel tesiri göstererek kaledeki kimseler için daha tehlikeli olmaktadır. Kale mimarîsinde en büyük değişiklik, topçuluğun gelişmesi sonucu olmuştur. Böylece Yeni Çağ içinde kale yapımı, yüksek surların yerine alçak surların inşâsı tarzında bir gelişme göstererek, top atışlarına hedef olmaktan çıkmıştır. Osmanlı devrinde bu yeni kaleleri yapmak üzere II. Mustafa tarafından Fransa'dan Macar asıllı askerî mühendis François Baron de Tott getirilerek, İstanbul ve Çanakkale Boğazı'ndaki kalelerin tahkîmâtı, bu yeni sistemlere göre yaptırılmıştır. Bu sebeple XIX. yy.'ın başlarından itibaren top güllelerine taş duvardan daha dayanıklı ve önünde geniş bir hendeği bulunan toprak yığınlarından meydana getirilmiş bir tahkîmat şekli denilebilecek tabyalar yapılmaya başlanmıştır. Tabyalar, düşmanın saldıracağı taraftan 5-10 m. kalınlığında bir toprak yığınıyla takviye edilmişlerdir. Yarı yüksekliğe kadar toprak içine gömülü olarak yapılan bu tabyalar, üstten ve üç taraftan kalın bir toprak örtü ile kaplanması sebebiyle uzaktan hemen hemen hiç

görünmezler. Böylece tabyalar hem düşman gözünden saklanmakta, hem de topçu ateşinden korunmaktadır.

Genel olarak bir tabya, cephesi düşmanın geliş yönünün ters tarafında kalan ve kalın bir toprak tabakasıyla örtülmüş yan yana odalardan oluşmaktadır. Askerin talim ve toplanma yeri olarak kullanılan geniş bir dış avlunun bir kenarında sıralanan bu odalar kışla, revir, cephanelik, depo olarak kullanılmaktadır. Tabyayı meydana getiren bu binalar, dışardan bir hendekle çevrilmişlerdir. Tabyalarda arazi durumuna göre iç ve dış avludan biri veya ikisi bulunmaktadır.

Osmanlı Devleti 93 Harbi'nden önce, Rusya'ya karşı doğuda Erzurum, Kars, Ardahan, batıda Tuna boyundaki Şumnu, Silistre, Varna, Rusçuk, Vidin ve Plevne'de pek çok tabya yaptırmıştır. Daha sonra Edirne ve Ege Denizi üzerinden gelebilecek bir tehlikeye karşı da Çanakkale Boğazı'nın iki yakası tabya ile takviye edilmiştir. Uçak ve tank gibi tahrip gücü yüksek olan yeni savaş araçlarının icadıyla birlikte bu tabyalar önemini kaybetmişlerdir.

Ramazan Tabyası: Ardahan'ın kuzeyinde Kura Nehri'nin batısında tepede, Osmanlı - Rus Savaşı öncesinde 1877-1878'de yapılmış olan bu tabya, Batum, Ahıska, Kars ve Erzurum yollarını kontrol altında tutmaktadır. Genel plan olarak "U" şeklinde ve doğu batı ucunda üçer, kuzey yönünde ise altı hücre vardır. Tabyanın çevresinde savunma hendeği ile güneyde ön siper yer almaktadır.67

Ahali Tabyası: Ardahan şehrinin içinde Halil Efendi Mahallesi'nin kenarında, Osmanlı-Rus Savaşı öncesinde 1877-1878'de halk tarafından yapılmış ve iç içe iki dizi halinde ve aralarında hendek vardır.

Erzurum Azîziye Tabyaları: Kars yolunun geçtiği Hamam deresini tutmak için yapılan bu üç tabya, "C" şeklinde bir plan üzerine yerleştirilmiştir.68 Sultan Abdülaziz tarafından 1867-1872 tarihinde

yapılmıştır. Erzurum'da bu tabyalardan başka 18 tabya daha Osmanlı döneminde inşâ edilmiştir.

XIX. yy.da ateşli silahların önem kazanması üzerine yeni bir gelişme gösteren kaleler, XX. yüzyılda modern imkânlar ile de önemini yitirmiş ve yeni kale yapımına gerek kalmamıştır.

İnsanlığın ortak ürünlerinden belki de en önemli yapı tasarımı olarak karşımıza çıkan kaleler, XX. yüzyıla kadar önemini hep kurumuştur. Kentleri, yol güzergâhlarını, limanları ve sınırları koruyan kaleler, Türkler açısından ayrı bir öneme sahiptir. Yaptığımız araştırma sonunda sadece Anadolu'da 1000'e yakın kale olduğunu tesbit ettik. Bu kalelerin büyük çoğunluğu Türkler tarafında kullanılmıştır. Hunlar'dan Osmanlı Devleti sonuna kadarki uzun bir tarih ve geniş bir coğrafya içinde Türkler, kale mimarîsinde önemli bir merhale kat etmişlerdir. Bu nedenledir ki Türkler, askerî açıdan büyük başarılar elde etmişler ve üç kıtayı yönetmişlerdir. Tespitini yaptığımız bu kalelerle ilgili çalışmamız maddî destek bulunduğu takdirde kısa süre içinde bilim dünyasına aktarılacaktır. Günümüzde pek çoğu yıkık ya da metruk haldeki bu ata yâdigârı kaleler bizlerin yakın ilgilerini beklemektedir.

1 Ahmet Bican Ercilasun vd, Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, I, Ankara, 1991, s. 428.

2 Balık: Kale, şehir İslâmlık'tan önce Türklerce kullanılmış, Çağatayca'da ise "balik" olarak isimlendirilmiştir. Bkz.; Divanü Lügati't-Türk Dizini, (Çev: Besim Atalay), Ankara , 1996, 5.

3 Faruk Sümer, Eski Türklerde Şehircilik, Ankara, 1994, s. 1.

4 Kalelerle ilgili ayıntılı bilgi için bkz.; O. Piper, Burgenkunde, München, 1912, s. 10-12; S. Tay, The History of Fortification, London, 1954, s. 20-30; A. Gabriel, La Cité de Rbodes, Paris, 1921-1922, s. 50; a.mlf., İstanbul Türk Kaleleri (Çev: A. Ilgaz), İstanbul, 1941, s. 177; İ.

Utkular, Çanakkale Boğazında Fatih Kaleleri, İstanbul, 1953; M. Wiener, Burger Der Kreuzritter, Berlin, 1966, 85; M. Murtaza ez-Zebîdî, Tâcü'l Arûs, V, Mısır, 1306, s. 479-480; O. Zirojevic, "Palanka", Studia Balcanica, no: 3, 1970, s. 173-180, F.C.E. Winter, Greek Fortification, London, 1971, s. 47-78; C. E. Arseven, "Kale", Sanat Ansiklopedisi, II, 1993, 908; N. Sevgen, Anadolu Kaleleri, I, Ankara, 1959, 5; M. Streeck, "Kale", İslâm Ansiklopedisi, VI, İstanbul, 1993, 124; V. Barthold, "Farsça'da Ark-Erk (Kal'e), (Citadel)", Belleten, XIII/50, 1949, 327; S. Eyice, "Kale", Türk Ansiklopedisi, XXI, Ankara, 1974, 137; N. Djelloul, "Les Fortifications de Bizerte l'Epoque Ottomane", Arab Hictorial Rewiev For Ottoman Studies, 7-8, Zağvan, 1993, 163-204; a.mlf., Les fortification Côtieres Ottomane de la Regence de Tunis (XVI e-XIX 2 Siécles), Zağvan, 1995, 10-30; M. Z. Pakalın, "Kale", Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, II, İstanbul, 1993, 143-144; A. Ödekan, "Kale", Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, II, İstanbul, 1997, 932; Tuncer Baykara, Türkiye'nin Sosyal ve İktisadi Tarihi, Ankara, s. 60-69; A. Boran, Anadolu'daki İç Kale Câmi ve Mescidleri, Ankara, 2001, s. 10; a.mlf., "Osmanlı Dönemi Kale Mimarîsi", Osmanlı, 10, Ankara, 1999, s. 347-363; D. Hasol, Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü, İstanbul, 1990, 261; M. Sözen - U. Tanyeli, Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1986, 120; Muhammed Mamedov-Ruslan Muradov, The Architecture of Turkmenistan, A Concise History, Mockba, 1980; E. Kluckert, "Le Château Fort au Moyen Âge, Chevalerie et Cultire de Cour", L'art Gothique, Paris, 1999, 240-242; B. Borngasser, "Les Châteaux et L'hérésie Catheres en France Méridionale", L'art Gothique, Paris 1999, 116-118; Y. Attagarriev-O. Berdiev vd, Türkmenistan'ın Arjitectura Yadigarları, Leningrad, 1974, 100; Erol Yıldır, Kuzey Kafkasya'da Vaynah Kule Mimarîsi, İstanbul, 1997, 14; Kemal Gökan, "Kıbrıs'ın Kaleleri, Gezi, 13, İstanbul, 1998, s. 78-93; Kakacan Bayramov,

“Türkmen Kaleleri”, II. Müzecilik Seminer Bildirileri, 19-23 Eylül 1994, İstanbul, 1995, s. 116; N. Çam, “Osmanlı Tabyaları”, Osmanlı, 10, Ankara, 1999, s 343-346 Georgina Herrmann, Monuments of Merv Trachtional Buildings of the Kaarakum, London, 1999.

5 M. Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul, 1971, s. 73.

6 Cezar, a.g.e., 74; K. Rheidt, “Kent mi Köy mü ? Orta ve Geç Bizans Anadolu’sunda Konut ve Yerleşme”, Tarihten Günümüze Anadolu’da Konut ve Yerleşme, İstanbul, 1997, 221.

7 K. Bayramov, a.g.e., 116; Yaşar Çoruhlu, “Sultan Sancar Türbesi’nin İçinde Bulunduğu Tarihi Doku”, Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, 4-7 Kasım 1997, Ankara, 1999, s. 194-204.

8 Herrmann, a.g.e., s. 16.

9 Herrmann, a.g.e., s. 14-15

10 Herrmann, a.g.e., s. 19.

11 Bayramov, a.g.e., s. 117; Mamedov vd., a.g.e., s. 60

12 G. Ramazanoğlu, Orta Asya’da Türk Mimarîsi, Ankara, 1998, 237.

13 N. Kaşıkcı - H. Yılmaz, Orta Asya - Anadolu Göç Coğrafyası, İz Bırakanlar, Ankara, 1999, s. 164.

14 Tuncer Baykara, Türkiye’nin Sosyal ve İktisadi Tarihi (XI-XIV. Yüzyıllar), Ankara, s. 61, a.mlf, “Osmanlı Devleti Şehirli Bir Devlet midir?”, Osmanlı, 5, 1999, s. 528-529.

15 Kemal Özergin, Anadolu Selçuklularından Alâaddin Keykubad I. Dönemi Kitâbeleri, (İ. Ü. Edebiyat Fak. Tarih Bölümü Basılmamış Mezuniyet Tezi), İstanbul, 1955, s. 6-18.

16 H. Gündoğdu, Kaleler ve Kuleler Kenti Ardahan, Ankara, 2000, s. 39-42; P. Tuğlacı, Osmanlı Şehirleri, İstanbul, 1985, s. 31; E. Çelebi,

Seyahatname (Çev: M. Çelik), C. II, s. 322; Sevgen, a.g.e., s. 5

17 Gündoğdu, a.g.e., s. 48

18 Sevgen, a.g.e., 192; a.mlf., "Kars Kalesi", Pirelli, 10 va.; Tuğlacı,a.g.e.,s 202.

19 İ. H. Konyalı, Erzurum Tarihi, İstanbul, 1960, s.463; H. Gündoğdu, "Pasinler ve Çevresindeki Tarihi Kalıntılar" Tarihte ve Günümüzde Hasankale (Pasinler), İzmir, s. 231-276; H. Karpuz, "Erzurum ve Çevresindeki Bazı Selçuklu Kaleleri", II. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri (1-2 Haziran 1992), Konya, 1993, s. 162.

20 H. Gündoğdu, Şehr-i Mübarek Erzurum, Ankara, 1989, 137; Sevgen, a.g.e. s. 104.

21 Sevgen, a.g.e., 113; Beygu, a.g.e., 26; H. Karpuz, "Erzurum ve Çevresindeki Bazı Selçuklu Kaleleri", I.-II. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, Konya, 1993, 158; D. Kınık, "Erzurum", Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, I, İstanbul, 1997, 549-550.

22 Gündoğdu, a.g.e., 1989, 210 va.; F. Kırzıoğlu, Milli Tarih ve Edebiyatımızda 27 Asırlık Türklük Bölgesi İspir, Erzurum, 1970, 7 vd.; E.Çelebi, a.g.e., 649; Karpuz, a.g.e., 1993, 161.

23 S. Karakoyunlu, Bayburt Tarihi, Ankara, 1990, 99 vd.

24 B. Darkot, "Diyarbakır", İslâm Ansiklopedisi, III, 602; S. Savcı, "Diyarbakır İç Kalesi", Karacadağ, V, 52, Diyarbakır, 1942, 461; N. Sevgen, "Diyarbakır Kalesi", TTOKB, 74, 1948; B. Gunkut, Diyarbekir Tarihi, 1937, 30 vd.; M. Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarîsi, İstanbul, 1971, 15; S. Çetintaş, "Diyarbakır Kalesi", Kara Amid, II, 1972, 87; Gabriel, "Mardin ve Diyarbakır Vilayetlerinde İcra Olunmuş Bir Arkeologya Seyahati Hakkında Rapor", Türk Tarih Etnoğrafya Dergisi, I, 1933, 134 vd.; M. V. Berchem - J. Strzgowski, Amida, Paris, 1910, 7-28; Sözen, a.g.e., 20; Sevgen, a.g.e., 93;, 2325; İ. Yılmazçelik, XIX. Yüzyılın

İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840), Ankara, 1955, 20; Ş. Beysanoğlu, Diyarbakır Tarihi, I-II, Ankara, 1996, 132-441.

25 Yurt Ansiklopedisi, “Gaziantep”, IV, İstanbul, 1982, s. 2969-3073.

26 M. Sözen, Anadolu’da Akkoyunlu Mimarîsi; İstanbul, 1981, s. 191.

27 F. Dirimtekin “Commagene Kummachi-Tegaramme” TTOKB, 27, 306, İstanbul, 1970, 4 va.; “Adıyaman”, Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi, I, İstanbul, 1997, 20-21.

28 H. Yurttaş, Hasankeyf Yapılarının Sanat Tarihimizdeki Yeri, I, (A. Ü. Sosyal Bil. Ens. Arkeoloji ve Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 235 vd.; Gabriel, a.g.e.(1940), 59 -60, 305; a.mlf., “Hasankeyf ve Tarihi Köprü”, (Trc.: N. Akurt), Karayolları Belleteni, 172, Ankara, 1964, 23 vd.; C. Cahan, “Contribution a L’Histoire du Diyar Bakr au Qatorzieme Siecle”, Journal Asitatique, 245, Paris, 1955, 67 vd.

29 Ara Altun, Mardin’de Türk Devri Mimarîsi, İstanbul, 1971, 16-29; A. Gabriel, Voyages Archéologiques Dans LaTurqie Orientale, I, Paris, 1940, 12.

30 Hamza Gündoğdu, Dulkadirli Beyliği Mimarîsi, Ankara, 1986, s. 75; Sevgen, a.g.e., s. 257.

31 M. Akok, “Konya Şehri İçindeki Alâeddin Tepesinde Türk Tarih Kurumu Adına Yapılan Arkeolojik Kazıların Mimarî Buluntuları”, Belleten, XXXIX, 154, Ankara, 1975, 217 vd.

32 M. Önder, Mevlânâ Şehri Konya, Ankara, 1971, 53 vd.; T. Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara, 1985, 32; F. N. Uzluk, Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi, III, Ankara, 1952, 29.

33 Tuğlacı, a.g.e., 192-193; O. Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1996, 158-159.

34 I. N. Sevgen, a.g.e., 35 vd.; T. Hacıhamidoğlu, “Alanya Selçuklu Kalesi”, Antalya I. Selçuklu Eserleri Semineri (22-23 Mayıs, 1984), 1986,

32; S. Lloyd - D. S. Rice, Alanya (Alaiyya), (N. Sinemoğlu), Ankara, 1989, 2 va.; E. Merçil, “Alaiyye Beyliği”, DİA, II, İstanbul, 1989, 332 va.

35 İ. Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul, 1932, s. 12-13; Ara Altun, “Kütahya’nın Türk Devri Mimarîsi” Bir Deneme Atatürk’ün Doğumunun 100. Yılına Armağan Kütahya, İstanbul, 1981-1982, s. 188-198; Clive Foss, “Kütahya Yüzey Araştırması, 1982”, I. Araştırma Sonuçları Toplantısı, İstanbul, 23-26 Mayıs-1983, s. 151-156; M. Çetin Varlık, “XVI. Yüzyılda Kütahya Şehri”, VIII. Türk Tarih Kongresi- II, Ankara, 1981, s. 1480-1491.

36 Mahmut Akok, “Kastamonu Şehri Tarihi İç Kalesi”, Belleten, C.IX, S.35, Ankara, 1945, s. 401-404; Sevgen, a.g.e., s. 201.

37 H. Akgün, “Ankara Kalesi”, Amfora, I, Nisan, 1993, 12; A. Erzen, İlk Çağda Ankara, TTK, 93.

38 Evliyâ Çelebi, a.g.e., II, 713.

39 M.V. Berchem-H. Edhem, Materiaux Pour Un Carpus İnscriptionion Arabicorum, I, Tıbkı Basım, Kahire, 1910, 86; N. Sakaoğlu, Türk Anadolu’da Mengücek Oğulları, İstanbul, 1971, 113 vd; E. Çelebi, III, 167.

40 Ö. Bakırer, “Başlangıçtan Fatih Dönemine Kadar Çorum”, Çorum Tarihi, Çorum, (ts), 64; İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 277; İ. Şahin, “Çorum”, DİA, VIII, İstanbul, 1993, 373 vd. 63.

41 V. M. Ramsay, Anadolu’nun Tarihî Coğrafyası (Çev. M. Pektaş), İstanbul, 1960, 27; Sevgen, a.g.e., s. 290; Turan, a.g.e., s. 131, 302.

42 A. Gabriel, Kayseri Türk Anıtları, (Çev.: A. A. Tütenk), Ankara, 1954, 35; a.mlf., Monuments Turcs D’Anatolie, Kayseri, Niğde, İstanbul, 1, 1930, 23 va; M. Akok, “Kayseri Şehri Tarihi İç Kalesi”, Türk Arkeoloji Dergisi, XXVIII-2, Ankara, 1976, 10 vd.; Sevgen, a.g.e., 210.

43 Y. Önge, “ Karaman Kalesi”, Önasya, IV, 46, 1969, 8 va.; G. Totaysalgır, Karaman (Lârende), Konya, 1944, 27, vd; Çelebi, a.g.e., IX, 33.

44 BOA., D. BŞM. BNE, NO:15914, s. 45-47.

45 BOA., D. BŞM. BNE, NO:15914, s. 47-72.

46 BOA.., D. BŞM. BNE, NO:15914, s .73-75.

47 BOA., D. BŞM. BNE, NO:15914, s. 89-91.

48 BOA., D. BŞM. BNE, NO:16074, s. 1-17.

49 M. M. Aktepe, “Osmanlı’ların Rumeli’de İlk Fethettikleri Çimbi Kal’ası”, Tarih Dergisi, I, İstanbul, 1949-1950, 283-307.

50 Ayverdi, Osmanlı Mi’mârîsinin İlk Devri, I, İstanbul, 1966, I, 501 vd.; Gabriel, a.g.e., 45 vd.; Goodwin, a.g.e., 102; Sevgen, a.g.e., 47 vd; S. Eyice, “Anadolu Hisarı”, DİA, III, 1991, 147 va.; E. Çelebi, a.g.e., I, 354; İ. Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitâbeleriyle Üsküdar Tarihi, I, İstanbul 1997, 20 vd; W. Müller - Viener, Bildelexikon Zur Topographie İstanbuls, 1977, 332-333.

51 A. Gabriel, a.g.e., 49 vd.; a.mlf., Rumeli Hisarı, (Çev: F. Karatay), İstanbul, 1959, 101 vd.; Sevgen, a.g.e., 271 vd.; Ayverdi, a.g.e., 626; H. Dağtekin, “Rumeli Hisarı, Hisar Bahçesinde Yaptığım Kazı”, Türk Tarih Kongresi, V, Ankara, 1967, 329 vd.; O. Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarîsi, İstanbul, 1991, 537; M. Önder, Türkiye Şaheserleri, 73; S. Eyice, “Rumeli Hisarı”, İ.A,, IX, 773 vd; Müller - Viener, a.g.e., 335-336

52 H. Ethem, Yedikule Hisarı, İstanbul, 1932, 8 vd.; H. V. Yenisoğancı - N. Bayraktar, Yedikule Hisarı, İstanbul, 7; A. Gabriel, a.g.e., 154; Ayverdi, a.g.e., IV, 666; S. Eyice, İstanbul, İstanbul, 1955, 95; Arseven (M. Kara), a.g.e., 110; S. Eyice; “Yedikule Hisarı ve Avlusundaki Fatih Mescidi”, İstanbul Arkeoloji Müzeleri Yıllığı, X, 1962, 80 vd.

53 Utkular, a.g.e., 27; Eyice, a.g.m., 146; M. M. Cerasi, Osmanlı Kenti, İstanbul, 1999, 186; Sevgen, a.g.e., 91-96; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, I, Ankara, 1988, 205.

54 C. Orhonlu, Osmanlı Tarihine Ait Belgeler, Telhisler (1597-1607), İstanbul, 1970, s. 78-79; Bozkurt Ersoy - S. Belıaeva, "Özi Kkalesi (Ukrayna – Ochakiv) Arkeoloji Çalışmaları, Uluslar Arası Dördüncü Türk Kültürü Kogresi Bildirileri, 4-7 Kasım 1997, Ankara, 1999, 264-268; O. Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri, İst., 1979.

55 Y. Öztürk, Osmanlı Hâkimiyetinde Kefe 1475-1600, Ankara, 2000, s. 3, 193-196; E. Çelebi, a.g.e., VII, s. 391.

56 İ. Kuyulu Ersoy, "Ukrayna'daki Türk Dönemi Eserleri", IV Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, 24-27 Nisan 2000, Van, 2000, 195-203.

57 Z. Arıkan, "XIV-XVI. Yüzyıllarda Ayasolug" TTK, Belleten, LIV, 209, Ankara, 1990, 121, vd; Sevgen, a.g.e., 69; G. Wiplinger - G. Wlach, Ephessus, Vienna, 1996, 172; E. Çelebi, VIII, 551; B. Darkot, "Ayasoluk", İslâm Ansiklopedisi, II, 56, va.

58 M. Aktepe, "Çeşme", DİA, VIII, İstanbul, 1993, 287; Tuncer Baykara, "Çeşme Kalesi", Belleten, LIV, 210, Ankara, 1990, 624; Konyalı, a.g.e., 165 vd.; A. Yüksel, Osmanlı Mimarîsi Bayezid, Yavuz Sultan Selim Devri, İstanbul, 1983, 89; E. Çelebi, a.g.e., VIII, 539.

59 M. Top, Hoşap'taki Mahmûdî Beylerine Ait Mimarî Eserler, Ankara, 1998, 11 va; A. S. Ülgen, "Hoşap (Mahmudiye) Kal'ası", İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II, Ankara, 1953, 83 vd; Sevgen, a.g.e., 137 vd.; a.mlf., "Hoşap Kalesi", Coğrafya Dünyası, I, 1950, 80 vd.

60 E. H. Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri, Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk, IV, İstanbul, 1982.

61 M. İnbaşı, Osmanlı İdaresinde Üsküb Kazası (1455-1569), (Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1995, 37-40.

62 Raif Vırmıça, Kosava'da Osmanlı Mimarî Eserleri, I, Ankara, 1999, 358.

63 Kiel, M. Kiel, Ottoman Architecture in Albania 1385-1912, İstanbul, 1990, 96-99; Pîrî Reis, Kitab'ı Bahriye,Denizcilik Kitabı,(Haz. Y.Senemoğlu), İstanbul, 1973, II, 333.

64 A. Bayhan, Mısır'da Osmanlı Devri Mimarîsi, (Yüzüncü Yıl Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Van, 1997, 406.

65 Bayhan, a.g.e., 384.

66 E. H. Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri, Romanya-Macaristan, İstanbul 1977, 33; F. Yenişehirlioğlu, Türkiye Dışında Osmanlı Mimari Yapıları, Ankara, 1989, 45.

67 Gündoğdu, a.g.e., 2000, s. 216-222

68 N. Çam, Erzurum Tabyaları, Ankara, 1993, 29-38, a.mlf, a.g.e., 1999, s. 344.

Ortaçağ Anadolu Türk Mimarisinde Süsleme / Dr. Yıldıray Özbek [s.893-910]

Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Süslemenin E. Gombrich, O. Grabar, A. Riegl, E. Kühnel, E. Baer ve Grottanelli gibi batılı bilim insanları ve C. E. Arseven, S. Mülayim, G. Öney ve D. Kuban gibi Türk araştırmacılarca, hem yapılan hem de bitmiş bir işin adı olarak, bir mimari eseri güzelleştirmek amacıyla fonksiyon dışında yapılmış her türlü ek şeklinde tanımlandığı bilinmektedi.1 Orta Çağ İslâm düşünürlerinden İbni Haldun'a göre süsleme, sadece bir mimari eseri güzelleştirmekle kalmayıp, aynı zamanda onu yaptıran baninin siyasal ve ekonomik konumu hakkında sokaktaki insana mesajlar içeren bir dildir.2 Miskeveyh gibi İslâm düşünürleri ise süslemeyi, fonksiyon dışında ekstra bir iş olduğundan israf olarak düşünmekte ve dolayısıyla haram kabul etmektedir.3 Gazzali gibi ömrünün son zamanlarında tasavvufa yönelmiş bir bilgine göre de süsleme, ana amacı Tanrı'nın birliğini ve ululuğunu yansıtmak olan bir uğraş olarak4 değerlendirilmiştir.

XI. yüzyılın ikinci yarısından sonra Anadolu'nun belli bölgelerine yoğunlaşan Türk akınlarının sonucu olarak Anadolu'daki Türk varlığının 1071 Malazgirt Zaferi'yle tescil edildiği bilinmektedir. Türklerin Anadolu'ya yerleşme süreci içinde inşa edilen Bizans yapılarının sayısı ve XI. yüzyıla sağlam olarak intikal etmiş Bizans yapı stoğu hakkında berraklaşmış net bilgiler yoktur. Öte yandan XI-XII. yüzyıldan sonra Anadolu yapı sanatının Türkler tarafından canlandırıldığı ileri sürülmektedir.5

Bu makalede, ilk örneklerini XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren vermeye başlayan Anadolu Türk mimarisinin, İstanbul'un fethine (1453)

kadarki süreç içinde, bünyesinde barındırdığı süsleme örnekleri, malzemeye bağlı olarak taş, tuğla, çini, alçı, ahşap ve kalem işi başlıkları altında seçkin örneklerden hareketle ele alınarak değerlendirilecektir.

Taş Süsleme

Anadolu’nun hemen her bölgesinde farklı türlerde de olsa bol miktarda bulunan taş, Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinin6 temel malzemesi olmakta ve bu malzeme üzerine işlenen bezemeler de Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinin temel karakteristiği7 olarak kabul edilmektedir.

Taş süslemenin Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde dış cephede yoğunlaştığı bölgeler taçkapılar, pencereler, köşe kuleleri, son cemaat veya giriş revakları, sundurmalar ve minarelerdir. İç mekanda mihraplar ve dönem içinde birkaç örneğiyle karşılaştığımız minberlerdir.

Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde taş süslemenin en yoğun olduğu bölgeler olarak dikkati çeken taçkapılar, genellikle yapıların yola bakan cephelerinin ortasına, bu cepheden belli oranda çıkıntı yapacak şekilde ve çoğu zaman duvar saçağı seviyesine kadar (bazı örneklerde duvar seviyesinden daha yüksek tutulmuşlardır) yükselen dikdörtgen bir kütle olarak konumlandırılmışlardır. Fazla derinliği olmayan bir eyvan şeklinde de düşünülebilecek olan taçkapı nişlerinin, mukarnas veya tonozdan oluşan örtüleri, sütunceleri ve yan nişleri tüm Orta Çağ Anadolu taçkapılarında görülebilecek unsurlardır.8 XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren anıtsal yapıların önyüzlerinde, cephe ortasındaki taçkapının üzerine yerleştirilen ve son örneğini XIV. yüzyılın ilk yarısı içinde izleyebildiğimiz minarelerinde taçkapılara dikey bir yükseklik kazandırarak adeta onu bir anıta dönüştürdüğünü9 gözlemlemek mümkündür. XIV-XV. yüzyıllarda mimarinin özellikle cami-mescid nitelikli dinî mimarinin bünyesinde meydana gelen son cemaat veya giriş revağı yada avlu gibi değişik unsurlardan10 kaynaklanan zorunluluktan dolayı boyutların küçüldüğü,

yüzeylerin süslenmeden sade bırakıldığı izlenmektedir. Son cemaat yeri ve avlu gibi öğelerin olmadığı örneklerde ise taçkapıların daralıp uzayarak duvar seviyesinden daha yüksek tutulduğu ve yüzeylerin mümkün olduğunca boş bırakılmadan süslendiği dikkati çeker.

XII. yüzyılın sonlarında, 1180-81 yıllarında Mengücekoğullarından Şehinşah bin Süleyman tarafından Meragalı Hasan bin Firuz'a inşa ettirilen Divriği Kale Camii'nde taçkapı, mukarnaslı kavsara ve yan nişler dışında tüm öğeleriyle biçimlenmiştir. Geometrik süslemeli tek sıra bordürün üç yönden kuşattığı taçkapı, alınlığı, mukarnas başlıklı ve üzeri geometrik düzenle süslenmiş çokgen gövdeli sütunceleri ve Anadolu öncesi tuğla işçiliğinin gelenek olarak taşa aktarılmış şekli olarak yorumlayabileceğimiz sivri formlu kemeri ve bordür süslemesiyle erken dönemin orijinal çalışmalarından biridir. Gerek taçkapı alınlığında, gerekse taçkapıyı kuşatan bordürde birim örneği çıkarılmış geometrik düzenin, çini levhaları hatırlatır şekilde hazırlanmış taşlar üzerine muhtemelen yerde işlenerek duvar üzerine yerleştirilmiş olması, bezemenin yapılış süreci hakkında da bilgiler vermektedir (Foto: 1).

Sivas Keykavus Darüşşifası'nın (1217-18) taçkapısı, dönem içinde oldukça geniş tutulan ve yıldız ağlarından oluşan geometrik düzenli kuşatma bordürü ve taçkapı köşeliklerinde bugün tahrip olmuş insan başı kabartmalarıyla olduğu kadar, ana eyvan kemerini kuşatan bordürüyle de dikkat çekicidir. Özellikle içleri sapları birbirleriyle geçme yapan rumi, palmet, lotüs gibi bitkisel motiflerle doldurulmuş sekiz dilimli madalyonlar, bitkisel düzenlerin bordür gibi dar yüzeylere uygulanmış örnekleri olarak göze batarlar.

Şüphesiz Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde taş süsleme açısından en yoğun eser, Ahlatlı Hürremşah'ın başkanlığında bir ustalar grubunun, Divriği'deki demir madenlerini tüm Orta Doğu ülkelerine satarak hatırı

sayılır bir zenginliğe ulaşan Mengücekoğlu Ahmed Şah ve eşi Melike Turhan için 1228 yılında tamamladıkları (dahası tam olarak bitiremedikleri) Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası'dır. Taşın tonoz yüzeyinde bile bezenebileceğini gösteren bu külliyede, caminin kuzey, batı ve doğu taçkapısı ile darüşşifa taçkapısı taş bezemenin dış cephede toplandığı yüzeylerdir. Caminin kuzey taçkapısı ile darüşşifa taçkapısının kavsaralarında mukarnas örtünün kullanılmamış olması ilginçtir. Caminin asıl taçkapısı diyebileceğimiz kuzey girişi (Foto: 2), simetrik iki bordürün üstte büyük bir lotüse ulaşan bordürle çerçevelenmiştir. Yüzeyden oldukça taşırılmış yüksek kabartma olarak işlenen rumi ve palmet biçimli iri yapraklar, aralardaki güneş kursları veya ayna olarak tanımlanabilecek dairesel madalyonlara eklenip birbirlerine ulanarak üst kuşak ortasındaki lotüse bağlanırlar. Taçkapı köşelikleri süslenmemişse de, "boşluk korkusu"nun rumi, palmet ve lotüs gibi iri yapraklı bitkisel motifler üzerinde hissedildiği, bu yüzeylerin çok katmanlı olarak işlenmesinden bellidir (Foto: 3). Özellikle kapı nişi üzerindeki kitabe kuşağında, bitkisel zemin üzerine istiflenen sülüs hatlı düzenleme bu korkunun bir başka göstergesidir. Kapı nişinin yan ve güney cephelerinde, yarım daire profilli ve uçları çapraz olarak kesilmiş silmeler ve bunların oluşturduğu örgü arasındaki yüzeylerin süslemesi (Foto: 4) ile doğu taçkapısının kavsara nişindeki süsleme ve darüşşifa giriş kapısı üzerindeki panoların süslemeleri (Foto: 5), örneklerini ahşap malzeme üzerinde de izleyebileceğimiz ilginç uygulamalardır. Caminin batı taçkapısı, çıkıntının güney ve kuzey dış yüzlerine mukarnas örtülü niş içine işlenmiş çift başlı kartal (kitabede Ahmed Şah'ın Anadolu sultanı olarak kabul ettiğini bildirdiği I. Aleaddin Keykubad'ı simgeliyor olabilir) ve ongun kuşuyla dikkati çekse de, kapı atkı taşı üzerindeki bezemeyle İran alçı işçiliğine, üzerleri bezenmiş köşe sütunceleriyle Hint ahşap işçiliğine kadar uzanabilecek kültürel ve sanatsal

ilişkilere referans verebilecek çeşitlilik sunar (Foto: 6-7-8). Orta Çağ Anadolu taş tezyinatı içinde öncülü ve ardılı olmamasıyla “spontane” olan ve haklı olarak mimariyi gölgede bırakan bu taş işçiliği Anadolu’dan İran’a, Hint’e, Suriye ve tüm Mezopotamya coğrafyasının anılarını taşır.11 Orta Çağ İslâm bezeme sözlüğünün neredeyse tamamının aktarıldığı eserin kuzey taçkapısı, bitkisel bezemeli geniş bordürüyle, çiçeklerle bezenmiş çelenge dönüşmüş bir tak gibi düşünülerek ait olduğu yapıya simgesel bir cennet anlamı yüklemiştir.12

Moğol istilasından sonra Anadolu’yu yöneten kudretli emirlerden biri olan Sahipata Fahreddin Ali’nin13 1258 yılında Kelük bin Abdullah’a inşa ettirdiği Konya İnce Minareli Medrese’nin taçkapısı (Foto: 9), dönemin seçkin taş bezemelerini barındıran örneklerden biridir. Yanlardan silmeler ve iki bordürle kuşatılan taçkapıda, taçkapı kemeri üzerinde geçmeli düğüm yaptıktan sonra saçağa kadar uzanan ve birinde Fetih diğerinde Yasin surelerinin işlendiği yazı kuşağı ana düzeni oluşturmaktadır. İçeriye doğru kademelenen yüzeyleri bezeli sütunceler, niş oyuğunun üst köşesinde prizmatik bir kaideden ve hilâl biçimli bir çanaktan çıkan ağaç görünüşlü bitkisel şekiller ve sanatçı kitabesinin altındaki geçme düğümler taçkapıyı hareketlendiren diğer unsurlardır (Foto: 10). Medreseye adını veren minarenin taş malzemeyle yapılan kaidesinin yola bakan cephesinin bezemeye uygun yüzey olarak benimsenmiş olması, dış cephede taçkapı dışında bezenecek yüzey yaratma çabası olarak da yorumlanabilir. İri kaval silmelerin birbiriyle geçmeler yaparak yüzeyi dikey iki panoya dönüştürdüğü bu uygulamada pano yüzeyleri aynı düzenlemeyle bezenmiştir. Dikey eksende gelişen düzende, çatallanarak kıvrımlar oluşturan, kapalı biçimlere dönüşerek üç dilimli palmetleri çerçeveleyen yaprak uçları düğmelenmiş rumili sistemlerin hâkimiyeti gözlenir.14

Kudretli vezirler döneminde Sivas'ta birbirine yakın tarihlerde inşa edilmiş üç yapıda; Çifte Minareli, Buruciye ve Gök Medreselerde, cephe değişimlerini[15], yeni bezeme eğilimlerini gözlemlemek mümkündür. Özellikle Gök ve Çifte Minareli Medreselerde taçkapı üzerinden yükselen minareler, bu giriş açıklıklarını adeta heykel kimlikli bir anıta dönüştürürken, cepheye açılan niş, pencere gibi oyuntu ögeler ve köşelerdeki silindirik kuleler bezecek yeni yüzeyler olarak değerlendirilmişlerdir. Birbirlerine yakın tarihlerde ve yakın bölgelerde inşa edilmiş olmalarıyla ikisi vezir, biri tüccar olan banileri[16] arasında ve belki de sanatçıları arasında da gizliden bir rekabet olabileceğini gösteren bu üç medresede taçkapılar, mukarnaslı kavsara alınlığının bitkisel süslemeyle doldurulmuş olmalarıyla da bir değişime işaret ederler. Çifte Minareli Medrese'nin taçkapı bordürlerinde geometrik düzenlemelerle bitkisel motiflerin içiçe kullanımı düzenlemedeki çok katmanlılığa işaret ederken (Foto: 11), taçkapıyı kuşatan ve duvar yüzeyinden oldukça taşırılarak yüzeyi palmet motifleriyle hareketlendirilmiş konik kuleler (Foto: 12) Divriği Ulu Camii kuzey taçkapısı ve Darüşşifa taçkapısındaki uygulamaları hatırlatır. Aynı medrese taçkapısının solundaki mihrap biçimli nişi çerçeveleyen bordür yüzeyi, birbirlerinin çanak yapraklarından çoğalarak yüzeyi örgüleyen palmetlerden oluşan ve kuvvetli ışık-gölge zıtlığı içeren düzenle, Divriği Ulu Camii mihrap süslemesinin yüksek kabartma olarak tekrarlanmış şeklidir. Taçkapı cephesinde sağ kulenin solundaki niş, adeta Konya İnce Minareli Medrese taçkapısının minyatür ölçeğinde duvar yüzeyine aktarılmış[17] halidir (Foto: 13).

Beyaz ve gri damarlı mermerle yapılan ve adının burdan kaynaklandığını düşündüğümüz Sivas Gök Medrese'nin taçkapısında (Foto: 14), minarelerin altına gelen dikdörtgen kütlelerin yüzeyi, yukarıdan aşağıya doğru kaval silmelerin oluşturduğu iri üç dilimli palmet, sekiz

köşeli yıldız ve küçük bir niş içine yerleştirilmiş hayat ağacıyla doldurulmuştur. Hayat ağacı altındaki sekiz köşeli yıldızlar içine işlenen ve “biz bıraksaydık onlar seni gözleriyle yere sererlerdi (yıkarlardı)” anlamında nazarla ilgili bir ayetin işlenmiş olması (Foto: 15), yukarıda bahsettiğimiz rekabeti daha da aşikâr kılan göstergelerdendir. Beş bordürle kuşatılan taçkapı, minarelerin altındaki kütleler hariç tüm özellikleriyle Karaman Hatuniye Medresesi’nde adeta tekrarlanmıştır.

Özellikle Sivas’taki üç medresede gördüğümüz bezeyici coşkunun XIV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen Erzurum Yakutiye Medresesi, Amasya Bimarhanesi, Kayseri Döner Kümbet, Niğde Hüdavent Hatun Türbesi ve Niğde Sungurbey Camii gibi İlhanlı yapılarında18 yüksek kabartma olarak devam ettirildiği gözlenmektedir.

Amasya Bimarhanesi’nin taçkapısı, Sivas Çifte Minareli Medrese’de görülen bezeme düzenini devam ettirmekle birlikte, daha Barok karakterli bitkisel düzenlere (Foto: 16) sahiptir.

XIV. yüzyılın ilk yarısı içinde inşa edilmiş olan Döner Kümbet ve Niğde Hüdavent Hatun Türbesi’nde dış cephenin tamamı süslenmiştir. Hüdavent Hatun Türbesi (1312), mukarnasın mihrap ve taçkapı niş örtüleri dışında bezeme amacıyla bordür ve iki farklı ögeyi/biçimi (kaide/gövde-gövde/külah) ayırıcı unsur olarak kullanılması (Foto: 17), XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı Anadolu’daki Osmanlı yapılarının son cemaat yerlerinde göreceğimiz korkuluk şebekelerinin teknik ve düzen bakımından öncüsü uygulamaları pencere alınlıklarında (Foto: 18) taşıması açısından devrin önemli yapılarındandır. Ayrıca, külah altında, sekizgenden onaltıgene dönüşen gövdenin her cephesinin pencere alınlığı şeklinde düzenlenerek bezenmesi (Foto: 19) ve daha da önemlisi bitkisel ya da geometrik düzenlerin aralarına gizlenmiş insan başı, kartal vs. gibi gerçek yaratıklarla, pencere alınlık köşelerine kabartılmış harpi gibi fantastik

yaratıklardan oluşan figürlü bezemesiyle Orta Çağ Anadolu taş işçiliğinin en seçkin örneklerinden biri olmaktadır. Bitkisel düzenlerdeki yüksek kabartma diğer İlhanlı yapılarındaki uygulamalarla paralellik gösterir.

1335 tarihli inşa kitabesinde İlhanlı sultanının adını zikrederek ona bağlılığını bildiren Niğde emiri Sungurbey'in Niğde'de inşa ettirdiği Camii, rozas pencereleri, iri kaval silmeli çapraz tonozu ve demet sütunlarıyla Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinin o güne kadar aşinası olmadığı biçimleri göstermesi yanında19, (Foto: 20-21) bitkiselden geometriğe, mukarnastan yazıya, silmeden figüre o zamana kadar bilinen tüm bezeme temalarının işlenmiş olması ve muhtemelen taçkapı üzerinde çifte olduğu düşünülen minaresiyle geleneğin ve yeniliğin buluştuğu bir eserdir. Cami'nin yola bakan doğu cephesindeki taçkapısına oranla daha küçük ölçekli olarak düzenlenen kuzeydeki kapı (Foto: 22), dört bordür ve silmeyle çerçevelenmiş kurgusundan ziyade, kapı sövelerinin iç yüzüne işlenen üç dilimli düz-ters palmetlerden oluşan bitkisel düzenleme (Foto: 23) ve kapı üstündeki rozas pencereyle dikkat çeker. Özellikle söve yüzeyindeki bezeme, ilk örneklerini Samarra alçı bezemelerinde gördüğümüz ve orijin olarak Türklere bağlanan ve Orta Çağ Anadolu sanatında benzerlerini daha çok ahşap malzemede izleyebildiğimiz "eğri kesim" tekniğinin20 başarılı bir denemesi olması açısından önem arz etmektedir. Cami'nin doğu cephesindeki asıl taçkapı, üzerleri bitkisel ve geometrik desenlerle süslenmiş demet sütunlarla birlikte yan nişler ve niş duvar yüzeyinin figürün de dahil edildiği bir proğramla bezenmiştir. Bir bordür düzeni içinde kıvrımlar yapan sapların taşıdığı kurt başları, aynı şablondan çıkmışcasına Bünyan Ulu Camii taçkapı bordüründe21 de karşımıza çıkar. 1330'larda inşa edildiğini düşündüğümüz Bünyan Ulu Camii ile Sungurbey Camii'nde aynı taşçı ustalarının çalışmış olduğu kabul edilebilir.

Kayseri-Sivas Sultan Hanı, Kayseri Karatay Hanı, Burdur Susuz Han gibi ticaret ve konaklama yapılarında bitkisel ve geometrik düzenli bezemelerin yanı sıra figürlü bezemelerin özellikle de ejder figürlerinin (Foto: 24) kullanılmış olduğunu belirtebiliriz.

Orta Çağ Anadolu Türk taş tezyinatı içinde iki ya da daha fazla renkli taşla oluşturulan bezemeler de bulunur. XIII. yüzyıl içinde Konya Aleaddin Camii (Foto: 25), Konya Karatay Medresesi taçkapılarında ve Konya-Aksaray Sultan Hanı ya nişlerinde iki renkli taşla geçmeli düğümler şeklinde örneklerini gördüğümüz süslemeler XIV. yüzyılın ikinci yarısında Selçuk İsa Bey Camii'nin (1374-75) taçkapı (Foto: 26) ve mihrabında da devam ettirilmiş, Balat İlyas Bey Camii (1404) pencere alınlıklarında (Foto: 27), farklı renklerdeki taşlarla geçmeli düğümlerden farklı olarak geometrik düzenler denenmiştir.

Orta Çağ Anadolu Türk taş süslemeciliğinin XIV-XV. yüzyıl sürecinde, Selçuklu geleneğinin en önemli takipçisi olan Karamanoğullarının Karaman Hatuniye (1382) ve Niğde Ak Medrese (1409) gibi yapılarında, taçkapıların beden duvarlarından daha yüksek olarak biçimlendirildikleri (Foto: 28) ve klasikleşmiş rumi-palmet formlarında İlhanlı yapılarındaki kadar abartılmamış bir yüksek kabartma tekniği uygulanmıştır. Ancak Karaman İbrahim Bey İmareti'nin taçkapısında, giriş revağıyla önünün kapatılacağı endişesiyle hem boyutlar küçülmüş hem de bezeme alçak kabartma tekniğiyle yapılmıştır (Foto: 29). Öte yandan İlhanlı yapılarının dışında XIV-XV. yüzyıl Anadolu taş süslemeciliğinde en çok figürlü anlatımlara Karamanoğlu yapılarında rastlanması, Selçuklu geleneğinin devam ettirildiğinin bir göstergesidir.22

Son cemaat yeri ya da giriş revağı uygulamalarından dolayı, taçkapı düzenlerinde mecburen anıtsallıktan kaçınıldığını gösteren iki ilginç örnek İznik Yeşil Cami (1378-91) ve Milas Firuz Bey Zaviyesi'dir (1396). Milas

Firuz Bey Zaviyesi'nde taçkapı, inşa kitabesinin yer aldığı basit bir giriş açıklığından ibaretken, giriş revağı ana kemeri üzerindeki sundurma, konsol yüzeylerindeki bezemeleriyle (Foto: 30-31-32) Timurludan Memlûkluya biçim ve motif repertuvarından örnekler sunarak adeta girişi vurgulayan taçkapı işlevini karşılayan bir öğe olmuştur.23 İznik Yeşil Cami'de ise, son cemaat yeri giriş kemeri arasında üzeri mukarnaslarla bezenmiş söve ve kirişle oluşturulan kapı formu (Foto: 33), kemer açıklıkları arasına yerleştirilen geometrik bezemeli şebekelerle tamamlanmaya çalışılmıştır.

Son cemaat yerinin, taçkapının anıtsallığını azaltacağı ve bezemeleri kapatacağı endişesiyle yapımından vazgeçildiğini gösteren en çarpıcı örnek Bursa Yeşil Cami'dir. Kuzey cephedeki kemer üzengilerine bakılırsa mimari tasarımda yapılması düşünülen son cemaat yeri, cephedeki taçkapı, pencere ve niş gibi öğelerin bezemeleri dikkate alınarak inşa edilmemiştir. Tüm klâsik unsurlarını bünyesinde toplayan taçkapı, özellikle alınlığında yer alan, dairesel kıvrımlar yapan sapların taşıdığı rumiler ve palmetlerin yüksek kabartma tekniğinde işlenmesiyle XV. yüzyılın ilk çeyreği içinde taş bezemenin en önemli temsilcisi olur (Foto: 34-35). Taçkapı yan niş yüzeylerini dolduran bitkisel düzenlemede, çok eksenli, çok kurgulu bezeme anlayışının örneğini görmek mümkündür.

Önünde son cemaat yeri olmasına rağmen anıtsal ölçekte düzenlenen Edirne Üç Şerefeli Cami'nin (mimarinin bu yapıda o zamana kadar ulaştığı anıtsal yükseklikte unutulmamalıdır) taçkapısı, daha çok mukarnas ve yazı gibi temaların işlendiği Orta Çağ taçkapılarının son örneğidir (Foto: 36). Mukarnasın iri kütleler halinde sarkıtlar oluşturarak aşağı doğru indiği örneklerden birini bu Cami'nin (1447) taçkapısı oluşturur.

XIV. yüzyılla birlikte yapı cephelerine açılan çok sayıda pencerenin alınlıklarının bezenecek yüzeyler olarak değerlendirildiğinin en güzel

örnekleri çok eksenli, çok kurgulu bitkisel bezemeleriyle Bursa Yeşil Cami pencerelerinde görülür (Foto: 37-38).

XIV-XV. yüzyıl Anadolu taş süslemeciliğinde izlenebilen ilginç uygulamalardan biri de pencere, kapı gibi unsurların atkı taşlarının zemine bakan yüzlerinin bezenmiş olmalarıdır. Kolayca görülemeyecekleri dikkate alındığında ne amaçla yapılmış oldukları tam bilinmeyen bu süslemelerin çoğu geometrik düzende yapılmışken, nadiren bitkisel bezemeli örneklerle de karşılaşılmaktadır. Firuz Bey Zaviyesi giriş revağı doğu ve batı pencerelerinin atkı taşları, Bursa Yeşil Cami mescid bölümündeki pencerelerin tavanları, Selçuk İsa Bey Cami avlu batı kapısının giriş bölümü tavanı ve Balat İlyas Bey Camii pencere ve kapı kirişlerinin alt yüzlerindeki süslemeler24 bu bezemelerin örneklerinden bilinenlerdir (Foto: 39).

Son cemaat yerlerinden dolayı anıtsal taçkapı yapma anlayışının terk edilmesi sonucu, bezenecek yüzey arama çabaları içinde değerlendirilebileceğimiz bir uygulama Amasya Yörgüç Paşa Camii (1434) son cemaat yeri doğu duvarındaki revzen biçimli panodur (Foto: 40). Rumi, palmet ve hatayi üslûpta çiçeklerden meydana gelen düzenlemede, şemse benzeri madalyon kullanılmış ayrıca, kabartmalar ve zemin boyanmıştır. Bunlar cilt ve tezhip süslemelerini çağrıştıran uygulamalardır ve Amasya’nın erken Osmanlı döneminde kitap sanatları açısından önemli bir merkez olmasıyla ilişkilendirilebilir.25

Dış cephede taş süslemenin bulunduğu öğelerden biri minareler olmakla birlikte Orta Çağ içinde fazla örneği yoktur. Tamamen taş malzemenin kullanıldığı Niğde Aleaddin Camii minaresinde taş süsleme adına kayda değer bir bezeme programı görülmez. Bursa Ulu Cami’nin batı minaresinin kaidesinde siyah-beyaz renkli taşla yapılmış kuşaklar yapıda çalışmış olma ihtimali bulunan güneyli sanatçıların26 işi olmalıdır. Dönem içinde en fazla

taş süsleme barındıran ve bundan sonra da taş süslemeli minarelere örnek olacak uygulamalarla Edirne Üç Şerefeli Cami'nin (1447) avlusunun kuzeybatısındaki minarede karşılaşılır. Bu minarede renkli taşla yapılmış lotüs-palmet dizisinin yanı sıra mukarnas başlıklı sütuncelere atılan sivri kemerlerle bölünmüş cepheler içine herhangi bir kabartma yada oymalı süsleme içermeyen renkli taş kakmalı pano düzenlemeleri yapılmıştır (Foto: 41).

Taş süslemenin iç mekanda en yoğun bulunduğu öğe mihraplardır. Ö. Bakırer'in belirlediğine göre XII. yüzyılın ikinci yarısından XIII. yüzyılın ortalarına kadar tespit edilen 19 mihraptan 14'ü taştan yapılmıştır.27 Esasen mihraplar öğeleri itibariyle genellikle aynı eksende bulundukları taçkapıların mekan içine alınmış küçük örnekleridir.

Artuklu yapılarından Kızıltepe Ulu Camii'nin (1204),28 düz ve kaval silmeli ve geometrik düzenli yedi bordürle kuşatılmış mihrabı yaklaşık ölçüleri itibariyle Orta Çağ Anadolusu'nun en anıtsal örneklerindendir. Tepeliği olmayan mihrapta (Foto: 42), yedi dilimli olarak biçimlendirilmiş ve üzeri yazıyla bezenmiş kemer ve istiridye kabuğu şeklinde düzenlenmiş kavsara, XIII. yüzyıl başında olgunlaşmış bir bölgesel üslûp olarak kabul edilebilirken, niş yüzeyinin girift geometrik düzenine karşılık, köşelik yüzeylerinin süslenmeden bırakılmış olduğu gözlenir.

Silvan Ulu Camii'nin (1227)29 beyaz kireç taşından yapılan birinci mihrabı tıpkı Kızıltepe Ulu Camii mihrabında olduğu gibi tepeliksizdir. Özellikle kenar bordürü, köşeliği ve kemer yüzeyine çift yüzeyli yüksek kabartma tekniğiyle işlenmiş bitkisel yazı düzenleri ve niş yüzeyini dolduran on iki kollu yıldızlardan oluşan girift geometrik bezemeleriyle dikkat çeker.30 Yıldızların kol aralarının oldukça derin olarak oyulmuş olması, buralara bölgede örneklerini görmenin mümkün olduğu şekilde

renkli taş veya renkli harç doldurulmuş olabileceğini (beyaz renkli kireç taşının böyle bir düzenlemeye uygunluğu unutulmamalı) akla getirmektedir.

Divriği Ulu Camii'nin tamamlanamamış izlenimi yaratan mihrabı,[31] birlikte tasarlanmış demet sütunceleri, niş ve kabarasıyla kapıları kadar özel bir yere sahiptir. Niş ve demet sütuncelerin yüzeyi, zeminden yaklaşık 1 m. sonra kavsara içi de dahil olacak şekilde adeta yatay bir kuşak gibi, yüksek kabartma kaval silmelerle oluşturulmuş kartuş benzeri baklavalar içine işlenmiş palmetler ve düğümlerle süslenmiştir (Foto: 43). Bu yüzeyin de farklı iki yatay kuşak gibi düşünüldüğü ileri sürülebilir.

XIV. yüzyıl Anadolu taş süslemeciliğinde Orta-Anadolu coşkusunu en iyi yansıtan eserlerden biri olan Niğde Sungurbey Camii'nin (1335) yaklaşık 5 m. genişlikteki anıtsal mihrabı, çoğu geometrik düzenli, bitkisel ve yazının da işlendiği sekiz bordürle kuşatılmıştır. Bordürlerin belirli yüzeyiyle köşelikte yer alan yarım küre biçimli, üzerleri ajura yaklaşan ölçüde derin oymalı geometrik bezemeyle süslenen kabaralar mihrap genelinde hâkim olan yüksek kabartma tekniğini pekiştirmektedir. Köşelik, niş ve sütunce yüzeylerinin de bitkisel ve geometrik bezemelerle süslendiği bu mihrap (Foto: 44), XIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İlhanlı yapılarında gördüğümüz "boş yer bırakmadan süsleme" anlayışının XIV. yüzyılın ilk yarısına erişmiş uzantısıdır.

Selçuk İsa Bey Camii'nin seyahatnameler gibi çeşitli tarihî kaynaklar ve mihrap şekilli mezar taşı örneklerinden hareketle[32] bugün orijinaline yakın şekilde yeniden yapılan mihrabı (Foto: 45) özellikle köşelik ve alınlığını süsleyen siyah-beyaz mermerle yapılmış geçmeli düğüm süslemesiyle, adı kitabeyle sabit olan Şamlı ustanın Suriye geleneklerini Anadolu'ya taşıdığı XIV. yüzyıl örneklerinden biri olarak kabul edilebilir.

XIV. yüzyılın sonlarında inşa edilen İznik Yeşil Cami (1391) ve Milas Firuz Bey Zaviyesi'nin (1396) mihrapları taş süslemenin iç mekandaki

seçkin örnekleri olarak dikkat çekerler. Yeşil Cami'nin mihrabı (Foto: 46), kenar bordürleri, köşeliği, kavsarası, niş ve sütunceleriyle klâsik bir mihrabın bütün öğelerine sahip olmakla birlikte, içi rumi ve palmet motifleriyle doldurulmuş ve kabaca palmet biçiminde şekillendirilmiş tepelikle XIII. yüzyıl mihraplarından ayrılmaktadır. Ayrıca niş yüzeyine işlenen sekiz köşeli ve on kollu yıldız düzenlemesi ile bunların üzerine dairesel bir eksene işlenen küçük daireler içine kabartılmış beş köşeli yıldız ve çark-ı felek bezemesini (bunların toplamı dokuz tanedir) (Foto: 47) Orta Çağ İslâm dünyasındaki evren anlayışının taşa yansıtılmış biçimleri olarak yorumlamak mümkündür. İbni Sina ve İhvan-ı Safa gibi X-XI. yüzyıl İslâm düşünürleri ve felsefe akımlarının ortaya koyduğu eserlerde ipuçlarını görebildiğimiz "evrenin dokuz küreden meydana geldiği" şeklindeki anlayışın İznik'e aktarılmasında, Orhan Gazi Medresesi'nin ilk müderrisi olan Davud-u Kayseri'nin yarattığı entelektüel ortamın ve bu ortamdan beslenmiş olduğunu düşündüğüm bani Çandarlı Halil Hayreddin Paşa'nın katkısı olmalıdır. Bezemelerin işlendiği mihrabın, yine Orta Çağ düşünürlerinin çoğunun dünyanın merkezi olarak kabul ettikleri Kâbe'yi çağrıştırması da bu yorumu destekler niteliktedir.[33]

Mukarnaslı kenar bordürleri, tepeliği, mukarnas başlıklı sütunceleri, kavsarası ve tüm yüzeyi bezenmiş köşeliğiyle Firuz Bey Zaviyesi'nin mihrabı (Foto: 48), Orta Çağ Anadolu taş işçiliğinin önemli temsilcilerindendir. İki farklı bitkisel düzenlemenin oldukça girift bir anlayışla işlendiği köşelik bezemesinde, üç-beş-yedi dilimli palmetler, iç içe (hurdeli) rumiler baskın motiflerdir. Pervazına adını nakkaş ve kâtib unvanlarıyla işleyen Musa bin Adil'in eseri olan bu mihrabın tepeliğinde, Memlûk el yazmaları ve Kur'an-ı Kerimlerindeki[34] tezhip örnekleriyle benzeşen detaylar bulmak olasıdır.

Milas'ın yanıbaşında Balat'ta 1404 yılında inşa edilen İlyas Bey Camii mihrabı, taş malzemede eski ile yeninin buluştuğu bir eserdir. Özellikle alınlık düzenlemesi ve sütunce kenarlarındaki küçük nişler, mukarnaslı kenar bordürle üç dilimli palmetlerin dendan şeklinde sıralanmasıyla oluşan tepelik ve içleri yazı ve bitkisel bezemelerle doldurulmuş kartuşlar taş malzemede izlenen yeniliklerdir (Foto: 49). Bu yenilikler alçı malzemeyle yapılmış mihrapları çağrıştırır. Esasen bezemeleriyle yeniden bağımsızlığını kazanan Menteşe Beyi İlyas'ın en yakındaki Osmanlı eseri Firuz Bey Zaviyesi'yle hesaplaşması olarak da yorumlanabilir.35

Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinin ilk evrelerinde pek de aşinası olmadığımız taş süslemeli minberlere, XIV-XV. yüzyıl beyliklerinden bazılarının eserlerinde rastlanmasını, bu yüzyıllar Anadolusu'nun siyasal anlamda yaşadığı çok parçalılık, ayakta kalma mücadelesi ve minber-hutbe-saltanat ilişkileriyle bağlantılı olarak yorumlayabiliriz. Uzun soluklu olması arzulanan hâkimiyetin, ahşaba göre daha uzun ömürlü olan taştan minberler aracılığıyla perçinlendiği ifade edilebilir. Ele aldığımız dönem içinde yapılmış dört taş minberden ikisi günümüze ulaşabilmiştir. Selçuk İsa Bey Camii'nin (1374-75) doğu köşesine yığılmış parçalarıyla mermerden yapıldığını bildiğimiz minberi, kol sayıları farklı yıldızlardan oluşan geometrik düzenli bezemeyle süslenmiştir. Sadece korkuluk bölümü ve kapı alınlığı süslenen Bergama Ulu Camii (1399) minberi, Edirne Eski Camii minberine göre oldukça sadedir. Edirne Eski Camii (1414) minberi, figür dışında o zamana kadar bilinen bütün süsleme temalarının (geometrik, bitkisel, mukarnas, yazı) neredeyse hiç boş yer bırakılmadan işlendiği, hatta basamak yüzeylerinin de birbirinden farklı geometrik düzenlerle bezendiği tek örnek olması bakımından önemlidir (Foto: 50-51-52). Burada, Çelebi Mehmed'in muhtemelen kardeşleri Süleyman ve Musa Çelebilerin inşaatına başlayıp ancak bitiremedikleri Edirne Eski Cami'yi tamamlatması

(1414) ve kardeşi Musa Çelebiyi öldürerek (1413) pekiştirdiği saltanatını anıtlaştırdığı bir minberle[36] karşılaşılmaktadır. Kanımca Çelebi Mehmed'in saltanatını anıtlaştıran bu minber, o sıralarda Timur tarafından götürüldüğü Semerkand'dan dönmüş olan Bursalı Nakkaş Ali b. İlyas Ali'nin Bursa Yeşil Cami öncesinde becerilerinin de test edilmiş olabileceği bir proje olmuştur.[37]

Evliya Çelebi'nin taş süsleme anlatımlarında sık sık karşılaştırma objesi olarak değerlendirdiği ve nakış tanımlamaları yapacak kadar detaylıca anlattığı Sinop Ulu Camii'nin minberi, İsfendiyar Bey tarafından 1430 yılında bu cami için yaptırılmıştır.[38] Caminin mihrap önü kubbesinin XIX. yüzyılda çökmesiyle kırılmış, parçaları daha sonra Topkapı Sarayı Müzesi'ne kaldırılmıştır. Parçalardaki bezemede rumi ve palmetlerin yanı sıra diğerlerinden farklı olarak enine ve boyuna kesitleri alınarak işlenen hatayî tarzı şakayık bezemeleri gözlenir.[39] Daha çok ahşap ve alçı malzemenin gözlendiği Candaroğlu yapılarında, mermerin minberde değerlendirilmiş olması yukarıda ileri sürdüğümüz yorumları destekler niteliktedir.

Orta Çağ Anadolu Türk taş bezemeciliğinde özellikle yapıların dış cephelerinde en çok rastlanılan konulardan biri figürlü anlatımlardır. Birkaç aslan heykeli ve çörten dışında heykel mahiyetinde üç boyutlu örnekler az olmakla birlikte daha çok yüksek kabartma niteliğinde rölyef tarzı bezemeler görülmektedir. İnsan figürlerinin yanısıra, aslan, kartal, boğa, geyik, tavşan, balık, tavus gibi gerçek hayvan figürlerinden başka ejder, kanatlı aslan, çift başlı kartal, harpi, siren gibi fantastik yaratıklar bazen tek, bazen birbirleriyle mücadele eder biçimde işlenmişlerdir.[40] Pekçoğu İslâm öncesi Asya şaman inançlarıyla, astrolojik burç ve gezegen tanımlamalarıyla, güç ve bazen ölümsüzlük, cennet gibi kavramların somutlaştırılmış sembolleri olarak değerlendirilen Selçuklu figüratif

bezemelerinin tamamen olmasa bile belirli yoğunlukta İlhanlı ve Karamanoğlu yapılarında devam ettirildiğini görmek mümkündür. Dönem içinde batı Anadolu'da inşa edilmiş taş malzemeli yapıların neredeyse tümünde figüratif anlatımlardan kaçınılmış olması, tekke-zaviyeler çevresinde gelişen yerleşik hayatın daha çok toprağa ve bitki dünyasına dikkat çevirmesiyle, Asiyatik unsurların unutulmasıyla41 açıklanabilir. XIII. ve XIV-XV. Yüzyılların bu bağlamda karşılaştırılması Mevlâna'nın hayvan teşbihli hikayeleriyle Yunus'un şiirleri arasında da yapılabilir. Batı Anadolu'daki yapılarda figürü terk eden bu tavır, coğrafî olarak gelenekten uzaklıkla yada "bir çağ modası" şeklinde de değerlendirilebilir.

Tuğla Süsleme

Anadolu öncesi Türk mimarisinde tuğla malzeme, özellikle Büyük Selçuklu Dönemi İran yapılarında, coğrafyadan kaynaklanan bir zorunluluktan dolayı birincil yapı malzemesi durumundaydı. Anadolu Türk mimarisinde ise, taştan sonra en önemli yapı malzemesi olarak görülmektedir. Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde yapısal ve süsleme amaçlı kullanılan tuğla malzeme, toprağa bağlı olarak özel üretim koşulları gerektiren, taşa nazaran daha seri halde ve standart ölçülerde daha ekonomik olarak elde edilebilmekte ve özel nitelikleriyle taş mimariye renk çeşitlemesi sağlayabilmektedir.42 Ö. Bakırer, mescit ve türbe gibi küçük ölçekli Orta Çağ Anadolu Türk yapılarında tuğlanın daha çok benimsendiğini, ölçüleri itibariyle tüm Orta Çağ için standartlaşmış bir örneğin olmadığını ileri sürerek,43 Konya İplikçi Camii dışında tamamıyla tuğla malzemeden yapılmış eser olmadığını belirtmektedir. Selçuklu Dönemi tuğlaları, tam (yaklaşık ölçüleriyle kare şeklindedirler), yarım (ölçüleri itibariyle dikdörtgen biçimlidirler) ve minare tuğlaları olarak gruplanan birim tuğlalar ve kesme tuğlalar şeklinde iki ana grupta ele alınabilirler.

Özellikle tam ve yarım şeklindeki birim tuğlaların yatay, yatay/düşey ve eğik olmak üzere üç farklı istif türünde örgüye girdikleri ve bu örgü sonucunda da tuğlanın kendi geometrik yapısından kaynaklanan bir zorunlulukla, duvar yüzeyinde baklava dilimi vs. şeklinde geometrik biçimler oluştuğu görülmektedir. Kayseri/Pınarbaşı Melikgazi Türbesi'nde (XII. yy. sonu) bu üç istif yöntemini, sonuçta ortaya çıkan bezemeleri ve tuğlayla yapılmış mukarnas uygulamalarını da görmek mümkündür (Foto: 53).

Sırsız tuğlaların sırlı tuğlalarla veya küçük çini parçalarla birlikte kullanımıyla meydana gelen süslemeler, Selçuklu Dönemi tuğla işçiliğinde sık rastlanan bir bezeme türüdür. Malatya Ulu Camii'nin mihrap önü kubbesiyle (1247) (Foto: 54), Konya İnce Minareli Medrese'nin avlu kubbesinde (1258) sırlı ve sırsız tuğlayla çininin birlikte kullanımıyla çark-ı felek biçiminde bir düzenleme elde edilmiştir. Amasya Gök Medrese Camii Türbesi (1266) kemerinde sırlı ve sırsız tuğlaların yatay/düşey tarzda istiflenmesiyle oluşmuş geometrik düzenleme dikkati çeker.44 Sırsız tuğla, sırlı tuğla ve çini birlikteliğiyle oluşturulmuş en erken tarihli geometrik düzenlemelerden biri de Sivas Keykavus Türbesi'nin Şifahane avlusuna bakan cephesindeki uygulamalardır (Foto: 55).

Tuğla malzemenin süsleme amacıyla en güzel kullanımları, tuğla kaplamanın yapıldığı örneklerde görülmektedir. Bu uygulamalarda, herhangi bir yüzeyi kaplayarak süslemesi düşünülen bezeme düzeni, Ö. Bakırer'in E. Jacopstahl'dan aktardığına göre,45 tahta bir kutu içine kesme tuğlalar ve çini parçalarla, bir ölçüde kalıp olarak hazırlanan bezeme, tahta kutudan çıkarılmış bir levha olarak yapıda kaplanacağı duvar yüzeyine sıva yardımıyla monte edilmektedir. Bu levhaların duvar yüzeyine harçla monte edildiğinin ve dolayısıyla örgü sonrası kaplandığının en büyük göstergesi olarak, kaplanan levhaların zamanla dökülmesiyle arka yüzeyde duvarın

ortaya çıkması gösterilmektedir. Bu yöntemle yapılan bezemelerin Orta Çağ Anadolu Türk mimarisindeki erken tarihli örnekleri, Sivas Keykavus Türbesi'nin (1218-19) kasnak cephelerinde (Foto: 56), Malatya Ulu Camii'nin avlu revak kemer köşeliklerinde ve Amasya Gök Medrese Türbesi'nin (1266) cephelerinde46 izlenebilmektedir.

Anadolu Selçuklularının yıkılmasından sonra XIV-XV. yüzyıl beyliklerinde tuğla malzeme daha çok yapısal amaçlarla değerlendirilen bir malzeme olmuştur. İlhanlı eseri Yakutiye Medresesi'nin (1310) minaresi ve Eretna eseri Sivas Şeyh Hasan Türbesi'nin (Güdük Minare) (1347) (Foto: 57) silindirik gövdesindeki uygulamaları birer istisna olarak değerlendirilirse, tuğla malzemeli örneklerin Batı Anadolu'da özellikle de Osmanlı topraklarında yoğunlaştığı görülür.

Aydınoğullarının eseri olan Birgi Ulu Camii'nin minaresiyle, Saruhanoğullarının inşa ettirdiği Manisa Ulu Camii'nin minaresinde Selçuklu geleneğinde tuğla kullanımı devam ettirilir.

Tuğla, XIV. yüzyıl Osmanlı yapılarında yapısal amaçlı olarak taşla birlikte duvar örgüsünde değerlendirilmiştir. Almaşık duvar örgüsü şeklinde tanımlanan bu yapısal kullanımda, taş ve tuğla sayısı (iki sıra tuğla bir sıra taş veya bir sıra taş üç sıra tuğla gibi) eserden esere farklılıklar göstermektedir. Son dönem Bizans mimarisindeki47 duvar örgüsüyle paralellikler, bezenecek yer ve düzen bakımından farklılıklar gösteren ve etkileşimden ziyade birlikte yaşama koşut olarak var olanı değerlendirme şeklinde yorumlanan48 XIV-XV. yüzyıl Osmanlı tuğla işçiliğinde, XIV. yüzyılda daha çok silisli dere taşının, XV. yüzyılda kaba yonu ve moloz taşın, XVI. yüzyılda da düzgün kesme taşın tuğlayla birlikte kullanıldığı düzenli bir gelişimin49 varlığı gözlenmektedir.

XIV-XV. yüzyıl Bursa ve Edirne yapılarında tuğlanın, altıgen, beşgen, üçgen, kare ve baklava dilimi vs. çokgen biçimi verilmiş küçük ebatta

taşlarla birlikte, revak kemerlerinin köşeliklerinde, ikiz kemer duvarlarında ve pencere alınlıklarında geometrik düzenlemelerle değerlendirildiği dikkati çeker. Bursa Orhan Gazi Camii (1417-onarım-) (Foto: 58), Edirne Yıldırım Camii (1399) (Foto: 59), Bursa Yıldırım Medresesi (1400) ve Bursa Muradiye Camii (1426) (Foto: 60) yukarıda anlatılan türde bezemelerin görülebildiği eserlerden birkaçıdır.

Çini Süsleme

Çini, Orta Çağ Anadolu Hıristiyan mimarisinde örneklerinin olmamasına bakılırsa, Türklerin Anadolu'ya getirdiği mimari süsleme malzemelerinden biridir. Anadolu öncesinde Türkistan ve İran'da inşa edilmiş Karahanlı ve Büyük Selçuklu yapılarında sırlı tuğlayla birlikte çininin de kullanıldığı bilinmektedir.50

Çininin Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde daha çok iç mekanı bezeyen bir malzeme olarak değerlendirildiği, hiçbir zaman İran ve Türkistan'daki yapılarda olduğu gibi kubbeyi ve duvarları dıştan kaplayan bir malzeme olarak ele alınmadığı görülmektedir.51 Anadolu'da dış cephelerde çiniden çok sırlı tuğlanın, bunun da daha çok minarelerde değerlendirildiği belirtilebilir.

İç mekanda çini, mihrap, eyvan, kubbe yüzeyi, kubbeye geçiş öğeleri ve belli yüksekliğe kadar duvar yüzeylerinde kaplama malzemesi olarak ele alınmıştır.

Selçuklu Dönemi'nde daha çok çini mozaik tekniğinde yapılmış süslemeler görülmektedir. Çini mozaik tekniği, yapılış bakımından kesme tuğla kaplama bezemelerine benzemektedir. Selçuklu Dönemi'nde daha çok Turkuaz ve patlıcan moru renkli sırlı çini plakalardan, hazırlanan desene göre küçük parçalar kesilmektedir. Kesilen parçaların sırlı yüzeyleri altta kalacak şekilde yerleştirilmekte, aralara alçı harç doldurulmaktadır. Böylece belli oranda renk uyumu elde edilmekte, oluşturulan bezeme daha sonra

yapıda süsleyeceği yüzeye sıva yardımıyla monte edilmektedir.52 Konya Karatay Medresesi avlu kubbesinin içi çini mozaikle yapılmış kapalı geometrik düzenlemeyle bezelidir (Foto: 61).53 Bu gelenek Beyşehir Eşrefoğlu Türbesi (1301) kubbesinde54 bitkisel düzenle devam ettirilmiştir. Çini mozaiğin duvar kaplaması olarak kullanıldığı iki önemli eser Konya Sırçalı Medrese (1242-43) ve Sivas Gökmedrese'dir (1271). Sırçalı Medrese'nin ana eyvanında, Turkuaz ve lacivert renkli sırlı çinilerin oluşturduğu bitkisel bordürlerin yanında, esas düzen eyvan ana duvarının yüzeyini kaplayan ve sekiz kollu yıldız düzeninde istiflenmiş kûfi yazılarla meydana getirilen süslemedir (Foto: 62). Benzer düzende süslemeler Gök Medrese'nin bugün ayakta olmayan ana eyvanında da bulunuyordu.55 Sırçalı Medrese'nin çini süslemelerini yapan ve Tuslu bir aileye mensup olan Muhammed ibn Muhammed ibn Osman el-benna, Konya'da bir çini atölyesi açıp işletecek kadar ünlü bir sanatçı56 olmalıdır. Sırçalı Medrese'nin bezemelerine benzer süslemeli örnekler belki de bu ustanın atölyesinde üretilmiştir.

Anadolu Selçuklularının İslâm mimarisi içinde çini mozaik teknikli mihrap uygulamalarının öncüsü oldukları ileri sürülür.57 Konya Aleaddin (1220) ve Sahipata Camii'nde (1258) gördüğümüz çini mozaikli mihrapların (Foto: 63) aynı düzende tekrarlanmış örnekleri olarak Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1296-99) (Foto: 64), Birgi Ulu Camii (1310) ve Kazım Karabekir (Gaferyad) Ulu Camii (XIV. yy.) mihraplarını sayabiliriz. Daha çok Turkuaz ve patlıcan moru renkli çinilerin kullanıldığı bu mihraplarda, bezemenin geometrik ve bitkisel düzenlerle birlikte özellikle kûfi yazı ve mukarnaslarla yapıldığı belirtilebilir. İster kûfi ister sülüs olsun yazının Turkuaz renkli çiniyle yapılmış rumi ve palmetli kıvrım dallar üzerine istiflendiği dikkati çeker.

Selçuklu Dönemi sıraltı ve lüster teknikli saray çinilerinin en güzel örnekleri Kubadabad Sarayı kazılarından58 elde edilmektedir. Kubadabad Sarayı (1236) duvarlarını kaplayan çiniler genellikle sekiz köşeli yıldız ve haç şeklinde biçimlenmiştir. Yıldız şeklinde biçimlenen çinilerde desenler şeffaf sır altına ve beyaz astarlı zemin üzerine Turkuaz, patlıcan moru, siyah gibi renklerle işlenmişken, haç biçimli çinilerde desenler Turkuaz renkli sır altına siyah renkle işlenmiştir. Sekiz köşeli yıldız çinilerinde genellikle figüratif anlatımlar dikkati çekmektedir. Figürler, bağdaş kurarak oturmuş sultandan çift başlı kartala, tavuskuşundan pantere, grifondan harpi ve sfenkse kadar çeşitlilik göstermektedir. Haç biçimli çinilerde genellikle rumi ve palmetli bitkisel bezemeler sözkonusudur.59

Kubadabad Sarayı kazılarında ele geçen çinilerden bir kısmı lüster tekniklidir. Sır üstü tekniği olan lüsterde, desenler kahverengi ve sarı tonludurlar.60 İran'da kullanım seramiklerinde bol örnekleriyle karşılaşılan minai tekniğinde yapılmış çiniler, Selçuklu Dönemi'nden sadece Konya Aleaddin Köşkü'nde görülür. Bu tür eserlerde yedi rengin sır altına ve üstüne, hamuru astarlamadan kullanılabileceği belirtilir. Mor, mavi, yeşil ve Turkuaz sır altına diğer renkler ise sır üstüne sürülebilmektedir. Konya Köşkü'ndeki çinilerde biçim itibariyle Kubadabad Sarayı çinileri gibidir. Ancak burada sekiz köşeli yıldız çinilerin daha küçük olduğu belirtilebilir. G. Öney Konya Köşkü'ndeki minai çinilerde görülen figürlerin daha çok minyatürlerdeki örnekleri hatırlattığını61 ileri sürer.

Selçuklu çiniciliği Karamanoğulları, Eşrefoğulları ve Aydınoğullarının yapılarında daha çok çini mozaik tekniğiyle devam ettirilmiştir. İznik Orhan Gazi İmareti'ni süslediği ileri sürülen62 çiniler ve İznik Yeşil Camii'nin minaresini istisna kabul edersek Osmanlı yapılarında XV. yüzyılın ilk yarısına kadar çini bezemeyle karşılaşılmamaktadır. Bursa Yeşil Camii ve Türbesi'ni süsleyen ve nakkaş Ali bin İlyas Ali ve Muhammed el-

Mecnun’un gözetimindeki Tebrizli ustaların yaptığı çok renkli sır tekniğinde yapılan çiniler Anadolu çiniciliği için bir yeniliktir. Anadolu’ya taşınmış bir Timurlu beğenisi olarak yorumlanan63 bu çini bezemelerde kullanılan çok renkli sır tekniğinde, desenlerin hamur üzerine fırınlanmadan kalıp basarak veya kazınarak işlendiği, fırınlamadan sonra desenlerin renkli sırla işlenip tekrar fırınlandığı belirtilmektedir. Sır altına astarın kullanılmadığı bu teknikte, farklı renkteki sırların birbirlerine karışmalarını önlemek için desen konturlarında balmumu veya nebati yağla mangan karışımları sürülmektedir. Fırınlama esnasında balmumunun erimesiyle desenler arasındaki konturlar hamurun kırmızı renginde, mangallı karışımın erimesiyle de siyah renkte çıkarlar.64

Çok renkli sır tekniğinin erken dönemde uygulandığı örnekler, Bursa Yeşil Camii ve Türbesi (1421-1424) (Foto: 65, 66, 67) Bursa Muradiye Camii (1426), Kütahya II. Yakub Bey Türbesi (1427), Edirne Muradiye Camii (1436) ve Hasankeyf Zeynel Türbesi’dir (XV. yy. ilk yarısı) (Foto: 68). Özellikle Osmanlı yapılarındaki erken örneklerin Ali b. İlyas Ali ve kendisiyle birlikte Tebriz’den Anadolu’ya gelmiş ustalar tarafından yapıldığını kabul edebiliriz. Bu teknikte yapılmış çinilerde Selçuklu Dönemi renk paletine sarı, fıstık yeşili gibi renklerin eklendiğini belirtebiliriz. Renkli sırla boyamanın getirdiği kolaylıktan dolayı Bursa Yeşil Camii, Bursa Yeşil Türbe ve Edirne Muradiye Camii mihraplarından hareketle, sıkışık düzende ve çok katmanlı bitkisel düzenlemeleri izleyebilmekteyiz. Öte yandan bu süslemelerde, Selçuklu Dönemi rumi ve palmet motiflerine hatayî üslûpta yapılmış şakayıklar, lotüsler, gül ve gül goncası gibi naturalist çiçek motiflerinin eklendiğini de görmek mümkündür.

XIV-XV. yüzyıllarda çini üretim merkezi olmaya başlayan İznik en parlak dönemini XVI. Yüzyılda

yaşamış ve daha sonra eski şöhretini kaybetmişken, Kütahya bugün de önemli bir çini üretim merkezi olmayı sürdürmektedir.

Alçı Süsleme

İslâm coğrafyası içinde ilk örneklerini IX. yüzyılda Samarra saraylarında gördüğümüz alçı malzeme,65 Anadolu'da daha çok cami, köşk ve zaviyeli camilerde doğal olarak iç mekanın bezemesinde kullanılmıştır. Alçı malzemenin Orta Çağ Anadolu Türk mimarisindeki kullanımında; neredeyse bütün örneklerde kalıplama yönteminin uygulandığı dikkati çekmektedir. Sanattan daha çok, yarı endüstriyel bir işleyiş olarak zenaata yaklaşan bu tutumun özellikle ekonomik ya da malzeme veya zaman bakımından kısıtlı dönemlerin ürünü olduğunu eserlerin çoğuna bakarak ileri sürmek mümkündür. Ancak, Kubadabad Sarayı (1236) kazısından çıkan örnekler ve zaviyeli camilerin tabhane hücrelerindeki dolap raflarında fonksiyonelliğin ön planda olduğunu kabul edebiliriz.

Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinin XIV. yüzyıl başına kadar geçirdiği evre içinde alçı malzemenin daha çok saray ve köşk gibi sivil mimarlık eserlerinde kullanıldığı görülmektedir. Dinî mimaride XIV. yüzyıl öncesi örnekleri olarak Harput Ulu Camii avlu mihrabı, Konya Sakahane Mescidi mihrabı, Konya Sahipata Hanekâhı mihrabı, Malatya Ulu Camii'nin orijinal mihrabına ait olduğu düşünülen parçalar ve Ankara Aslanhane Camii mihrabının adları sayılabilir. Yukarıda bahsedilen erken örneklerin çoğunda, birim örneği çıkarılan düzenin (bu kelime-i tevhid gibi yazıda olabilir, bir bitkisel veya geometrik örnek de olabilir) hazırlanmış tek kalıptan çoğaltılarak mihrap duvarına kaplama olarak gözlenir. Alçının çini mozaikle birlikte kullanımında, patlıcan moru ve Turkuaz renkli çinilerle bir renk uyumu oluşturduğuna Ankara Aslanhane Camii mihrabı en örneklerdendir. Bu mihrapta ayrıca hem kalıptan çıkmış yazı ve bitkisel bordürler hem de derin oyma tekniğiyle biçimlenmiş, motif

yüzeyleri süzgeç gibi deliklenmiş dairesel panolar ve tepelik görülmektedir. Yüzeyin süzgeç şeklinde deliklenmesiyle İran alçı işçiliğini çağrıştıran bu uygulamanın benzerleri birkaç Hasankeyf yapısında tekrarlandıktan sonra bir daha kullanılmamıştır.

XIII. yüzyıl alçı süslemeciliğinin seçkin örnekleri kazılardan elde edilen bulgulara göre saray ve köşklerde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Kubadabad Sarayı ve Konya Köşkü'nden çıkan parçalar alçının saray ve köşk duvarlarını kaplayan raflarda ve duvar bezemesinde kullanılmış olduğuna işaret etmektedir.[66] Sarayı, cennet bahçesiyle özdeşleştirerek tavuskuşu kabartmaları, saray ailesine mensup kişilerin günlük hayatından bir kesit olan av sahneleri ana bezeme konularını oluşturmaktadır. Kubadabad Sarayı ve Konya Köşkü'ndeki bu buluntular, yakın dönemlerde yapılan kazılarda elde edilen figürlü alçı parçalar için, buluntunun elde edildiği yerde bir köşk olabileceği kanaatinin oluşmasını sağlamıştır.

XIV-XV. yüzyıl Anadolusu, neredeyse her şehirde bir devletin kurulduğu beylikler dönemidir. Moğol istilası sonrası her beyliğin İlhanlılara haraç ödediği bu dönemde, ekonomik açıdan gittikçe yoksullaşmış olan halk birtakım dinî önderlerin çevresinde toplanmıştır ve bu bağlamda dinî ve sosyal işlevli kimlikleriyle zaviyelerin veya zaviyeli camilerin[67] sayısında artış olmuştur. Bu eserlerin çoğunun vakfiyesinde "ayende ve ravende" diye tanımlanan gelip geçen kişilerin ücretsiz konaklayıp, yiyip içecekleri belirtilmiştir. Edirne Yıldırım Camii (1399), Bursa Yıldırım Camii (1400), Amasya Bayezid Paşa Camii (1419), Bursa Yeşil Camii (1424) gibi yapıların konaklamaya mahsus bölümleri olan tabhane mekanlarında ocak ve dolap rafı gibi unsurların alçıdan yapıldığı belirlenebilmektedir.

Bu örneklerden Edirne Yıldırım Camii'nde alçı malzeme, tabhane mekanlarındaki ocaklarda, kalıplama tekniğiyle hazırlanmış bitkisel ve

geometrik düzenler izlenebilmektedir.68 Bursa Yıldırım ve Amasya Bayezid Paşa Camii’ndeki tabhane mekanlarında genellikle duvar ortasına yerleştirilen ocağın iki yanında çeşitli eşyaları koymaya yarayan nişler ve dolap rafları yer almaktadır. Bu örneklerde genellikle duvarın üst bölümlerinin çoğu, çeşitli geometrik düzenleri içeren büyük ebatlı panolarla süslenmiştir. Bu yapılarda raf denilen küçük nişleri kısmen örten kemer köşeliklerinde ise, rumi, palmet ve hatayi üslûpta bitkisel düzenlerin tek eksende kıvrımdallarla birlikte kalıplama tekniğiyle yapılmış bezemeler yer alır (Foto: 69). Kemer köşeliği şeklinde tek kalıptan çıkarılmış parçaların, raf ya da dolap nişi dışında doğrudan duvar kaplaması şeklinde kullanıldığı örnekler de vardır. Tokat’a bağlı Turhal ilçesinin Gümüştop köyündeki Eretna Zaviyesi’nin (1375)69 bugün mescit olarak kullanılan kuzeybatı tabhane hücresinin doğu duvarı tavuskuşu kabartmalı kemer köşeliği biçiminde levhalar ve bordür nitelikli levhalarla kaplanmıştır (Foto: 70). Sadece tavuskuşu kabartmalarıyla bezenmiş bir diğer örnek Tokat Horozlu İmaret’te (XV. yüzyılın ilk yarısı)70 yer alır (Foto: 71).

XIV-XV. yüzyıl içinde alçı malzemenin XIII. yüzyıla göre mihraplarda daha yoğun kullanıldığı gözlenmektedir. Bu yüzyıllara tarihlenen Ankara yapılarının çoğunda,71 Ermenek Ulu (Foto: 72), Akçaşehir Ulu, Yollarbaşı Ulu, Behramkale Hüdavendigar, Kastamonu Kasabaköy Mahmut Bey, Hasankeyf Koç, Edirne Gazi Mihal, Edirne Şah Melek Paşa Camilerinin mihrapları alçıdan yapılmışlardır. Bu eserlerin mihraplarının tümünde mihrap köşeliği ve niş gibi geniş yüzeylerde bile bitkisel düzenlerin yerine geometrik bezemelerin tercih edildiği görülmektedir.

Yanyana dizilmiş palmetli tepelikleri, içleri akantüs yapraklı rozetlerle doldurulmuş uzun ve eşkenar altıgenlerden oluşan bordürleri ve yüzeyleri çeşitli çiçek kabartmalarıyla bezenmiş mukarnaslarıyla Karamanoğlu alçı mihraplarında bir üslûp birliğinde söz edilebilir.

XIV-XV. yüzyıl Ankara yapılarının alçı mihraplarının bezemesindeki motif ve düzen birlikteliği, Ankara'da yerel bir atölyenin olabileceğine işaret etmektedir. Alçı bezemelerin çoğunun ahşaptan hazırlanmış kalıplar aracılığıyla üretilmiş olması ve Ankara'nın ahşap işçiliğinde bir yerel atölye olması bu yaklaşımı destekler niteliktedir.

Behramkale gibi Antik Dönem harabelerine ve taş kaynaklarına yakın bir bölgede inşa edilen Hüdavendigar Camii'nin mihrabının alçı oluşu (Foto: 73), eserin bir an önce tamamlanması arzusuyla açıklanabilir. Öte yandan Behramkale Hüdavendigar Camii ile Edirne Gazi Mihal Camii mihrapları bezemeleri itibariyle birbirlerine benzerler. Kastamonu/Kasabaköy Mahmut Bey Camii mihrabında (Foto: 74), yapı bünyesindeki ahşap işçiliği ve boyalı nakışlarla tek elden tasarlanmış olabileceğini gösteren izler söz konusudur.

Hasankeyf Koç Camii mihrabında (Foto: 75) bitkisel motiflerin yüzeylerinin süzgeç şeklinde delikli olarak işlenişi İran alçı bezemeleriyle ilintilendirilebilir.

Kalem İşi Süsleme

Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde iç mekanda süsleme elamanı olarak daha çok çini kullanıldığından çok fazla kalem işi bezemeyle karşılaşılmaz. Kalem işi bezemeler de denilen boyalı nakışların sıva ve ahşap üzerine olmak üzere iki türlü uygulama alanı vardır.

XIII. yüzyılın ilk yarısı içindeki uygulamalarda, genellikle kırmızı ve siyah renklerle sıva üzerine zikzaklar ya da dama motifli bezemelerin işlendiği görülür. Kızılören Hanı Mescidi'nin mihrap nişinde, Konya Aleaddin Camii'nin kubbeli bölümünde, Beyhekim Mescidi'nin kubbesinde bu türden uygulamalar söz konusudur.72

Divriği Ulu Camii tonozlarından bazılarında (Foto: 76) kırmızı ve siyah aşı boyalarla yapılmış palmet motifleri gözlenirken, bu boyaların kabartma

örneklerin yarım kalmışlığından dolayı mı, kontur çizgileri için mi kullanıldığı, yoksa boyama amacıyla mı yapıldığı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Alanya yakınlarındaki Alara Kalesi içinde yer alan köşkteki kalem işi süslemelerde birtakım fantastik yaratıklarla birlikte insan figürlerine de yer verildiği görülmektedir.73

Bugün motiflerin seçilemeyecek kadar tahrip olduğu bir başka örnek ise Ahlat'ta 1281 tarihli Boğatay Aka-Şirin Hatun Türbesi'nin duvarlarında gözlenir. Türbe duvarlarında hayat ağacı etrafına yerleştirilmiş tavus kuşları, kandil motifi ve sülüs yazılı kuşaklar vardır.

Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1299) ahşap tavanında74, konsol ve konsol aralarındaki yüzeylere daha çok kırmızı ve siyah boyalarla yapılmış rumi ve palmetli bezemelerle birlikte altıgenlerle oluşmuş altı kollu yıldızlar, daireler ve kırık çizgilerle oluşmuş yıldızlardan meydana gelen geometrik bezeme yer almaktadır.

XIV-XV. yüzyıllar içinde ahşap üzerine kalem işi örneklerine Kastamonu, Ankara ve Bursa gibi bölgelerdeki eserlerde rastlanmaktadır. Tıpkı Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nde olduğu gibi Kastamonu Kasabaköy Mahmut

Bey Camii'nin (1367) ahşap tavanında, konsol ve konsol aralarındaki yüzeylerde, ahşap kirişlerde ve kiriş yastıklarında kırmızı ve siyah renk boyayla yapılmış rumi ve palmetlerden oluşan rozetler, geometrik bezemeler ve kirişlerin belli yüzeylerinde daha çok kûfi yazıya benzeyen geçmeli-düğümlü rozet süslemeleri vardır (Foto: 77).

Kitabeleri olmamakla birlikte alçı süslemeleri mihraplarından hareketle XIV. yüzyıl sonuna veya XV. yüzyıl başına yerleştirilen Ankara Geneği, Örtmeli, Poyracı Mescitlerinin ahşap tavanlarında diğer örneklerde olduğu gibi,75 özellikle konsol yüzeyleri ve direkler üzerine atılan kirişlerin

yüzeylerine düğümlü rumi ve palmetlerin yanısıra, kol sayıları farklı yıldız örneklerinin ağırlıklı olarak kırmızı ve siyah renkle işlendiklerini gözlemlemek mümkündür.

Ahşap üzerine kalem işi bezemenin dönem içinde son ve olgun örneği Bursa II. Murad Türbesi'nin giriş kapısı üzerindeki ahşap saçaktır.76 Yer yer ahşap kabaralarla hareketlendirilen ahşap saçağın tüm yüzeyi geometrik bezemelerle süslenmiştir. Özellikle yıldızların kol aralarında oluşan beşgen yüzeylere kırmızı ve siyah renk boya ve altın yaldızla yapılmış rumili ve hatayili dolgu süslemeleri işlenmiştir (Foto: 78).

Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinin ikinci evresi olarak düşünebileceğimiz Beylikler Dönemi kalem işi örneklerinin çoğu, özellikle sıva üzerine yapılan örnekler daha çok Osmanlı eserlerinde görülmektedir.

İznik Kırkkızlar Türbesi'nin kubbe kasnağına açılan pencerelerin etrafını kuşatan bordürlerde iç içe kıvrımlar yapan sapların taşıdığı rumiler ve hatayi tarzı şakayıklar gözlenmektedir. Siyah, kırmızı, sarı ve yeşil renklerin bezeme içindeki baskın renkler olduğu söylenebilir (Foto: 79).

XIV. yüzyılın ilk yarısı içinde yapılmış olabileceği düşünülen Bilecik Orhan Gazi İmareti'nde malakari ve kalem işi bezemelerin birlikteliği söz konusudur. İmaret kemerlerinden birinin karnına işlenen tek eksenli bitkisel düzende, siyah ve sarı gibi soluk bir renkle düzenlenmiş kıvrımdal ve bunların taşıdığı yaprak kenarları dilimlenmiş rumiler yer almaktadır. Y. Demiriz bu bezemelerin, rumili düzenlemenin zemini tamamen dolduracak nitelikte ele alınmış olmasından hareketle XIV-XV. yüzyıl içinde erken örneklerden biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer.77

Bursa Yeşil Cami'nin kubbelerinin geçiş bölgelerinde daha çok kırmızı ve siyah rengin egemen olduğu rumi ve palmetli bitkisel süslemeler

görülürken, koridor tavanı veya duvar yüzeyi gibi geniş yüzeylerde kıvrım dallar ve hatayi tarzı şakayık çiçeğinin işlendiği izlenmektedir.78

XV. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen Edirne Muradiye Camii (1436) ve Tire Yeşil İmaret'te (1441) sıva üzerine kalem işi bezemelerin özgün örnekleriyle karşılaşılmaktadır. Evliya Çelebi'nin Mevlevihane olarak kullanıldığını ileri sürdüğü79 Edirne Muradiye Camii'nin duvarlarının, kemer karınlarının ve kapalı avlu kubbesinin kalem işleriyle bezeli olduğu görülmektedir.80 Bazı bölümlere geç dönemlerde ekleme yapıldığı ileri sürülen81 bu süslemelerde, mavi zemin üzerine beyaz boyayla (bunlar çini kaplama üzerindeki kuşaktır), kırmızı zemin üzerine beyaz, sarı ve lacivert renklerle yazı işlenmiş kartuş ve dairesel madalyonlar dikkati çeker. Yazı kuşakları arasında kalan yüzeylerde, rumi ve palmetlerden oluşan bitkisel düzenlemelerin yanında, hatayi üslûpta çiçeklerin bir selvi biçiminde demetlenmiş olarak işlendiği örneklerleriyle karşılaşılmaktadır (Foto: 80). Hatayi üslûpta çiçeklerin bir selvi biçiminde demet olarak düzenlenmiş örneklerinin Timurlu dönemi el yazmalarındaki bahçe betimlemelerindeki örneklerle benzerliğinden dolayı buradaki süslemelerin, Timurlu dönemi nakışları hakkında yetkin olduğu Bursa Yeşil Cami'nin çini ve kalem işi süslemelerinden anlaşılan nakkaş Ali b. İlyas Ali tarafından yapılmış olabileceği ileri sürülür.82

Yine Evliya Çelebi tarafından Mevlevihane olarak kullanıldığı belirtilen Tire Yeşil İmaret'in (1441) 83 dilimlenmiş yarım kubbeyle örtülü mihraplı mescid mekanının pencere üstüyle kubbe eteği arasındaki yüzeyleri boyalı nakışlarla bezenmiştir. Rumi ve palmetlerden oluşan ışınsal dizilimli dairesel madalyon düzenleri ve bu madalyonları çelenk gibi çerçeveler mahiyette hatayi üslûpta şakayık, lotüs çiçekleriyle naturalist yapraklar bezemeyi oluşturan motiflerdir. Daha çok yeşil ve kırmızı renk boyaların hâkimiyeti söz konusudur (Foto:

81-82). Edirne Muradiye Camii'nde olduğu gibi burada da çeşitli nedenlerle tahrip olan yüzeylere geç dönemlerde eklemeler yapılmıştır.

Bursa Şehzade Ahmed ve Hatuniye Türbelerinde, duvar kaplama çinilerinin üzerinde kartuş içine alınmış yüzeylere bitkisel zemin üzerine istiflenmiş yazı düzenlemeleri, kubbe içine rumi ve palmetlerden oluşan ışınsal dizilimli bitkisel bezeme işlenmiş kalem işi süslemeler bulunur.84

Ahşap Süsleme

Ahşap malzemenin süsleme amaçlı olarak Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde, daha çok minber, kapı, pencere gibi öğelerde kullanıldığı gözlenmektedir. Bunların yanı sıra strüktürel amaçlarla sütun ve buna bağlı olarak sütun başlığı, konsol vs. şeklinde kullanımları da söz konusudur. Ahşabın Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde mihrap olarak kullanıldığı tek örnek Ürgüp/Damse Köyü Taşkınpaşa Camii mihrabıdır.

Dönem içinde ağırlıklı olarak ceviz ve abanoz ağacının tercih edildiği ahşap süslemede en yetkin örneklerle minberlerde85 karşılaşılmaktadır. Minberler bezemelerinden çok yapım teknikleriyle gündeme gelirler. Genellikle kündekari tekniğinde yapılırlar. Daha çok bir "yapım tekniği" olarak adlandırabileceğimiz kündekarinin gerçek ve sahte (kendi içinde çakma ve yapıştırma biçiminde iki türü vardır) olmak üzere iki türünden bahsedilebilir. Gerçek kündekaride, sekizgen, altıgen, yıldız veya baklava dilimi şeklinde kesilmiş ve genellikle yüzeyleri zengin bitkisel düzenlerle bezenmiş olan ahşap parçaların kenarları içbükey olarak oluklandırılır. Bu parçalar, dışbükey küçük bir kaval silme şeklinde biçimlendirilen ve lambalı olarak tanımlanan çıtalarla geçmeler yaparak birbirine birleştirilir. Özellikle minberlerin yan aynalıklarında gözlenen bu yapım tekniğinde çivi yada tutkal gibi birleştirici malzemeler kullanılmaz. Bu teknikte yapılmış minberlerin dönem içinde en seçkin örnekleri olarak Konya Aleaddin Camii

(1155) (Foto: 83), Siirt Ulu Camii (XIII. yy.), Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1299) (Foto: 84), Birgi Ulu Camii (1322) (Foto: 85) ve Bursa Ulu Camii (1399) minberlerinden bahsedilebilir. Bu örneklerin tamamında ana kurgunun kol sayıları farklı yıldızlardan oluştuğunu, ancak yıldız kollarının ve merkezlerinin kabartma veya oyma teknikleriyle işlenmiş rumi ve palmetli bitkisel düzenlemeleri içerdiklerini belirtebiliriz. Bursa Ulu Camii minberinde bazı yıldızların merkez ve kollarında yüzeyden oldukça taşkın kabaralarda gözlenmektedir.

Sahte kündekaride, tek parça ahşap levha üzerine, tasarlandıkları geometrik düzene göre kabartma olarak işlenen çokgen şekillerin araları boş bırakılır ve buralara çıtalar çivilenir. Böylece bu çokgen şekiller birbirlerine geçmelerle tutturulmuş gibi bir görünüm kazanırlar. Fakat ahşabın zamanla kuruyup küçülmesiyle aralarda derin ayrıklar oluşur. Divriği Ulu Camii (1228) (Foto: 86) ve Çorum Ulu Camii (1306) minberleri86 (Foto: 87) bu tekniğin özgün örneklerindendir. Çokgen biçimlerin ve çıtaların bir ahşap levha üzerine çivilenmeden tutkalla yapıştırılması ise sahte kündekarinin bir başka türünü oluşturur.87

Ahşabın kapı ya da pencere gibi değerlendirildiği örneklerde kündekari tekniğiyle pek fazla karşılaşılmaz. Minbere göre daha küçük boyutlu bu örneklerde daha çok kabartma ve oyma teknikleriyle yapılmış süslemeler görülür. Düz ya da yuvarlak yüzeyli kabartma tekniğiyle bitkisel motifler ve çeşitli figürlerin işlendiği kapı ve pencere kanatlarının XIII. yüzyıl içindeki seçkin örnekleri olarak Ankara Hacı Hasan Camii'nden Ankara Etnografya Müzesi'ne getirilen Aslanlı Kapı ve Akşehir Kileci Mescidi pencere kanadı,88 XIV-XV. yüzyıl örnekleri olarak da, Birgi Ulu (Foto: 88) ve Bursa Yeşil Camii pencere kanatları,89 Kastamonu Kasabaköy Mahmud Bey Camii ve Bursa Yeşil Türbe'nin kapı kanatları zikredilebilir. Ürgüp/Damse Köyü Taşkın Paşa Camii'nin ceviz ağacından yapılan ve

bugün Ankara Etnografya Müzesi'nde bulunan mihrabı dönem içinde bitkisel, geometrik ve yazı düzenleriyle bezenmiş tek örnek (Foto: 89) olarak bilinir.90

Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinde ahşap süslemeleri yaratan sanatçıların, Ahlat, Tiflis, Tebriz, Antep, Harput ve Ankara gibi farklı coğrafyalara mensup olduklarını eserlerine işledikleri kitabelerden anlayabilmekteyiz. Özellikle XIV-XV. yüzyılda Ankara'da yerel atölyelerin olduğu ve Ankaralı sanatçıların ön plâna çıktıkları, Ankara'daki ahşap eserlerin fazlalığı ve başka şehirlerde eserleri bulunan Ankaralı sanatçılardan hareketle ileri sürülmektedir.91

Orta Çağ Anadolu Türk mimarisinin süslemesinde ele alınan konulara baktığımızda bitkisel, geometrik, figüratif bezemelerin yanısıra, yazı ve mukarnasın temel süsleme konuları olduğu, bunlara ilaveten kandil gibi günlük kullanım eşyalarının ve kemercik, nişçik

ve sütun dizisi gibi mimari formların da bezeme sözlüğüne katıldığını görmekteyiz. Her bezeme konusuyla ilgili olarak bu kısa yazının sınırlarını fazlasıyla aşan kıymetli çalışmalar mevcuttur. Ancak şunu belirtebiliriz ki, bezeme konularında, ya da yapılış tekniklerinde, malzemenin kendisinden kaynaklanan zorunluluklar dışında farklılıklar yoktur. Burada anlatmak istediğimiz, ahşap ve taş malzeme üzerine işlenen aynı desenin, yumuşak dokuya sahip olan ahşap üzerinde taşa nazaran daha incelikli işlenmiş olduğudur.

Tüm bu süslemeleri yapan sanatçıların adları dışında nasıl bir sosyo-kültürel altyapıya sahip oldukları ve baniyle ilişkileri konusunda detaylı bilgilere sahip değiliz. Ancak Orta Çağ içinde sanatçıların büyük bölümünün köken itibariyle mensup oldukları memleketi, kitabede zikrediyor olmaları, Anadolu'nun bu çağda yaşadığı kültürel çoğulculuğu yansıtması bakımından önemlidir. Bu çoğulculuk içinde, Merağa'dan

Tebriz'e, Şam'dan Ankara'ya, Tiflis'ten Tus'a, Ahlat'tan Semerkand'a uzanan bir İslâm coğrafyasıyla birlikte, Akdeniz çanağını da bulmak mümkündür.92

Kanaatimce çoğu "mimar" kimliğiyle anılan veya mimar oldukları kabul edilen, Muhammed bin Havlan el-Dımışkî, Kaluyan el-Konevi ve Kölük bin Abdullah gibi sanatçıların eserlerindeki mekan tasarımıyla taçkapı kurgulamasına bakılarak, bunların genelde bir cephe, özellikle de pekçok inanç ve düşüncenin yansıtıldığı taçkapıların yaratıcıları olduğu kabul edilebilir.

Kabul edilegelen "gezgin sanatçı" gruplarının nerede iş bulursa oraya sürüklenişi dönem içinde bir klâsizm yaratamamıştır. Tüm Orta Çağ için var olmayan başkent taşra ilişkisi Orta Çağ Anadolusu'nun siyasal anlamda parçalanmışlığıyla da ilişkilendirilebilir. Örneğin XIII. yüzyıl taş süslemelerine bakıldığında başkent olmasına rağmen Konya'nın Sivas ve Kayseri'den daha baskın, daha belirgin özellikleri yoktur. Adeta birbirine benzer üç başkent var gibidir. Burada merkezileşememiş siyasal yapının ve dolayısıyla saray tarafından tesis edilememiş nakkaşhane veya hassa mimarlık örgütleri gibi kurumların yokluğu, yaratılamayan klâsizmin başlıca nedenidir. Orta Çağ Anadolusu'ndan daha heterojen kültürel coğrafyaya sahip olan XVI. yüzyıl Osmanlısı'nın yarattığı başkent ya da saray üslûbunda bu kurumların birincil derecede rolü olmalıdır. Bununla birlikte özellikle çini bezemeler için XIII. yüzyıla özgü bir teknik olarak çini mozaik'in adı zikredilebilir.

Gezgin sanatçıların yanı sıra "Orta Çağ Çoğulculuğu"nu besleyen bu yapı içinde, savaşların (Moğol istilası sonrası durum, Timur'un Anadolu'dan götürdüğü Ali b. İlyas Ali'nin getirdiği yeni beğeni), göç sonrası ilticaların (Amasya'daki uygulamalar), geleneklerin (Anadolu'nun yerli taş işleme ve İran/Türkistan'ın tuğla malzemesi) ve bugünkü kadar

olmasa da ticaretin küçülttüğü/daralttığı bir dünya söz konusudur. Alınıp satılan, çoğu zaman şakayıklarla bezenmiş bir ipek, kumaş bir mavi-beyaz Çin porseleni ya da ciltli, tezhipli bir kitap gibi görünse de, yeniliğe açık tutulan beğenilerdir.

1 Süsleme üzerine yerli ve yabancı bilim insanlarının yaptığı çalışmalardan bazıları için bkz. E. Baer, Islamic Ornament, Edinburg 1998; E. H. Gombrich, The Sense of Order. A Study in the Decorative Art, Oxford 1984; O. Grabar, The Mediation of Ornament, Princeton 1992; O. Grabar-D. Hill, Islamic Architecture and Its Decoration, London 1967.; L. V. Grottanelli, "Ornamentation", Encyclopedia of World Art, X (1965), s. 831-850.; E. Kühnel, The Arabesque, London 1976.; A. Riegl, Problems of Style. Foundations For A History of Ornament (trans: E. Kain), Princeton 1992.; L. Golombek, "The Function of Decoration in Islamic Architecture.", Theories and Principles of Design in the Architecture of Islamic Societies, (Ed: M. B. Sevcenko), Cambridge 1988, s. 35-46. C. E. Arseven, "Bezeme", Sanat Ansiklopedisi, c. 1, İstanbul 1983, s. 218-219.; D. Kuban, Divriği Mucizesi. Selçuklular Çağında İslâm Bezeme Sanatı Üzerine Bir Deneme, İstanbul 1999.; S. Mülayim, Değişimin Tanıkları. Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi, İstanbul 1999.; G. Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ankara 1992.

2 İbn-i Haldun, Mukaddime, (Çev: Z. K. Ugan), İstanbul 1986, s. 384-385.

3 Miskevyh'in görüşleri için bkz. D. Kuban, Divriği Mucizesi. Selçuklular Çağında İslâm Bezeme Sanatı Üzerine Bir Deneme, İstanbul 1999, s. 170.

4 R. Ettinghausen, "Al-Ghazzali on Beauty.", Art and Thought: Issued in Honour of Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Ossasion of His 70th

Birthday, (Ed: K. B. Iyer), London 1947, s. 163-165.

5 S. Öğel, Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler, İstanbul 1986, s. 44.

6 Ortaçağ Anadolu Türk mimarisinin genel özellikleri için bkz. D. Kuban, "Ortaçağ Anadolu-Türk Sanatı Kavramı Üzerine", Malazgirt Armağanı, Ankara 1993 (2. baskı), s. 103-117.

7 O. Arık, "Başlangıç Devri Anadolu-Türk Mimari Tezyinatının Karakteri", Malazgirt Armağanı, Ankara 1993 (2. baskı), s. 173-177.

8 Taçkapı öğeleri ve Osmanlı öncesi gelişimleriyle ilgili olarak bkz. R. H. Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982.

9 Anadolu Selçuklu mimarisinde önyüz düzeni ve bu düzen içinde taçkapıların konumlarıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Z. Bayburtluoğlu, "Anadolu Selçuklu Devri Büyük Programlı Yapılarında Önyüz Düzeni", Vakıflar Dergisi, XI (1976), s. 80-81.

10 S. K. Yetkin, "The Evolution of Architectural Form in Turkish Mosques.", Studia Islamica, XI (1959), s. 78.

11 D. Kuban, Divriği Mucizesi. Selçuklular Çağında İslâm Bezeme Sanatı Üzerine Bir Deneme, İstanbul 1999, s. 150.

12 D. Kuban, Divriği Mucizesi…, s. 164.

13 Sahipata Fahreddin Ali ve baniliğinde inşa edilen eserler için bkz. B. Brend, "The Patronage of Fahr ad-din Ali İbn al-Husain and The Work of Kalûk İbn Abd Allah in The Development of The Devoration of Portals in Thirteenth Century Anatolia.", Kunst des Orients, X/1-2 (1975), s. 160-186.

14 S. Öğel, Anadolu Selçukluları'nın Taş Tezyinatı, Ankara 1987 (2. baskı), s. 52-53.

15 Z. Bayburtluoğlu, a.g.m., s. 90-94.

16 Anadolu Selçuklu mimarisinde banilerle ilgili olarak bkz. H. G. Crane, “Notes on Saldjuq Architectural Partronage in Thirtieenth Century Anatolia.”, Journal of the Economic and Social History of the Orient, XXXVI (1993), s. 1-57.

17 S. Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1987 (2. baskı), s. 65-66.

18 İlhanlı yapılarındaki taş bezeme için bkz. N. Şaman Doğan, “İlhanlı Dönemi Yapılarında Bezeme Anlayışı”, 1999 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları, Ankara 2000, s. 101-118.

19 A. Gabriel, Monuments Turcs d’Anatolie, c. I, Paris 1934, s. 123-135.; U. Tanyeli, “Batılılaşma Dönemi Öncesinin Türk Mimarlığında Batı Etkileri (14-17. Yüzyıl)”, Türk Kültüründe Sanat ve Mimari, (Ed. O. Saççoğlu-G. Tanyeli), İstanbul 1993, s. 158-159.; Ö. Bakırer, “Niğde Sungurbey Camii’nin Taçkapı ve Pencereleri için Bazı Düşünceler”, Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri Bildirileri, (Yay. Haz: B. Mahir), İstanbul 2000, s. 73-84.

20 Eğri kesim tekniğiyle ilgili olarak özellikle şu makaleye bakılabilir. R. Ettinghausen, “The Beveled Style in the Post-Samarra Period.”, Archaeologica Orientalia In Memoriam Ernst Herzfeld, (Ed: G. C. Miles), New Jersey 1952, s. 72-83.

21 Bünyan Ulu Camii taçkapısı ve bordürüyle ilgili olarak bkz. R. H. Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982, s. 105, resim: 61.

22 N. Şaman Doğan, “The Figural Representations of Karamanid Period: An Iconographic Approach”, 10 e Congres International d’Art Turc, Geneve 1999, s. 607-614.

23 Y. Özbek, “Doğu-Batı Kavşağında Bir Osmanlı Yapısı: Milas Firuz Bey Zaviyesi.”, Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı. Sanat Yazıları,

(Ed: M. Denktaş-Y. Özbek), Kayseri 2001, s. 400 vd.

24 K. Wulzinger-P. Wittek-F. Sarre, Islamische Milet, Leipzig 1935, s. 16.; A. Durukan, Balat İlyas Bey Camii, Ankara 1988, s. 22.

25 S. Bağcı, "Erken Osmanlı Sanatında Amasya", Tarih Çevresi, VIII (1994), s. 22-26.

26 Bursa Ulu Camii'nde güney (Suriye) etkileri için bkz. N. Çelik, "Bursa Ulu Camii'nde Güney Tesirleri.", Milletlerarası IX. Türk Sanatları Kongresi, c. I, Ankara 1995, s. 557-565.; Y. Özbek, Erken Osmanlı Mimarisinde Taş Süsleme, (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1999, s. 223.

27 Ö. Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976, s. 31.

28 A. Altun, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişimi, İstanbul 1978, s. 84.

29 A. Altun, Anadolu'da Artuklu. s. 48., resim: 68-69.

30 Ö. Bakırer, Onüç ve Ondördüncü, s. 151-152.

31 Ö. Bakırer, Onüç ve Ondördüncü, s. 153.; D. Kuban, Divriği Mucizesi. s. 135-137.

32 A. H. Bayat, "Mezar Taşı Tezyinâtından İsa Bey Câmii Mihrâbına.", Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu, İstanbul 1999, s. 432-440.

33 Y. Özbek, Erken Osmanlı Mimarisinde Taş Süsleme, (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1999, s. 295.

34 Memluk Kur'an-ı Kerimlerindeki tezhip süslemeleri için bkz. D. James, Qur'âns of the Mamlûks, London 1988.

35 Hafız Kadri, "Menteşe'de Menteşelilerden Sonraki Âsâr.", Tarih-i Osmân-i Encümeni Mecmuası, V/29 (1911), s. 310.

36 Y. Özbek, “The Minber of Edirne Old Mosque”, Actes du II eme Congres du Corpus D’archeologie Ottomane Dans Le Monde, Zaghouan 1998, s. 196.

37 Y. Özbek, “Erken Dönem Osmanlı Taş Süslemesi.”, Osmanlı, c. XI (2000), s. 348.

38 M. Özkarcı, Candaroğulları Beyliği Mimari Eserleri, (A. Ü. Sosyal Bil. Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1992, s. 175.

39 M. Özkarcı, a.g.t., resim: 203.

40 Anadolu Selçuklu sanatında özellikle figürlü heykel ve kabartmalarla ilgili olarak G. Öney’in şu yayınlarına bakılabilir. G. Öney, “Anadolu Selçuk Sanatında Hayat Ağacı Motifi.”, Belleten, XXXII/125 (1968), s. 25-36.; “Anadolu Selçuk Sanatında Balık Figürü.”, Sanat Tarihi Yıllığı, II (1968), s. 142-168.; “Anadolu Selçuklu Geleneğinde Kuşlu, Çift Başlı Kartallı, Şahinli ve Arslanlı Mezar Taşları.”, Vakıflar Dergisi, VIII (1969), s. 283-301.; “Anadolu Selçuk Sanatında Ejder Figürleri.”, Belleten, XXXIII/130 (1969), s. 171-192.; “Anadolu Selçuk Mimarisinde Boğa Kabartmaları.”, Belleten, XXXIV/133 (1970), s. 83-120; “Anadolu Selçuk Mimarisinde Arslan Figürü.”, Anadolu (Anatolia), XIII (1971), s. 1-64.; “Anadolu Selçuk Sanatında Çift Başlı Kartal ve Avcı Kuşlar.”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1993 (2. baskı), s. 139-172.

41 S. Mülayim, “Anadolu Türk Sanatında XIV. Yüzyıl”, Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi, X (1991), s. 8-9.

42 Ö. Bakırer, “Anadolu Mimarisinde Taş ve Tuğla İşçiliği”, Başlangıcından Günümüze Türk Sanatı, Ankara 1993, s. 256.

43 Ö. Bakırer, “Anadolu Mimarisinde Taş…”, s. 257 ve 266.

44 G. Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ankara 1992, s. 76.

45 Ö. Bakırer, Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, Ankara 1981, s. 54-55.

46 G. Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ankara 1992, s. 80, resim: 46.

47 Son dönem Bizans mimarisiyle ilgili olarak bkz. S. Eyice, Son Devir Bizans Mimarisi, İstanbul 1980.

48 F. Yenişehirlioğlu, “L’Emploi de la brique sur les Façades Edifices Byantins et Ottomans aux XIV et XV e Siecles.”, Internationaler Byzantinistenkongress Akten 11/5, Jahrbuck der Österreichischen Byzantinistik, XXXII/5 (1982), s. 335-336.

49 A. Batur, “Osmanlı Camiilerinde Almaşık Duvar Üzerine”, Anadolu Sanatı Araştırmaları, II (1970), s. 187-190.; Y. S. Şener, “XIV. Yüzyıl Bursa Yapılarında Erken Osmanlı Duvar Örgüsü.”, Türk Etnografya Dergisi, XX (1997), s. 193-249.

50 Anadolu öncesi İran ve Türkistan yapıları için bkz. A. U. Pope, A Survey of Persian Art, Oxford 1939.; M. Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977.

51 S. Mülayim, “Osmanlı Mimarisinde Çininin Konumu.”, Şerare Yetkin’e Armağan. Çini Yazıları, İstanbul 1996, s. 103-108.

52 Ş. Yetkin, Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 162.

53 S. Mülayim, “Konya Karatay Medresesi’nin Ana Kubbe Geometrik Bezemesi”, Sanat Tarihi Yıllığı, XI (1982), s. 130.

54 Beyşehir Eşrefoğlu Türbesi’nin kubbe süslemeleri için bkz. Y. Erdemir, Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camii ve Külliyesi, Beyşehir 1999, s. 85., resim: 88-89.

55 Ş. Yetkin, Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 87-89; resim: 53-55.

56 M. Meinecke, “Tuslu Mimar Osmanoğlu Mehmed oğlu Mehmed ve Konya’da XIII. Yüzyılda Bir Çini Atölyesi.”, Türk Etnografya Dergisi, XI (1969), s. 75-93.

57 G. Öney, “Türk Çini ve Seramik Sanatı.”, Başlangıcından Günümüze Türk Sanatı, Ankara 1993, s. 284.

58 Yaklaşık 35 yıllık kazı buluntuları hakkında şu son yayından bilgi sağlanabilir. R. Arık, Kubadabad, Ankara 2001.

59 G. Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ankara 1992, s. 101-102.; resim: 72-82.

60 G. Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ankara 1992, s. 100.

61 G. Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ankara 1992, s. 100.

62 O. Aslanapa, “İznik’te Sultan Orhan İmaret Camii Kazısı.”, Sanat Tarihi Yıllığı, I (1965), s. 16-38.

63 G. Necipoğlu-Kafadar, “From İnternational Timurid to Ottoman: A Change of Taste in Sixteenth Century Ceramic Tiles.”, Muqarnas, VII (1990), s. 136-170.

64 G. Öney, “Türk Çini ve Seramik Sanatı.”, Başlangıcından Günümüze Türk Sanatı, Ankara 1993, s. 290-291.

65 Samarra alçılarıyla ilgili olarak bkz. E. Herzfeld, Die Ausgrabungen von Samarra, I. Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik, Berlin 1923.

66 G. Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ankara 1992, s. 83-84.; resim: 50-51. Konya Köşkü için bkz. F. Sarre, Konya Köşkü, (çev: Ş. Uzluk), Ankara 1967.

67 S. Eyice, “İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler”, İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, XXIII (1963), s. 1-80.

68 Y. Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I. Erken Devir (1300-1453), İstanbul 1979, s. 551 ve 555.

69 Zaviyenin mimarisi için bkz. E. Yurdakul, “Tokat Vilayetinin Gümüştop (Dazya) Köyündeki XIV. Yüzyıla Ait Eski Eserler.”, Vakıflar Dergisi, VIII (1969), s. 243-247.

70 E. H. Ayverdi, Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Murad Devri. 806-855 (1403-1451) II, İstanbul 1989, s. 205-206.

71 Alçı mihraplı Ankara yapıları için bkz. G. Öney, Ankara’da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971.; B. Eskici, Ankara Mihrapları, Ankara 2001.

72 G. Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ankara 1992, s. 85.

73 Ş. Yetkin, “Sultan I. Alâeddin Keykubat’ın Alara Kalesi Kasrı Hamamındaki Freskler.”, Sanat Tarihi Yıllığı, III (1970), s. 69-88.

74 Beyşehir Eşrefoğlu Camii’nde ahşap üzerine yapılmış boyalı nakışlar için bkz. Y. Erdemir, Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camii ve Külliyesi, Beyşehir 1999, s. 63-75.

75 G. Öney, Ankara’da Türk Devri Yapıları, Ankara 1971.; Y. Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I. Erken Devir (1300-1453), İstanbul 1979, s. 189, 203, 204, 226.

76 Y. Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I. Erken Devir (1300-1453), İstanbul 1979, s. 287-289.

77 Y. Demiriz, “Bilecik Orhan Gazi İmaretinin Bugünkü Durumu ve Süslemesi Hakkında Notlar.”, Vakıflar Dergisi, XXI (1990), s. 171.; resim: 8.

78 Y. Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I. Erken Devir (1300-1453), İstanbul 1979, s. 346-350.

79 Evliya Çelebi, Seyahatname (çev: Z. Danışman), c. 5, İstanbul 1970, s. 314.

80 E. Gasparini, La Pittura Murali Della Muradiye di Edirne, Padova 1985.

81 Y. Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I. Erken Devir (1300-1453), İstanbul 1979, s. 488.

82 S. Bağcı, "Erken Osmanlı Kalemişleri Üzerine Bazı Gözlemler.", İ. Metin Akyurt-Bahattin Devam Anı Kitabı. Eski Yakın Doğu Kültürleri Üzerine İncelemeler, İstanbul 1995, s. 38-39.

83 F. Tokluoğlu, Tire, Tarihi ve Turistik Değerleri, İstanbul 1957, s. 14.; Y. Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I. Erken Devir (1300-1453), İstanbul 1979, s. 642-650.

84 Y. Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I. Erken Devir (1300-1453), İstanbul 1979, s. 293-294-296.

85 Anadolu'daki ahşap minberlerle ilgili genel bir araştırma için bkz. Z. Oral, "Anadolu'da San'at Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri.", Vakıflar Dergisi, V (1962), s. 23-77.

86 Çorum Ulu Camii minberiyle ilgili olarak bkz. H. Karamağaralı, "Çorum Ulu Camii'ndeki Minber.", Sanat Tarihi Yıllığı, I (1965), s. 120-143.

87 Kündekari ve diğer ahşap teknikleriyle ilgili olarak bkz. G. Öney, "Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri.", Sanat Tarihi Yıllığı, III (1970), s. 135-149.

88 G. Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ankara 1992, s. 147 ve 150.

89 Y. Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I. Erken Devir (1300-1453), İstanbul 1979, s. 384.

90 Ö. Bakırer, "Ürgüp'ün Damsa Köyü'ndeki Taşkın Paşa Camii'nin Ahşap Mihrabı.", Belleten, XXXV/139 (1971), s. 367-382.

91 G. Öney, Beylikler Devri Sanatı XIV-XV. Yüzyıl (1300-1453), Ankara 1989, s. 35.

92 İslâm sanatı içinde heterojenlik yada kültürel etkileşimle ilgili olarak kısa bir değerlendirme için bkz. R. Ettinghausen, "İnteraction and İntegration in Islamic Art.", Unity and Variety in Muslim Civilization, (Ed. G. von Grunebaum), Chicago 1955, s. 107-131; Ortaçağ Anadolu mimarisi içinde Şam ve Suriye kültür çevresinin etkileri için bkz. G. İnal, "Orta Çağlarda Anadolu'da Çalışan Suriye ve Mezopotamyalı Sanatçılar.", Sanat Tarihi Yıllığı, XI (1982), s. 83-94.; M. Meinecke, Die Mamlukische Architectur in Agypten und Syrien 648/1250 bis 923/1517, Glückstadt 1992; B. Tanman, "Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Memlûk Etkileri, Osmanlı Mimarlığının 7 Yüzyılı. Uluslarüstü Bir Miras, İstanbul 2000, s. 76-87. Ortaçağ Anadolu Türk sanatı ile Timurlu dünyası arasındaki ilişkiler bağlamında bkz. W. Denny, "Points of Stylistic Contac in the Architecture of İran and Anatolia", Islamic Art, II (1987), 27-43; J. Raby-Z. Tanındı, Turkish Bookbinding in the 15th. Century. The Foundation of an Ottoman Court Style, London 1993; T. Cantay, "XV. Yüzyıl Osmanlı Sanatında Görülen Timurlu Sanatı Etkileri", Ulug Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1996, s. 103-107.; Osmanlı-Bizans mimarisi etkileşimleri için bkz. A. Erzen, Erken Osmanlı Mimarisinde Cephe Biçim Düzenleri ve Bizans Etkilerinin Niteliği, İstanbul 1986.; Batı Anadolu Beylikleri Latin dünyası arasındaki ilişkiler konusunda bilgi verecek bir çalışma için bkz. A. Arel, "Menteşe Beyliği Mimarisi'nde Latin Etkileri.", Uluslararası Üçüncü Türk Kültürü Kongresi, c. I, Ankara

1999, s. 167-179.; U. Tanyeli, U. Tanyeli, “Batılılaşma Dönemi Öncesinin Türk Mimarlığında Batı Etkileri (14-17. Yüzyıl).”, Türk Kültüründe Sanat ve Mimari, (Ed. O. Saççoğlu-G. Tanyeli), İstanbul 1993, s. 157-188.

Ortaçağ Anadolu Türk Ahşap Sanatında Kündekârî Tekniği / Yrd. Doç. Dr. Rüstem Bozer [s.911-917]

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi / Türkiye

Türk sanatının İslam öncesi devirlerinden itibaren tanıdığımız önemli dallarından birisi ahşaptır. Orta Asya'daki kurganlardan ele geçen taşınabilir eşyada çeşitli örnekleriyle karşımıza çıkan bu sanat dalında eğri kesim denilen çok özel bir teknik kullanılmıştır.1 Oyma grubuna giren eğri kesim tekniğinde motif satıhlarının zemine doğru hafif bir kavisle ve eğimli bir şekilde inerek kesişmesi, zeminin ortadan kalkıp sadece bir çizgi olarak görünmesine, dolayısıyla süslemede zemin ile motiflerin bütünleşmesine sebep olur. Böylece zeminin de desene katılımıyla hem zemin çizgisi hem de bu çizginin meydana getirdiği çeşitli kıvrımların aralarında kalan motifler soyut bir karakter kazanırlar ve bakışları tüm yüzeyde dolaştırarak haraketli ve akıcı bir görüntü ortaya koyarlar. Bu teknik 9. yüzyılda Türkler aracılığı ile Samarra'ya getirilerek çeşitli malzemelerde orijinal bir üslup ortaya koymuş ve oradan da diğer İslam ülkelerine yayılmıştır.2 Mısır'da Tolunoğulları zamanına (M. 868-905) ait ahşap süslemeler Samarra ile çağdaş olmaları açısından bu üslubu tam olarak yansıtırlar.3 Ancak, daha sonra gerek Mısır'da, gerekse Suriye, Irak, İran, Afganistan ve Anadolu gibi çeşitli bölgelerde Samarra'daki özgün üsluptan gittikçe uzaklaşma ve çözülme başlamış;4 diğer oyma teknikleriyle birlikte işlenir olmuştur.

Eğri kesimin de içinde bulunduğu çeşitli oyma teknikleri Türk ve İslam ahşap sanatında 12. yüzyıla kadar hâkim bir rol oynamış; bu yüzyılın ortalarına doğru kündekari denilen yeni bir teknik ortaya çıkmıştır. Menşei hakkında kesin bilgiler bulunmayan bu tekniğin ilk kez İslam sanatında

ortaya çıktığı[5] ve erken örnekleri 12. yüzyılda Mısır, Anadolu ve Halep'te görüldüğü için bu üç merkezde birbirine paralel olarak geliştiği tahmin edilir.[6]

Mısır'da Fatımiler Devri'nde uygulanmaya başlayan kündekari tekniği, Seyyide Nefise Türbesi (M. 1138-45) ve Seyyide Rukiye Türbesi (M. 1154-60) mihrapları,[7] Kus'da Amr Camii minberi (M. 1155), İmam Şafi'nin sandukası (M. 1211), Sultan Laçin'in Tolunoğlu Camii için yaptırdığı minber (M. 1296) gibi 12-13. yüzyıl örneklerinde belli bir gelişim gösterdikten sonra, 14-15. yüzyıl Memluk devri eserlerinde çoğalarak doruğa ulaşır.[8]

Kahire'nin yanısıra önemli bir ahşap merkezi kabul edilen Halep'te, Nureddin Zengi'nin yaptırdığı mihrap (12. yüzyılın 3. çeyreği) kündekari tekniğinin Suriye'deki erken tarihli temsilcilerinden sayılmaktadır.[9]

Kündekari tekniğinin Anadolu'da ortaya çıkışı Mısır ile yaklaşık aynı tarihlere rastlamaktadır. Anadolu Türk ahşap işçiliğinde minber, kürsü, dolap kapağı, kapı ve pencere kanatları gibi değişik uygulama alanları bulan kündekari[10] tekniği, aynı görüntüyü ortaya koyan farklı uygulamalarla taklit de edilmiştir. Bu nedenle, eserlerdeki uygulanış şekillerine göre hakiki ve taklit kündekari olmak üzere iki gruba ayrılır.

Çatma olarak da adlandırılan hakiki kündekari tekniği, ayrı ayrı hazırlanan kenarları oluklu (kinişli) üçgen, yıldız ve poligonal küçük parçaların lambalı çıtalar yardımıyla, çivi ya da tutkal kullanmadan birleştirilmesidir.[11] Uygulamadaki zorunluluktan dolayı daima geometrik kompozisyonların kullanıldığı bu teknikte, parçaların hem küçük hem de birbirlerinden ayrı ve bağımsız olması nem ve ısının etkisiyle zamanla meydana gelebilecek bozulmaları önlemektedir. Çok zor ve ustalık gerektiren bu teknikle, istenilen geometrik süslemeler elde edilirken, aynı zamanda süslenen yüzeyin kendisi de meydana getirilmektedir. Bu nedenle

hakiki kündekari tekniği hem süsleme hem de bir kuruluş tekniği özelliğini taşımaktadır. Büyük darbe ve yüklere karşı sağlamlığı arttırmak için, süslenen kısmın arka yüzünde, bir iskelet ya da kapı ve pencere kanatlarında olduğu gibi yekpare ahşap levhalar bulunur. Teknik 12. yüzyılın ortalarından itibaren Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemlerinde kesintisiz olarak uygulanmıştır.12

Hakiki kündekari tekniğine göre daha kolay olan taklit kündekari tekniği yapılışına göre “çakma ve kabartmalı”, “tamamen çakma ve yapıştırma” kündekari olarak iki grupta incelenebilir.

Çakma ve kabartmalı kündekari tekniğinde, istenilen geometrik kompozisyon yanyana eklenen yekpare ahşap levhaların üzerine çizilir; üçgen, yıldız ve poligonal parçaların aralarında kalan kısımlar oyulur ve buralara geometrik örgüyü teşkil eden çıtalar çakılır. Görünüş bakımından hakiki kündekari tekniğine çok benzeyen bu uygulamada, nem ve ısının etkisiyle ahşap levhalarda zamanla meydana gelen ayrılma ve çatlamalar kompozisyonun bütünlüğünü ve akıcılığını bozmaktadır.13 Hakiki kündekari tekniğiyle paralel olarak gelişen ancak daha az örneğiyle karşımıza çıkan bu teknik, Anadolu’da genellikle minberler ve kapı kanatlarında 15. yüzyılın ortalarına kadar görülür. Örnekler Ankara, Divriği ve Kayseri’de yoğunlaşmaktadır.14

Daha az görülen tamamen çakma ve yapıştırma kündekari tekniğinde, yanyana eklenen yekpare ahşap levhaların üzerine, gerek ayrı ayrı hazırlanan üçgen, yıldız ve poligonal parçalar, gerekse bunların aralarındaki geometrik örgüyü teşkil eden çıtalar yapıştırılır ya da çakılır.15 Yapılışındaki özelliğinden dolayı tarsi (marqueterie) tekniğiyle paralellik gösterir. Fakat bu kündekari tekniğinin tespit edebildiğimiz iki örneğinde,16 ayrı ayrı hazırlanan parçalarla meydana getirilen süsleme, görünüş bakımından tam anlamı ile hakiki kündekari tekniğine benzemektedir. Bu

nedenle, hakiki kündekariyi taklit ettiği açıkça belli olan bu uygulamayı taklit kündekari grubu içinde değerlendirmek durumundayız. Sözü edilen tekniğin, yapıştırılan ya da çakılan parçalar dökülmediği takdirde anlaşılması güç olduğundan, zamanla bu şekilde yapılmış yeni eserlerin tespit edilmesi mümkündür. Diğer taklit kündekaride olduğu gibi, burada da yekpare levhalarda zamanla meydana gelebilecek ayrılma/çatlamalar tekniğin dezavantajıdır. Ayrıca, mevcut iki örneğe bakarak, bu teknikte yapıştırılan parçaların dökülme ihtimalinin çok olduğu gözlenmektedir (Res.1-2).

Orijinal bir işçilik gösteren kündekari tekniği ahşap eserlerde değişik biçimlerde taklit edilirken, benzer tarzda süslemeler, muhtemelen bu tekniğin etkisiyle taş,[17] alçı, çini[18] ve maden[19] gibi çeşitli malzemelere de uygulanmıştır.

Devirlere göre tercihler değişmekle birlikte, kündekari tekniğinin her iki grubu da oyma, kakma, tarsi ve kafes gibi diğer ahşap teknikleriyle birlikte kullanılmıştır.

Anadolu’daki tarihi bilinen ilk ahşap eser, ilk kündekari örnek ve ilk minber olma gibi çeşitli özellikleri bir arada bulunduran Konya Alaaddin Camii minberi, Selçukluların Anadolu’ya geldiklerinde gelişmiş bir ahşap işçiliğine sahip olduklarını açıkça göstermektedir. Anadolulu bir usta, Ahlatlı Üstad Hacı Mengümberti tarafından 1155 yılında yapılan minberde[20] yan yüzler, şerefe, korkuluk ve kapısındaki söve, taç ve kemer köşelikleri gibi bölümlere bir bütün olarak bakıldığında çok yoğun ve grift bir süslemeyle karşılaşılır (Res.3). Korkulukların uç kısımlarındaki üçgen sahalarda yer alan eğri kesim tekniğindeki süslemeler, Orta Asya kaynaklı tekniğin Anadolu’ya taşınması ve buradaki şimdilik bilinen ilk örneği olması bakımından ayrı bir önem taşımaktadır (Res. 4). Minberde yan aynalıklar, taht altı bölümleri ve kapı alınlığında görülen hakiki kündekari

tekniği 13, 14 ve hatta 15. yüzyılda da devam edecek bir takım özelliklerin başlangıcı ve belirleyicisi olmuş gibidir. Çeşitli kollara sahip yıldız kompozisyonların öne çıktığı geometrik düzenlemelerde yer alan altıgen, sekizgen, yıldız vb. parçaların herbiri ince bir silmeyle çerçevelenerek yüzeylerine derin sayılabilecek yuvarlak satıhlı ve oluklu oymalarla palmet-rumili bitkisel süslemeler işlenmiş; parçaları bağlayan profilli enli çıtalarla aralarında derin oluklar meydana getirilmiştir (Res. 5). Çıtalar ve geometrik parçalar aynı seviyede olmakla birlikte çıtalardaki oluklar parçaların plastik etkisini arttırıcı bir rol oynamaktadır. Parçalar büyük, çıtaların kompozisyonda kapladığı alan çoktur. Bu nedenle m2'ye düşen parça sayısı da azalır. Dolayısıyla eser üzerinde gerçekleştirilen kompozisyonlar, tasarlanan geometrik sistemin aslına oranla dar bir kesitini sunabilmektedir. Yan aynalıkların kapladığı alanlar biraz daha geniş olduğu için bazı örneklerde bu durum dikkati çekmese bile, kapı kanatları ile bu minberde de görüldüğü üzere taht altı bölümleri gibi daha dar alanlarda açıkça fark edilmektedir.

Çıtaların profillendirme biçimleri, geometrik parçaların büyüklükleri, oluk/yiv şekilleri vb. detaylarda yüzyıl, sanatçı ya da bölge gibi bazı farklı tercihler olmakla birlikte, Konya Alaaddin Camii minberi için yukarıda belirtilen özelliklerin benzer uygulamaları 13. yüzyılda Siirt Ulu, Kayseri Lala Paşa, Beyşehir Eşrefoğlu, Sivrihisar Ulu; 14. yüzyılda Birgi Ulu (Res. 6), Damsaköy Taşkın Paşa, Manisa Ulu; 15. yüzyılda Manisa İvaz Paşa ve Hatuniye Camileri minberleri gibi örneklerde hakiki kündekari tekniğiyle; 13. yüzyılda Ankara Aslanhane (Res. 7); 14. yüzyılda Çorum Ulu; 15. yüzyılda Ankara Ahi Elvan Camilerinin minberlerinde de taklit kündekari tekniğiyle karşımıza çıkar.

12. yüzyılın ortalarında, Konya Alaaddin Camii minberiyle yaklaşık aynı tarihlerde, yine hakiki kündekari tekniğiyle yapılan Aksaray Ulu Camii

minberi, süsleme yoğunluğu ve teknik uygulamalar bakımından Alaaddin Camii minberiyle paralel özellikler göstermekle birlikte kündekari tekniğinde kullanılan çıtaların düz bırakılmasıyla ondan ayrılır. Burada düz bırakılan çıtalara göre parçalar yüksek tutulmuş; dolayısıyla çeşitli şekillere sahip geometrik parçalar daha ön plana çıkmıştır (Res.8). Bu parçalardan bazılarında kabaralar dikkati çeker.21 Minberin kündekari tekniğiyle yapılan kapı kanatları Anadolu'da ikinci bir benzeri olmayan değişik bir şema gösterir.22 Çift kanadın her biri düşey olarak dışta yazı bordürüyle, içte de kündekari bir panoyla değerlendirilmiştir (Res. 9).

Taklit kündekari tekniğinde, 12. yüzyıla ait Ankara Alaaddin ve Divriği Kale, 13. yüzyıla ait Divriği Ulu (yan aynalıklarda) ve Kayseri Ulu Camilerinin minberlerinde; hakiki kündekari tekniğinde ise 12. yüzyıla ait Malatya Ulu Camii minberinde23 çıtaların düz bırakıldığı ve bitkisel süslemeli geometrik parçaların öne çıkarıldığı görülür. Ankara Alaaddin (M. 1197) ve Divriği Kale (M. 1180-81) Camilerinin minberlerindeki çıtaların birleşme yerlerine kabara başlı çiviler çakılarak hem sağlamlık arttırılmış, hem de dekoratif bir görünüm kazandırılmıştır (Res. 10-12).

Hakiki/taklit kündekari tekniğiyle yapılan Malatya (Res. 13), Kayseri , Sivrihisar Camilerinin minberleri gibi kimi örneklerde, ister düz ister profilli olsun, çıtaların çok enli tutulduğu gözlenmektedir.

Divriği Ulu Camii'nin, camiden 12 yıl sonra Tiflis'li İbrahim oğlu Ahmet tarafından yapılan M. 1241-42 tarihli minberinin taht altı bölümlerindeki çıtalarda, Anadolu'da Divriği dışında başka örneğini bilmediğimiz bir uygulama dikkati çeker. Burada çıtaların satıhları çok ince ve zarif rumili bir desen ile süslenmiştir (Res. 14). Ancak, bu durum hem geometrik hatların akıcılığını engellemekte, hem de geometrik parçalardaki bitkisel süslemelerle birlikte yüzeyde çok grift bir doku oluşturmaktadır.

Benzer bir uygulamaya yine Divriği'deki Şifahane'nin kapı kanatlarında rastlamaktayız.24

Selçuklu Devri'nde kündekari tekniğiyle yapılan kompozisyonlardaki geometrik parçalar oyma tekniğiyle süslenirken, 13.yüzyılın sonlarından itibaren bu parçalardan bazılarının kakma tekniğiyle değerlendirilmeye başlandığı görülmektedir. Bugünkü tespitlerimize göre, ilk örneği Beyşehir Eşrefoğlu Camii minberi'nin (M. 1296-99) yan aynalıklarındaki kimi parçalarda karşımıza çıkan ve ahşap üzerine ahşap kakma yapılmasıyla başlayan bu uygulama (Res. 15-16), 14. yüzyılda Niğde Sungur Bey Camii'nin kapı kanatları (M. 1335) (Res. 17) ile devam etmiş; aynı usta tarafından yapılan Manisa Ulu Camii'nin kapı kanatları ile Bursa Ulu Camii minberinin yan aynalıklarında olduğu gibi az sayıdaki örnekte farklı malzemelerin kakılmasıyla bir çıkış yaşamış; fakat asıl artışını 15. yüzyılın ortalarından itibaren kapı kanatlarında gerçekleştirmiştir.

Hakiki kündekari tekniğinin bilinen kapı kanatları arasındaki ilk örneği 1258 tarihli Konya Sahip Ata Camii kapı kanatlarıdır (Res. 18-19). Anadolu'da 12. yüzyılın ortalarından itibaren minberlerde görülmeye başlanan bu tekniğin, kapı kanatlarında yaklaşık bir asır sonra uygulanması, daha önceden de bu teknikte kapıların yapılmış olduğunu, fakat günümüze ulaşmadığını düşündürür. Günümüze ulaşan diğer tekniklerle yapılmış kapı kanatlarının 12. yüzyılın sonlarından itibaren görülmesi ve 15. yüzyıla kadar hakiki kündekari tekniğindeki kapıların daha az sayıda karşımıza çıkması, Selçuklu ve Beylikler Devri kapı kanatlarında kündekari tekniğinin daha az tercih edildiğinin işareti sayılabilir. Yukarıda da değinildiği gibi, Orta Çağ'daki kündekari tekniğinde parçaların büyük, çıtaların enli tutulması, hem istenilen geometrik kompozisyonun açılımını kanatlardaki panolara yerleştirme problemini, hem de sürekli kullanılan bir eleman olduğu için darbelere çokça maruz kalması nedeniyle dayanıklılık

problemini ortaya çıkarmaktadır. Bunlar da kündekari tekniğinin Orta Çağ'daki kapı kanatlarında daha az tercih edilmesine sebep olarak gösterilebilir. Konya Sahip Ata Camii, Çorum Elvan Çelebi Zaviyesi (13. yy. sonu-14. yy. başı) ve Niğde Sungur Bey Camii kapı kanatları hakiki kündekari tekniğinin ortaçağ kapılarındaki önemli temsilcilerindendir (Res. 20). Konya ve Niğde kapılarında çıtalar ile geometrik bölmeler yaklaşık aynı seviyede olduklarından bariz bir satıh ayrımı göstermezler. Fakat Elvan Çelebi Zaviyesi'nin kapı kanatlarında, geometrik bölmeler çıtalara göre hayli yüksek tutulduğundan yüzeylerde plastik bir etki bırakmaktadır.

13. yüzyılın sonlarında Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nin kapı kanatları, hakiki kündekari tekniğinin değişik bir uygulamasını verir. Burada, kenarlarına üçgen dişler açılarak çeşitli konumda yerleştirilen parçalar, arada çıta olmadan, doğrudan doğruya birbirine geçirilmiştir (Res. 21). Parçalarda bitkisel süsleme kullanılmayıp bunun yerine yüzeyler profillendirilmiş ve bu profillerin birbirine bağlanmasıyla bütün panoda kesintisiz devam eden dikdörtgenler elde edilmiştir. Kündekari tekniğinin Selçuklu ve Beylikler Devri'nde yaygın olmayan bu şekildeki bir uygulaması, Konya Beyhekim Mescidi'nin pencere kanadına ait olduğu söylenen parçaların restitüsyonu sonucu ortaya çıkan anonim kapı kanatlarında (14. yüzyılın ilk yarısı) da görülmektedir.25

15.yüzyıla kadarki dönemde kapı kanatlarında taklit kündekari tekniğine sadece 13. yüzyılda Divriği Ulu Camii'nin doğu kapısı ile şifahanenin kapı kanatlarında rastlamaktayız. Çakma ve kabartmalı kündekari tarzında görülen bu teknik, 15. yüzyılda Merzifon Çelebi Sultan Mehmet Medresesi (M. 1414-17) ve Osmancık Koca Mehmet Paşa Camii (M. 1430-31) kapı kanatlarında uygulanmıştır (Res. 22). Son iki örnek işçilik bakımından hakiki kündekari tekniğine yaklaşan bir görüntü sunmaktadır.

Manisa Ulu Camii minberinin taht altı ve yan aynalıklarında geleneksel özellikler henüz sürdürülürken, minberin kapısı ortaçağdaki kündekari tekniği uygulamalarında bazı yeniliklerin öncüsü gibidir. Antep'li Daki oğlu Abdülaziz oğlu Hacı Mehmed tarafından M. 1376 yılında yapılan26 eserde çıtalar incelmiş, geometrik parçalar küçülmüş ve bunlara bağlı olarak, panolarda geometrik kompozisyonların daha geniş açılımları yer almıştır. Diğer bir özellik; kündekari tekniğinde geometrik kurguyu oluşturan çıtaların alışılageldiği gibi düz değil, geometrik örgüyü yumuşatacak şekilde kavislendirilmesidir (Res. 23). Böylelikle geometrik parçaların kenarları da zorunlu olarak kavisli yapılmıştır. Bu iki özellik yine aynı usta tarafından M. 1399 yılında yapılan Bursa Ulu Camii minberinin27 özellikle doğu yüzü ve kapısı ile Tebrizli Ahmet oğlu Hacı Ali tarafından yapılan Bursa Yeşil Türbe'nin (M. 1421) kapı kanatlarında karşımıza çıkmaktadır (Res. 24). Kavisli çıta uygulamasının menşeini tespit etmek güçtür. Manisa ve Bursa Ulu Camii minberlerini yapan ustanın Antepli olması sebebiyle Suriye etkisinden söz etmek mümkünse de, şimdilik bu bağlantıları kuracak örneklerden yoksunuz. Muhtemelen ilk kez Anadolu'da kullanılmıştır. Mısır'da ise Anadolu'dan daha geç ortaya çıkmıştır. Kahire Ebu Bekir Medresesi'nin 1479 tarihli minberindeki yıldız kompozisyonları o zamana kadar Mısır eserlerinde görülmeyen kavisli çıtalarla yapılmıştır.28

Bursa Ulu Camii minberi Selçuklu ve Beylikler Devri örnekleri içinde en anıtsal olanıdır. Hakiki kündekari tekniğinin de mükemmel bir uygulamasını bulduğumuz bu eserde, parçaların küçülmesi, buna karşılık minber boyutunun büyümesiyle yüzeylere geometrik kompozisyonların geniş açılımları yerleştirilebilmiştir. Minberin özellikle mihrap tarafına bakan doğu yüzünde, bazıları kündekari tekniğiyle yapılan irili-ufaklı kabaralar yüzeylere son derece hareketli bir görünüm kazandırmıştır (Res. 25). Minberin gerek kapı kanatları gerekse söveleri yine kündekari

tekniğindedir (Res. 26). Sövelerde kündekari tekniği kullanımı Anadolu için alışık olmadığımız bir uygulamadır.

Manisa Ulu Camii'nin minber kapısında başlayan geometrik parçalardaki küçülme 15. yüzyılın ortalarına kadar daha az örnekte görülmekle birlikte, Edirne Üç Şerefeli Camii (M. 1447) kapı kanatlarından itibaren yaygınlaşmaya başlamış; böylelikle daha önceleri kapı ve pencere kanatlarında az tercih edilen kündekari tekniği yüzyılın ortalarından itibaren çoğalmış ve 16. yüzyıla gelindiğinde hemen hemen tüm örneklerde bu teknik hâkim olmuştur.29 Buna paralel olarak geometrik parçalardaki bitkisel süslemeler sadeleşmiş ve oyma derinliği azalmış; kakma ve tarsi tekniği artarak devam etmiş; giderek tüm parçalar kakma tekniğiyle değerlendirilmeye başlanmıştır (Res. 27).

Osmanlı devrinde 15. yüzyılın ortalarından sonra mermer minberlerin yaygınlık kazanmaya başlaması, anıtsal sayılabilecek geleneksel ahşap minberlerin yavaş yavaş ortadan kalkmasına neden olduğundan hakiki kündekari tekniğinin de minberlerdeki kullanımı unutulmaya yüz tutmuş; buna karşılık kapı ve pencere kanatlarından başka vaaz kürsüleri, dolap kapakları vb. daha değişik uygulama alınları bulmuştur (Res. 28).

1 Bazı örnekleri için bkz. S. I. Rudenko, Der Zweite Kurgan von Pasyryk, Berlin, 1951; N. Diyarbekirli, Hun Sanatı, İstanbul, 1972.

2 S. Ögel, "Anadolu Ağaç Oymacılığında Mail Kesim", Sanat Tarihi Yıllığı, I (1964-1965), İstanbul, 1965, s. 110; G. Öney, "Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri", Sanat Tarihi Yıllığı, III (1969-1970), İstanbul, 1970, s. 143; G. Öney, "İran'da Erken İslam Devri

Alçı İşçiliğinin Anadolu Selçuk Sanatında Akisleri”, Belleten, Cilt: XXXVII, Sayı: 147, Temmuz 1973, Ankara, 1973, s. 266.

3 R. Ettinghausen, “The ‘Beveled Style’ in the Post-Samarra Period” Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld, New York, 1952, s. 75.

4 Ay. es., s. 72-83. Ayrıca bkz., R. Bozer, “Eğri Kesim Tekniğine Anadolu’dan Bir Örnek: Konya II. Kılıçarslan Türbesi’nin Ahşap Kapı Kanatları”, IX. Vakıf Haftası Kitabı, (Türk Vakıf Medeniyetinde Hz. Mevlana ve Mevlevihanelerin Yeri ve Vakıf Eserlerde Yer Alan Türk-İslam Sanatları Seminerleri, Ankara, 2-4 Aralık 1991), Ankara, 1992, s. 227-236.

5 E. Kühnel, “Der Memlukische Kassettenstil”, Kunst Der Orients, I, Wiesbaden, 1950, s. 57.

6 G. Öney, “Anadolu’da Selçuklu ve Beylikler…”, s. 135.

7 Bu mihraplar için bkz. P. Ravaisse, “Sur Trois Mihrabs en Bois Sculpte”, Memories L’Institut Egyptien, II, Caire, 1889, s. 637-667. Ayrıca bkz. Ö. Bakırer, “Ürgüp’ün Damsa Köyü’ndeki Taşkın Paşa Camii’nin Ahşap Mihrabı”, Önasya, Cilt: XXXV, Sayı: 139, Ankara, 1971, s. 367-378.

8 E. Kühnel, a.g.m., s. 55-63.

9 Ay. es., s. 57-not: 7. Mihrap için ayrıca bkz. E. Hersfeld, “Damascus: Studies in Architectura-II”, Ars Islamica, X, 1943, s. 57-Res. 81.

10 Farsça’da, kendekari “maden, tahta ya da başka bir malzeme üzerine kazımak”; künde “kalın ağaç”, “suçluların ve mahkumların ayağına takılan tahtadan büyük pranga”; kari “işçilik” anlamlarını taşırlar. Bkz. Muhammed Muin, Ferheng-i Farsi, C. 3, (6. Basım), Tahran, 1363 (1984). Anlaşılacağı üzere kündekari terimi ele aldığımız teknik uygulamayı doğrudan açıklamamaktadır. Bu terimin sözü edilen teknik için ne zamandan beri ve kimler tarafından kullanıldığı da bugün için belli değildir.

11 Tekniğin tanımı için ayrıca bkz. C. E. Arseven, Sanat Ansiklopedisi, C. III, İstanbul, 1950, s. 1193-1195; H. Karamağaralı, “Çorum Ulu Camiindeki Minber”, Sanat Tarihi Yıllığı, I (1964-1965), İstanbul, 1965, s. 12; G. Öney, “Anadolu’da Selçuklu ve Beylikler…”, s. 136.

12 Kündekari tekniğini genellikle Osmanlı devri içinde değerlendiren ve üstelik bu tekniğin Selçuklular zamanında görülmediği, ancak Osmanlı devrinde kullanılıp geliştirildiği şeklinde yanlış bilgiler bulunmaktadır. Bkz. C. Kerametli, “Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi Kakmalar”, Türk Etnografya Dergisi, Sayı: IV (1961), Ankara, 1962, s. 10-11; E. Yücel, “Türk Mimarisinde Ağaç İşleri”, Arkitekt, 37/329, 1968, s. 21-26; E. Yücel, “Selçuklu Ağaç İşçiliği”, Sanat Dünyamız, Yıl: 2, Sayı: 4 (Mayıs 1975), İstanbul, 1975, s. 3-11; E. Yücel, “Osmanlı Ağaç İşçiliği”, Kültür ve Sanat, Sayı: 5 (Ocak 1977), İstanbul, 1977, s. 58-71.

13 H. Karamağaralı, a. g. m., s. 121; G. Öney, “Selçuklu ve Beylikler Devri…”, s. 137-138.

14 Çorum Ulu Camii’ndeki minberde (M. 1306) de karşımıza çıkan bu teknik, minber ustalarının Ankaralı olması nedeniyle Ankara atölyelerinin eserleri içinde sayılmalıdır. Minber için bkz. H. Karamağaralı, a. g. m., s. 128-129.

15 Bkz. G. Öney, “Anadolu’da Selçuklu ve Beylikler…”, s. 138-139.

16 Ankara Ahi Elvan Camii minberi (M. 1413) ve Kastamonu Yakup Ağa Camii kapı kanatları (M. 1547).

17 S. Ögel, Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara, 1966, s. 25, 27; S. Mülayim, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler-Selçuklu Çağı, Ankara, 1982, s. 82.

18 Ş. Yetkin, “Türk Çini Sanatından Bazı Önemli Örnekler ve Teknikleri”, Sanat Tarihi Yıllığı, I (1964-1965), İstanbul, 1965, s. 95.

19 Mısır'da 13. yüzyıldan itibaren bronz ya da bronz kaplama kapılarda bu tekniğin etkisi açıkça görülmektedir. (Bkz. E. Kühnel, a. g. m., s. 58-59). Aynı özellik, Anadolu'da, Cizre Ulu Camii'nin bronz kaplama kapı kanatları (13. yüzyılın ilk yarısı) ile El-Cezeri'nin Diyarbakır Sarayı için yaptığı bronz kapı (12. yüzyıl sonu) (Bkz. M. Meinecke, "Islamische Drachentüren, zu einer Neuerwerbung des Museums für Islamische Kunst", Museumspadagogischer Dienst Berlin, Nr. IV, Berlin, 1989, s. 56-57, Res. 5-6) gibi erken örneklerden itibaren karşımıza çıkmaktadır.

20 Z. Oral, "Anadolu'da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", Vakıflar Dergisi, Sayı: V, Ankara, 1962, s. 30.

21 Kündekari tekniğiyle yapılan eserlerde kabara kullanımı ilerleyen yüzyıllarda daha sık karşımıza çıkmaktadır.

22 Maalesef bu ünik örnek 1998 yılında yerinden çalınmış, henüz bulunamamıştır. Bkz. H. Karaduman, "Beyşehir Eşrefoğlu Camii Kapısına Ait Panoların Ülkemize İadesi ve Düşündürdükleri", Antik & Dekor, Sayı: 54, Eylül-Ekim 1999, s. 151.

23 Tarih için bkz. R. Ettinghausen, a. g. m., s. 82; S, Ögel, a. g. m., s. 115.

24 Kapı kanatlarındaki bu çıtaların çoğu dökülmüştür.

25 Y. Önge, "Konya Beyhekim Mescidi'ne Ait Olduğu Söylenen Pencere Kanatları", Bedrettin Cömert'e Armağan, Ankara, 1980, s. 434-Res. 7.

26 Z. Oral, a. g. m., s. 67.

27 Z. Oral, a. g. m., s. 71.

28 E. Kühnel, a. g. m., s. 63, Şekil: 14.

29 Bazı örnekler için bkz. R. Bozer, "Sinan Eserlerinde Ahşap İşçiliği", VI. Vakıf Haftası, İstanbul, 1989, s. 327-346.

ARSEVEN, C. E., “Kündekâri”, Sanat Ansiklopedisi, C. III, İstanbul, 1950, s. 1193-1195.

BAKIRER, Ö., “Ürgüp’ün Damsa Köyü’ndeki Taşkın Paşa Camii’nin Ahşap Mihrabı”, Önasya, Cilt: XXXV, Sayı: 139, Ankara, 1971, s. 367-378.

BOZER, R., “Eğri Kesim Tekniğine Anadolu’dan Bir Örnek: Konya II. Kılıçarslan Türbesi’nin Ahşap Kapı Kanatları”, IX. Vakıf Haftası Kitabı, (Türk Vakıf Medeniyetinde Hz. Mevlana ve Mevlevihanelerin Yeri ve Vakıf Eserlerde Yer Alan Türk-İslam Sanatları Seminerleri, Ankara, 2-4 Aralık 1991), Ankara, 1992, s. 227-236.

BOZER, R., “Sinan Eserlerinde Ahşap İşçiliği”, VI. Vakıf Haftası, İstanbul, 1989, s. 327-346.

DİYARBEKİRLİ, N., Hun Sanatı, İstanbul, 1972.

ETTİNGHAUSEN, R., “The ‘Beveled Style’ in the Post-Samarra Period” Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld, New York, 1952, s. 72-83.

HERSFELD, E., “Damascus: Studies in Architectura-II”, Ars Islamica, X, 1943, s. 13-70.

KARADUMAN, H., “Beyşehir Eşrefoğlu Camii Kapısına Ait Panoların Ülkemize İadesi ve Düşündürdükleri”, Antik & Dekor, Sayı: 54, Eylül-Ekim 1999, s. 150-153.

KARAMAĞARALI, H., “Çorum Ulu Camiindeki Minber”, Sanat Tarihi Yıllığı, I (1964-1965), İstanbul, 1965, s. 120-142.

KERAMETLİ, C., “Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi Kakmalar”, Türk Etnografya Dergisi, Sayı: IV (1961), Ankara, 1962, s. 3-15.

KÜHNEL, E., “Der Memlukische Kassettenstil”, Kunst Der Orients, I, Wiesbaden, 1950, s. 55-68.

MEİNECKE, M., “Islamische Drachentüren, zu einer Neuerwerbung des Museums für Islamische Kunst”, Museumspadagogischer Dienst Berlin, Nr. IV, Berlin, 1989, s. 54-58.

MUİN, Muhammed, Ferheng-i Farsi, C. 3, (6. Basım), Tahran, 1363 (1984).

MÜLAYİM, S., Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler-Selçuklu Çağı, Ankara, 1982.

ORAL, Z., “Anadolu’da Sanat Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri”, Vakıflar Dergisi, Sayı: V, Ankara, 1962, s. 23-78.

ÖGEL, S., Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara, 1966.

ÖGEL, S., “Anadolu Ağaç Oymacılığında Mail Kesim”, Sanat Tarihi Yıllığı, I (1964-1965), İstanbul, 1965, s. 110-117.

ÖNEY, G., “İran’da Erken İslam Devri Alçı İşçiliğinin Anadolu Selçuk Sanatında Akisleri”, Belleten, Cilt: XXXVII, Sayı: 147, Temmuz 1973, Ankara, 1973, s. 257-277.

ÖNEY, G., “Anadolu’da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri”, Sanat Tarihi Yıllığı, III (1969-1970), İstanbul, 1970, s. 135-149.

ÖNGE, Y., “Konya Beyhekim Mescidine Ait Olduğu Söylenen Pencere Kanatları”, Bedrettin Cömert’e Armağan, Ankara, 1980, s. 425-436.

RAVAİSSE, P., “Sur Trois Mihrabs en Bois Sculpte”, Memories L’Institut Egyptien, II, Caire, 1889, s. 621-667.

RUDENKO, S. I., O Der Zweite Kurgan von Pasyryk, Berlin, 1951.

YETKİN, Ş., “Türk Çini Sanatından Bazı Önemli Örnekler ve Teknikleri”, Sanat Tarihi Yıllığı, I (1964-1965), İstanbul, 1965, s. 60-100.

YÜCEL, E., “Türk Mimarisinde Ağaç İşleri”, Arkitekt, 37/329, 1968, s. 21-26.

YÜCEL, E., “Osmanlı Ağaç İşçiliği”, Kültür ve Sanat, Sayı: 5 (Ocak 1977), İstanbul, 1977, s. 58-71.

YÜCEL, E., “Selçuklu Ağaç İşçiliği”, Sanat Dünyamız, Yıl: 2, Sayı: 4 (Mayıs 1975), İstanbul, 1975, s. 3-11.

Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Sikkelerinde Görülen Geçme Motifler / Gündegül Parlar [s.918-922]

Sanat Tarihçisi / Türkiye

Ortaçağda, kültür ve sanat politikalarının, sanat etkileşimlerinin, inançların ve düşüncelerin ışığı altında meydana getirilen zengin süslemeler, figüratif ögeler, bitkisel bezemeler, yalnızca sivil ve dini yapılarda, el sanatlarında kullanılmamış, sanat dilimlerinden birini oluşturmasına rağmen bugüne kadar gözardı edilmiş olan sikkelerde de yerlerini almışlardır.

Türk sanatında gördüğümüz geometrik kompozisyonların değişik malzemelerde farklı tekniklerle yapıldığını, bazı desenlerin ise belirli malzemelere göre geliştirildiğini, sikkelerin de bu sanat ögelerinin kullanıldığı malzemelerden birini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ne yazık ki diğer malzemelerdeki çalışmalara imzalarını koyan sanatçıların sikkelerde bu uygulamayı sürdürmemeleri, sikke tasarımcılarını, sanatçılarını tanımamızı olanaksız kılmıştır. Aynı süslemelerin farklı malzemelerde bulunması, bu desenlerin aynı nakkaşlar tarafından çizilerek, ayrı malzeme ustalarınca, bölgesel özelliklere göre uygulandığı, aynı motiflerin sikkelerde de bulunması, sikkelerin de bu nakkaşlar veya sanat ekollerince tasarlandığını düşündürmektedir.

Ortaçağ tarih sahnesinde yer alan, özellikle de Doğu ve Orta Anadolu'da kurulan beyliklerin sikkelerinde, insan ve hayvan figürleri, bitkisel bezemeler kullanılmış, Batı ve Güney bölgelerinde yer alan beyliklerin sikkelerinde ise sadece geometrik süslemeler ile kompozisyon düzenlemelerine gidilmiştir. Ortaçağın son dönemlerinde ise geometrik

motifler karekteristik bir özellik kazanmıştır. Bu özellik Osmanlı'nın ilk dönem sikkelerinde de devam etmiştir.

Anadolu Selçuklularının, Artukoğullarının (Örnek 1), Danişmenoğullarının, (Örnek 2), Saltukoğullarının (Örnek 3), Mengücükoğullarının (Örnek 4) sikkelerinde mitolojik konular, insan ve hayvan figürleri, rumi ve palmetler, yıldızlar, geometrik motifler, geçmeler, münferid olarak veya kompozisyonlar halinde bulunmaktadır. Aynı dönemi paylaşan diğer beyliklerde ise Menteşeoğullarında (Örnek 5), Hamidoğullarında (Örnek 6), Eşrefoğullarında (Örnek 7), Germiyanoğullarında (Örnek 8), Karamanoğullarında (Örnek 9), İsfendiyaroğullarında (Örnek 10) zengin kompozisyonlar, geometrik motifler, yıldızlar ve geçmeler sikkeleri süslemektedir.

Artukoğulları sikkelerinde, daha ziyade mitolojik konuların hâkim olduğu figürler veya motifler görülürken (Örnek 11), Anadolu Selçuklu sikkelerinde atlı hükümdarlar (Örnek 12), aslanlar, bitkisel bezemeler, Rumî ve palmetler, yıldızlar ve birkaç örnekte de olsa görebildiğimiz Rumîlerle birlikte veya tek olarak kullanılan geçme motifleri bulunmaktadır. (Örnek 13-14-15), (Çizim 1).

Geometrik süslemelerin ortaya çıktığı tarih kesin olarak bilinmemektedir. Ancak her kültürde görülür. Yapılarda İslam öncesinde, Yakın ve Ortadoğu İslam sanatlarında sistematik ve geometrik kompozisyonlar halinde hem iç hem dış tezyinat olarak kullanılmıştır. Platon ve bazı diğer filozoflar geometrik motiflerin, psikolojik nedenlerin sonucu ortaya çıktığını düşünmekte ise de geometrik şekillerin zengin teknik, geometri, cebir ve diğer matematik bilgilerine dayandığı muhakkaktır.1

Geometrik düzenlemelerde, tekniğinin dışında, benimsenen ikinci görüş ise sembolizm yönüdür. Bunların totem, büyü gibi özel anlamlar taşıdığı,

manevi kuvvetlere dayandığı, ritüel şekillerin, dini ve mistik tasavvurların varlığından söz edildiğidir. Bu görüşlere dayanarak, Türk-İslam kültürünün yayıldığı Anadolu topraklarında, geometrik kompozisyonlar, değişik malzeme ve tekniklerle, ana ilkeleri aynı olmakla birlikte, farklı bölgelerde, değişik usluplarla kullanıldığını, bölge farklılıklarının ise, işleme tarzından kaynaklandığı söylenebilir.

Geometrik formların her malzemede ayrı bir biçimde işlendiği göz önüne alınırsa, sikkelerde görülen geometrik form ise, “geçme”, “örgü” veya “düğüm” denilen ve bugün tipolojik isminin daha tam olarak oturmadığı şekildir. Geçmeler, geometrik düzenlemelerin bir grubunu oluşturmakta ve deyim olarak da daha çok birbirine halkalanan kapalı formlar diye tarif edilmektedir.2

Dünyanın en eski motifi olan geçmeler, altan ve üsten birbirlerini saran şeritlerin devamlılığı ve kesilmeden akışı ile meydana gelir. Şerit sayısı üç de olabilmektedir. Hititler’de, Doğu sanatlarında rastladığımız geçmeler Kelt ve Germen kavimlerinde önemli bir yere sahip olmuştur.3 Hititler’de, özellikle de mühürlerde dekoratif anlamda kullanılmıştır (Örnek 16). Anadolu Selçukluları ile beyliklerin sikkelerinde kullanılan bu geçmeler bol ve zengin çeşitleri ile Selçuklular döneminde varlıklarını olağanüstü bir şekilde taş, ahşap, çini, tekstil, maden gibi sanatlarda, sivil ve dini yapılarda, yaygın olarak da taş malzemede göstererek en güzel örneklerini vermiştir. Yıldız Demiriz’in çeşitlerini numaraladığı geçmelerden özellikle de kitap sanatında tezhip olarak kullanılan 3 / 08 nolu örnek ile taş malzemede kullanılan 3 / 02 nolu süsleme, Ahlat Bayındır Kümbeti, İbni Tolun Camii, Zazadin Han gibi yapılarda bulunmaktadır ki,4 bu geçme örneklerinin bir fragmanı alındığında sikkelerdeki örneklere yakın benzerliği görülmektedir (Çizim 2).

Sikkelerdeki geçme motifleri, mimari ve el sanatlarından farklı bir biçimde kullanılmıştır. Anadolu Selçuklu sikkelerinde Semra Ögel'in5 yürek diye adlandırdığı üç gözlü geçmeler, iki yandan uzayan kollarla Rumî motifi meydana getirmekte, geçme ise burada gövde olma özelliğini taşımaktadır6 (Çizim 3). Selçukluların ve beyliklerin sikkelerinde üç gözlü geçmenin dışında beş veya sekiz gözlü geçmeler de kullanılmıştır (Örnek 5-8).

Selçuklularda sade olarak üç gözlü rumili veya beş gözlü abartmasız olarak kullanılan geçmeler, beyliklerde daha gösterişli, uçları mızrak veya "fleur de lijs" ile bitmektedir.

Sikkelerde görülen geçmeler aynı zamanda tıp amblemi olarak da sembolize edilmektedir. Zaman zaman "Sadet Düğümü" olarak da adlandırılan bu formun sırf döneminin moda süslemesi olarak kullanılmadığı, bu tip geçmelerin bu ismi almasının altında da mistik ve mitolojik bir anlamın yattığı tahmin edilmektedir. Sikkelerdeki geçme motifi yılan veya ejder motifi için en yakın şekil olarak görülmektedir. Celâl Esad Arseven'in "Les Art Decoratifs Turcs" kitabında örneğini verdiği Çankırı Darüşşifası'nın portalinde (Örnek 17) bulunan ve yılan geçmesi biçiminde zoomorfik (tıp amblemi) figürü örneği, Roma sanatında kullanılan yılan veya ejder ile, Selçuklu ve Sümer sanatında kullanılmış olan çift yılan7 sembolleri (Örnek 18a-b) sikkelerdeki geçmelerle fevkalede benzerlik göstermektelerdir (Çizim 3).

Geçmeler ve diğer geometrik düzenlemelerin sürekli ve belirgin tutarlı olarak kullanılması ve gelişmesi XI. yüzyılda Anadolu'da olmuştur. Anadolu'ya ise Türklerle geldiği, Gazneliler ve Karahanlılardan büyük Selçuklulara, oradan da Anadolu'ya ulaştığı tezi en kuvvetli olanıdır. Ayrıca bu devletlerin Anadolu Selçukluları için öncü tezyinatı olarak işlev gördükleri bilinmektedir.8 Aynı motifin, Orta Asya sikkelerinde ve

Karahanlılarda da görülmesinin tesadüfi olmadığını, bu süsleme ögesinin inançlardan kaynaklanan, mitolojik ve manevi değerlerler taşıdığı kanaatini kuvvetlendirmektedir (Örnek 19), (Çizim 4).

Konya Kalesi'nden gelen ve bugün Konya İnce Minareli Medrese Müzesi'nde bulunan çift başlı ejderin ortada üç gözlü geçme motifi görünüşündeki şekli ile başların bulunduğu kolların yanlara kıvrım yapması örnek 14'teki geçme ile aynı görünümdedir (Örnek 18). Burada, sadece Rumî kıvrımları yerine ejder başları yer almıştır.9 Bu motifler çok az farklarla mitolojik veya manevî değerlerle, değişik kültürlerde ortak biçim karekteri göstermektedir.

Gönül Öney, Diyarbakır Kalesi Urfa kapısı Ejderi ile (11843-4) (Örnek 20) Konya Kalesi'ndeki ejderlerin düğüm yapmış gövdeleri örneklerinde de olduğu gibi, Selçuklularda görülen ejder motiflerinin özellikle taş kabartmalarda gövdelerin düğümler meydana getirerek uzadığını, ejderin düğümlü gövdesinin ise Ay ve Güneş tutulmasına işaret ettiğini belirtmektedir. Mitolojiye göre ejderin gövdesindeki düğümler Güneş ve Ay tutulmasının sembolü olduğu gibi, ejder bunun dışında evreni, kainatı, su, yağmur, bereket, kötülüklerle mücadelenin sembolü, yer altı karanlığının ifadesi olarak da görev üstlenmektedir. Bazen de, sagatarius sembolü olup burçlarla ilgisi anlatılmakta ve iki başlı olmasından dolayı da başının ikizler, kuyruğunun ise yay burcunu temsil ettiği ifade edilmektedir. Hatta Orta Asya'da, gök kubbenin idaresinin ejder çiftinin idaresine bağlı olduğu inancı yaygındır. Ay ve Güneş sembolleri ile birlikte kullanılması ise astrolojik anlamından başka, daha fazla "ışık yutan hayvan" olarak mitolojik anlamı taşıyarak ve gece-gündüz, ay-güneş gibi zıtlığa da işaret etmektedir.10 Yılan, aslında fantastik bir figür olmamasına karşın, ejderha ile özdeşleştirmesinden dolayı önem kazanmaktadır. En erken kültlerde dahi yılan görülmektedir. Örneğin, Hititlerde takım yıldızı, antik çağ

kahramanlık mitlerinde, Mısır horus-kartal resimlerinin başında, Nordik Midgard yılanında, Azteklerde Quatzalcoatl, Çinlilerde ve Uzak Doğu'da suların ilk sakinleri ve yağmur yağdırdıkları için de gökyüzünün sakinleri gibi manevi değerlendirilen yılan betimlerine rastlanmaktadır.11

Ejdarha, yılan Dünya'nın yaratılışında katmanları saran bir işlevsel görev de (Örnek 21) üstlenmişdir.12 Esasında, yılan betimi evrensel olup bütün dönemlerde ve kültürlerde bulunur. Manevî yükleri ile sikkelerde de yer alması olanaksız değildir. İster dekoratif süsleme, ister manevî değerli olsun, serpen figürü İslâm sanat eserleri arasında önemli bir yer işgal etmektedir. Eski Türkçe metinlerde, evren olarak isimlendirilen yılan, eski Türk kavimlerinde, hem su kaynaklarını hem de bulutları temsil ettiği için astrolojik olarak da nitelendirilir. Çin ve Uzak Doğu'da, uçması dolayısıyla gökler alemiyle ve mevsimlerle irtibatlandırılıp, bolluk ve bereket sembolü sıfatı da alan ejder13 Orta Asya ve Uzak Doğu ikonografisinde de çok önemli bir rol oynamıştır. Türklerle Anadolu'ya geçen bu inanışın sihir ve büyü bozmak, nazarı kesmek gibi güçlerinin yanı sıra, hastalıklara karşı olağanüstü koruyucu gücüne de inanış, Anadolu geleneklerinde yerini almıştır. Ejder başlı çörtenler de bu inanışların göstergesi olarak yapılmıştır.

Anadolu Selçuklu Şifahanelerinde bu motif sağlık ve mutluluk olarak, tıp amblemi sembolünü simgelemektedir (Örnek 22).

Eski Tüklerin, çok tanrılı dönemlerinde evrenin, birbirine sarılmış erkek ve dişi yılanın birleşmesinden ortaya çıktığına inanılmaktadır. Evren ve hayat ağacı yani hayat, sağlık ve mutluluk, birbirine düğümlenmiş iki yılanla sembolize edilmektedir.

Eski Yunan ve Roma'da, Tıp Tanrısı "Aescculapius" da asasına yılan sarılı bir sembol taşımaktadır.14 Ayrıca, Helenistik astrolojisinde de sekizinci gezegen "Cauzehar" olarak kabul edilmektedir.

Bütün bu düşünce ve inançlar da gösteriyor ki Anadolu'da motifler yalnızca dekoratif öge olmasının ötesinde kozmik ölçüler içinde plânlanmış, belirli semboller halinde eserlerde yer almış, onları kötülüklerden korumak, muhafaza etmek, bolluk-bereket anlamında da kullanılmışlardır.

Semra Ögel de çift yılanların evrensel simge karakterinin, kozmik düzen imgesini zenginleştirdiğini, bereket simgesi olmakla birlikte zıt güçlerin ve yer altı güçlerinin göstergesi olduğunu söylemektedir. Ejder veya yılan, gökkubbe ile ilgili olarak ay, güneşi; burçlarla ilgili olarak , hayat ağacının koruyuculuğu görevlerinin dışında Asya kaynaklarında da hükümdarla özdeşleştirilmişlerdir. Selçukluların yapılarında da, evren-hükümdar ikilisi imgesinde kullanıldığı düşünüldüğüne göre15 "Neden sikkelerde de bu anlamda kullanılmasın?" sorusu akla gelmektedir.

Bütün bu araştırmalar bize diğer sanat eserlerindeki tasarımların, çağının ve ait olduğu madeniyetin ayrılmaz bir parçasını oluşturan sikkelerde de aynen uygulandığını göstermektedir. Sikkelerde görülen geçmelerin İç Asya kaynaklı olabileceği görüşünü, Karahanlı sikkeleri (Örnek 19) ile Selçuklu sikkelerinin (Örnek 15) mukayeseleri kuvvetlendirmektedir. Ancak Beylikler döneminde daha çok gözlü örgü motifli geçmeler kullanılmıştır ki, bu örneklerde tamamıyla Moğol ve İlhanlı sikkelerindeki örnekleriyle çakışmaktadır. Bu da Moğol istilasının Anadolu'daki bariz tesirini ortaya koymaktadır (Örnek 23-24-25).

Sikkelerde kullanılan geçmeler Anadolu Selçuklu sanatında taşa uygulanan ile farklılık götermektedir. Ancak Çankırı Darüşifaiyesi'ndeki yılanın örgü motifi ile sikkelerdeki geçmeler aynı biçimi göstermektedir. Dolayısıylada sikkelerde görülen geçmelerin dekoratif amaçlarla da kullanılmış olabileceği ihtimalinin yanısıra asıl anlamının bereket, hükümdarlık simgesi olma olasılığı daha imkân dahilinde bulunmaktadır.

İncelemelerde de görüldüğü gibi taşa uygulanan geçmelerin düğümlü fragmanın, sikkelerde yansıma bulması, çağının bulunduğu tasavvufî düşüncelerden ve sanat etkileşimlerinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki sikkelerde görülen geçmeler yalın geometerik süsleme ögesi değildir. Eski çağlardan beri bolluk bereket sembolü olarak tarih sahnesinde görülen yılanın kıvrımlarının düğüm şeklindeki fragmanın sikkelere işlenmesi çok daha gerçekçi olmaktadır. M.Ö. 3500 yılında Meksika'da yaşayan Olmeklerin tanrıları tüylü yılandı. Bolivya'da yaşayan Mayaların kutsal metinlerinde yılan bilgelik sembolü, piramitlerde bulunan bir duvar resminde üç başlı yılan üzerinde göğe yükselen bir insanın ruhunun temsili, Kamboçya'da Ankor tapınaklarında çok başlı yılan kabartmaları, Meksika'da Teodokovan'da tüylü yılan tanrıların bulunması hep aynı inanıştan kaynaklanmaktadır. Orta Asya'da, Çin'de, Meksika'da, Fransa-Laventa'da, Mısır'da, Anadolu'da ve dünyanın dörtbir yöresinde hem de birbirlerinden binlerce kilometre uzaklıktaki medeniyetlerde yılan betimlerinin, Tanrı, bolluk, bereket, güç, kudret gibi ortak simge taşıdığı göz önüne alındığında, sikkelerde de aynı gayelerle kullanıldığını, süsleme ögesinden daha anlamlı bir görevle şekil bulduğunu söyleyebiliriz.

1 Selçuk, MÜLAYİM. Değişimin Tanıkları, İstanbul, 1999, 173.

2 Selçuk, MÜLAYİM. Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler, Ankara, 1982, 11.

3 Semra, ÖGEL. Anadolu Selçukluları Taş Tezyinatı, TTK, Ankara 1966, 83.

4 Yıldız, DEMİRİZ. İslam Sanatında Geometrik Süsleme, İstanbul, 2000, 32.

5 Semra, ÖGEL. a.g.e., Ankara 1966, 83.

6 Gündegül, PARLAR. Anadolu Selçuklu Sikkelerinde Yazı Dışı Figüratif Ögeler, T. C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001.

7 C. E. ARSEVEN, Les Arts Decoratifs Turcs.

8 Selçuk, MÜLAYİM. a.g.e., Ankara 1982, 96.

9 Gönül, ÖNEY. Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri, Belleten, Ankara 1969, 173.

10 Gönül, ÖNEY. a.g.e., 1969, 189.

11 Candan, ÜLKÜ. Ejdarhanın Motif Olarak Gelişimi ve Osmanlı Sanatında Kullanımı, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler adına yapılan tez, İstanbul 1995, 38.

12 Metin, AND. Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası, İstanbul 1998, 71.

13 Banu, MAHİR. Osmanlı Saz Uslubu Resimlerinde Ejder İkonografisi, Ankara 1993, 272.

14 A. Hulusi, KÖKER. Gevher Nesibe Şifaiyesindeki Türk Tıp Amblemi Yılanlar ve Sağlık, Kayseri 1991, 69.

15 Semra, ÖGEL. Anadolu'nun Selçuklu Çehresi, Akbank Yayınları, İstanbul 1994

ARSEVEN, C. ESAD. Les Arts Decoratifs Turcs (Tarihsiz).

ASLANAPA, OKTAY. Türk Sanatı, Remzi Kitabevi, 3. Basım, İstanbul 1993.

ACUN, Hakkı. Ejder Motifli Kapı Tokmakları ve Değişik Örnekler, Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar, Güner İnal'a Armağan, Hacetepe Üniversitesi Armağan Dizisi, Ankara 1993.

AKALIN, Şebnem. Karatay Han'ın Bereket ve Nazar Boncukları, Türkiyemiz, 59, İstanbul 1988.

AND, Metin. Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası, Akbank Yayıları, İstanbul 1998.

AYKUT, Tuncay. Moğol ve İlhanlı Paraları, Ak Akçe, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul 1992.

BİLİCİ, Kenan. Cizre Ulu CAMİ Kapı Tokmaklarının İkonografik ve Kronolojik Değeri Üzerine Bir Etüt, Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar, Güner İnal'a Armağan, Hacetepe Üniversitesi Armağan Dizisi, Ankara 1993.

BELLİ, Oktay. -İ. G. KAYAOĞLU. Anadolu'da Türk Bakırcılık Sanatının Gelişimi, İstanbul 1993.

DARGA, Mühibbe. Hitit Sanatı, Akbank Yayınları, İstanbul 1992.

DAVIDOVICH, Elena. Hoards of Ancient and Medieval Coins From Tajikistan 1979.

DEMİRİZ, Yıldız. Türkiye'de Büyük Parçalı Tekniklerdeki Örgülü Bizans Zemin Mozaikleri, İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi Bizans Sanatı Lisans Tezi (Yayımlanmamış), İstanbul 1964.

- İslam Sanatında Geometrik Süsleme, İstanbul 2000.

ERGİNSOY, Ülker. İslam Maden Sanatının Gelişmesi, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1978.

KARAMAĞARALI, Beyhan. Ahlat Mezartaşları, Kültür Bakanlığı, Ankara 1992.

KÖKER, A. Hulusi. Gevher Nesibe Şifaiyesi'ndeki Türk Tıp Amblemi, Yılanlar Sağlık Selçuklu Gevher Nesibe Sultan Tıp Fakültesi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 1991.

MAHİR, Banu. Osmanlı Saz Üslubu Resimlerinde Ejder İkonografisi, Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar, Güner İnal'a Armağan, Hacettepe Üniversitesi Armağan Dizisi, Ankara 1993.

MÜLAYİM, Selçuk. Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1982.

- Geometrik Örgüler, Thema Larousse, Milliyet, İstanbul, 1993.

- Değişimin Tanıkları, İstanbul, 1999.

PARLAR, Gündegül. Artuklu Sikkelerinde Figüratif Ögeler, Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ 1999.

- III. Osman'ın Fındık Sikkelerindeki Bitkisel Bezemeler, Fatih Sultan Mehmed'in Hayvan Figürlü İki Sikkesi, Osmanlı Cilt II., Yeni Türkiye Kültür ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.

- Çift Başlı Kartal Figürlü Bir Artuklu Sikkesi Üzerine, Vakıf ve Kültür Dergisi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Sayı 4, Ankara 1999.

- Anadolu Selçuklu Sikkelerinde Görülen Altı Dilimli Gül Yaprağı Kompozisyonu, Antalya VI. Selçuklu Semineri Bildirileri, Antalya, 2000 (Basımda), Antalya İl Kültür Müdürlüğü.

- Figürlü Artuklu Sikkeleri, Sky-Life, Sayı 199, İstanbul 2000.

- Anadolu Selçukluların Yıldız Kompozisyonlu Sikkeleri, Türk Dünyası Kültür ve Sanat Sempozyumu Bildirileri, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta 2000.

- Anadolu Selçuklu Sikkelerinde Kompozisyonlar, IV. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Araştırmaları Sempozyumu Bildirisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2000.

- Osmanlı'nın Kuruluş Dönemi Sikkelerinde Kompozisyon, IV. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğleri, Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2000.

- Figürlü Anadolu Selçuklu Sikkelerinde İnanç Felsefesi, Sanat ve İnanç Sempozyumu, Mimar Sinan Üniversitesi Türk Sanat Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi, İstanbul (Basımda) 2000.

- Sanat Tarihi Yönleriyle Figürlü Selçuklu Sikkeleri, Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Kongresi, Selçuk Üniversitesi, Konya (Basımda) 2000.

- Anadolu Selçuklu Sikkelerinde Bitkisel Bezemeler Rumi ve Palmet Motifleri, Prof. Dr. Zafer Bayburtlu Armağan Kitabı, Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2000.

- Anadolu Selçuklu Sikkelerinde Yazı Dışı Figüratif Ögeler, T. C. Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 2001.

SPENGLER, William F. and Wayne G. SAYLES, Turcoman Figural Bronze Coins And Their Iconography, Wisconsin Clios Cabinet, 1992.

ÖGEL, Semra. Ortaçağ Çerçevesinde Anadolu Selçuklu Sanatı, Malazgirt Armağanı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993.

- Anadolu'nun Selçuklu Çehresi, Akbank Yayınları, İstanbul 1994.

- Andolu Selçukluları Taş Tezyinatı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1966.

- Anadolu'nun Selçuklu Çehresi, Türkiyemiz, Abank Yayınları, İstanbul 1989.

ÖGEL, Bahaddin. Türk Mitolojisi, Cilt II., Türk Tarih Kurumu, Ankara 1995.

ÖNEY, Gönül. Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, İş Bankası, Ankara 1978.

- Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri, Belleten, C. XXXIII, T. T. Kurumu, Ankara 1969.

ÜLKÜ, Candan. Ejderhanın Motif Olarak Gelişimi ve Osmanlı Sanatında Kullanımı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler adına yapılan tez, İstanbul 1995.

Yapı ve Kredi Bankası Kolleksiyonları

- Ak Akçe, Moğol ve İlhanlı Sikkeleri, İstanbul 1992.

- Doğu -Batı Arası Bir Gök Kuşağı, İstanbul 1994.
- Asya'dan Anadolu'ya İnen Rüzgâr, İstanbul 1994.
- Kudret ve Huner I., İstanbul 1994.
- Akdeniz'in Mor Bin Yılı, İstanbul 1999.

Anadolu Selçuklu Dönemi Halı ve Düz Dokuma Yaygıları / Prof. Dr. Bekir Deniz [s.923-932]

Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Türkiye

Türk halı sanatı ile ilgili kaynaklara göre, düğümlü halı Orta Asya'da, Türklerin yaşadığı bölgelerde ortaya çıkmış ve buradan dünyaya yayılmıştır. Türklerin, aynı çağlarda, halı dışında, keçe ve kilim sanatı hakkında da bilgilerinin bulunduğunu, ev ve çadırlarını keçe ve düz dokuma yaygılarla (kilim, cicim, zili, sumak) süslediğini ele geçen buluntulardan öğrenmekteyiz.

Kaynakların ifadesine göre halı, Türk sülale ve devletlerinde, sadece bir örtü veya süsleme malzemesi değil, bir taht örtüsü olarak da kullanılmıştır. Bu nedenle de, tarihin ilk çağlarından itibaren halı dokunmaktaydı. VII-VIII. yy.'larda da Türkistan, Oğuzelleri, Anadolu, Buhara, Uygurlar ve Hazarlar'daki tüm Türk ülkelerinde halı dokunuyordu;1 "Çin kaynaklarından, VII. yy.'da Hoten şehrinde halı dokunduğunu öğreniyoruz.2 "Doğu Türkistan'da keçe halılar da dokunmaktaydı.3 Orhun Bölgesi' ndeki Uygur Kağanlarının Çin imparatorlarına gönderdikleri yaygılar da bu türden dokumalardı. Doğu Türkistan'da, Uygurlar devrinde (VIII-IX. yy.'larda) da halı dokunduğu bilinmektedir."4

Kök-türk devrinden bir çin masalında, Kök-Türkler'in veya kangılı boyların, şölen sırasında, çayırlara yün halılar serdikleri anlatılmaktadır.5 Yine, kaynakların ifadesine göre, "miladi ilk asırlarda, bugünkü Doğu Çin'in batısındaki, şimdiki Kan-su vilayetinde bulunan ve eski adı Ho-hsi olan, Türkler arasında, Gesi-Gecsi diye söylenen, P'ing-liang şehri Gök-Türkler'in önemli bir kültür çevresi idi. P'ing-liang, İç Asya'da bilinen bir halı merkezine yakın idi. Gesi'nin (P'ing-liang) doğu komşusu bir ilde,

Çinlilerin T’u-yü-hun dediği ve Türk oldukları sanılan bir kavim halı dokumakta ve hem doğuya, hem batıya satmakta idi”.6 Yine, Kök-türk, Kangılı ve Uygur Kağanlıkları devrinde (745-911), Doğu Türkistan’ daki, Uygurların eski başkenti Koço bölgesi bir kilim ve halı üretim merkeziydi.7 E. Esin, “ … düğümlü halı ve kilim kalıntılarının çoğu, Uygur harfleri ile Türkçe yazıların bulunduğu ev ve han harabelerinden çıkmıştır. Bey ve hatun resimlerinde de halılar tasvir edilmiştir. A.Von Gabain “Uygurlularda bodhimandala (mürâkebe için çizilen ve mabûdun sarayını veya kâinâtı temsil eden şekil) olarak kullanılan küçük halılar bulunduğunu tespit etmiştir. Bu müşâhede, Türk halılarının eski motiflerinden bazısının temsîlî manâları bakımından çok ehemmiyetlidir. Uygurlarda, ayrıca büyük halılar da vardı. Bunlar, büyük çapta ve sade motifleri ile dikkati çeker. Le Coq, bu halıların motiflerinde de, temsili manalar aramıştır” diye yazar.8

Yine, kaynakların ifadesine göre, “VIII. yy.’ın ilk çeyreğinde, Mâveraü’n-nehr (Maveraünnehir) bölgesinde, Buhara’da güzel halılar dokunmaktaydı. Buhara, İslâmî devirde, halıcılık alanındaki bu şöhretini X. yy.’a kadar sürdürmüştür. Bu asrın coğrafyacıları Buhara’nın beğenilen malları arasında halı (bişat), seccâde (musallâ-yi namâz) ile, diğer yaygılarını zikretmektedir”.9 Mâveraü’n-nehr bölgesi’nde Çağâniyan’a bağlı Darzenli Kasabası’nda, Aran (Karabağ) ve Doğu Anadolu’da halı dokunmaktaydı.10 VIII-XI. yy’da, Doğu Türkistan’da, Uygurlular devrinde halı dokunduğu,11 Koço yakınındaki bir Uygur Budist tapınağındaki, IX-XII. yy.’larda yapılmış duvar resimlerinde, düğümlü halı üzerinde Uygur hatunlarının resimlerinin yer aldığı söylenmektedir.

Yine kaynakların ifadesine göre, aynı çağlarda, Bargari (Van-Özalp), Arcij (Erciş), Ahlat, Nahçıvan, Bitlis ve Khoy nüfusça kalabalık, önemli, gelişmiş ticaret şehirleriydi. Buralarda, kaliteli zili dokumalar yapılmaktaydı.12

Çin kaynaklarından, Türkistan ve Hazar Denizi'nin batısındaki Oğuz Ellerinde halı dokunduğunu, Oğuzlar/Türkmenlerin İslâmiyetten önce 51-428' deki Arşaklılar çağı ve sonrasında, halı dokuduklarını ve törenlerde halı kullandıklarını, Dede Korkut Oğuznameleri'nden öğreniyoruz: XIV. yy.'da Oğuzların Azerbaycan Türkçesi ile yazıya geçen ve boy veya oğuzname adı verilen 12 tarih destanını konu alan Dede Korkut (Korkut Ata) kitabında, halı ve diğer dokumalardan söz edilmektedir.13 Sözgelimi, "… Amıt suyu (Diyarbakır'dan geçen Dicle Nehri) ile Kraçug'un (Tiflis'in kuzeyindeki Kazbek Dağı bölgesi) hâkimi Salur Kazan Bek, Sürmelü'de (kışlak başkenti Iğdır ili) yaptığı toplantı sırasında gelen Oğuz Beğleri için, çimenler üzerine, doksan yerde ipek ala kalı (al-kırmızı-halı) döşetmişti (II. boy).

Eski Bayazit Kalesi Beği (Doğu Bayazıt'ta Sarp Dağı eteğinde) Büre Beğ, oğlu Bamsı Beyrek, Pasın bölgesinde (Erzurum-Kars arası) avlanıyordu. Bu sırada babası, bu oğlu için İstanbul'dan ısmarladığı armağanları getiren bezirgânları'nın gelişini ve oğlu'nun kahramanlık gösterdiği müjdesini duyunca, onları karşılamak için yere ipek kalıçalar (ipek halılar) yaymış idi (III. boy).

Oğuz Elleri'nden Kan Turalı adlı bir yiğit, Turabozan (Trabzon) Beği'nin kızını istemeye giderken onu saygı ile karşılamaya gelenler, Kan Turalı için konak yerinde Ak çadır dikip, ala kalı (kırmızı halı) döşediler (VI. boy).

Hanlar-Hanı Bayındır Han, İç Oğuz ve Taş Oğuz Beyleri'ni, yıllık toplantıya ve toy denilen şölene çağırdığında, otaklar kurdurmuştu; bin yerde ipek khalıçalar döşetmişti (I, III, VII. Boylar).

Birgün (yine) Hanlar-Hanı Bayındır Han, Oğuz Beğleri'ni toplamış bulunduğu sırada, Tokuz-Tümen Gürcistan'dan yıllık haraç gelmişti. Bu haraç az görüldüğü için onu, Berde'de, Gence'de (Azerbaycan'ın

Karabağ merkezi) yerleşip hudut bekçiliği yapacak, gönüllü bir kahramana bağışladı. Bu toplantıda da, otaklar dikilmiş, bin yerde, ipek kalıçalar döşenmiş idi (IX. boy).

Oğuzlar zamanında, bir gün, kalın, Oğuz paşası, Kan-Apkaz ung (Abaza ve Gürcistan ülkelerinin) karımı (hasımı) olan beğler-beği Salur-Kazan Beğ, Sürmelü'de (Kars'ın Iğdır Kesimi'ndeki Kışlak merkezi) otaklarını diktirmiş ve toplantıya gelen Oğuz Beğleri için, doksan yerde, ipek kalıça döşetmişti (XI. boy/Vatikan yazması, IV. Boy).

Araştırmacılara göre, Orta Asya Türk Halı Sanatı hakkında ilk önemli buluntu, Rus arkeolog C. İ. Rudenko tarafından, 1947-49 yılları arasında, Sibirya'da Altay Dağları eteklerinde, V. Pazırık Kurganı'nın da (oda mezar) çıkartılan ve günümüzde pazırık halısı diye bilinen halıdır. Halı, Kurgan'ın içine su dolup buzullaşması sonucu, günümüze kadar sağlam bir hâlde gelmiştir. Bugün Leningrad Ermitaj Müzesi' nde sergilenmektedir.14 M. Ö. III-II. yy. da, Asya Hunları tarafından dokunduğu kabul edilmektedir.15 Kurgan içinde, halının yanı sıra düz dokuma yaygılar, keçe ve koşum takımları da bulunmuştur. Koşum takımlarında ve ağaç üzerine Göktürk yazısı ile yazılmış Türkçe kelimelerin okunması da, Hunlular devrinde dokunduğunu doğrulamaktadır.16 Yün malzemeyle ve Türk düğüm tekniğiyle (Gördes düğümü) dokunan bu halı dünyanın en erken tarihli düğümlü dokumasıdır.

Pazırık halısının ardından, Türk halı sanatı açısından, Doğu Türkistan'da ele geçen halılara kadar, uzun bir zaman boşluğu görülür. Sir Aurel Stein tarafından, Pazırık halısının bulunmasından 45 yıl önce, 1906-1908 yıllarında, Doğu Türkistan'da, Lou-lan kuyu mezarında ve lop-nor'da bir Bu'daha tapınağında (stupa) yapılan kazılarda, halı parçaları bulunmuştur.17 M. S. 3-6. yy.'lara tarihlenen bu halılar bugün Hindistan'da Yeni Delhi ve Londra'da British Museum'da sergilenmektedir. Tamamen

yünden dokunan bu halılar, tek düğümlüdür. Renklerinde mavi, kırmızı, yeşil, sarı, kahverengi ve bunların tonları hâkimdir. Geometrik karakterli, eşkenardörtgen, dikey ve yatay zikzak şekilli desenlerle süslenmiştir.

1913 yılında, Turfan Bölgesi'nde, A.Von Le Coq tarafından Kuça/Koço şehri yakınlarındaki Kızıl'da bir tapınağın odasında halı parçası bulunmuştur. Göktürkler dönemine ait bu halılar M. S. 5-6 yy.'dan kalmadır. Bugün Berlin İslâm Sanatı Müzesi'nde sergilenmektedir. Bu halı yün malzemeyle ve alternatif çözgüler üzerine, düğümlenerek dokunmuştur. Süslemelerinde geometrik desenlerin yanı sıra ejder figürü de görülür.18

Türk halılarının önemli bir buluntusu da Abbasiler döneminden kaldığı kabul edilen halılardır. Abbasiler çağında başkent Samarra, 838-883 yıllarında, Türk askerleri ve Türklerin yaşadığı bir merkez hâline gelmiş, bir Arap şehrinden çok Türk şehri görünümü kazanmasının yanı sıra, Türk-İslâm sanatı geleneklerinin şekillendiği merkez hâlini almıştır. Türk halı dokuma geleneği, bu yolla, İslâm dünyasına taşınmıştır: 1935-36 yıllarında, Fustat'ta (eski Kahire) C. J. Lamm tarafından yapılan kazılar sonrasında, Abbasiler devrinden kaldığı kabul edilen halı parçaları bulunmuştur. Bunlardan Kahire Arap Müzesi'nde bulunan kûfî yazılı iki parçadan biri H. 202 (M. 817/18) tarihlidir.19

Fustat'ta bulunan halılardan iki tanesi yine IX. yy.'a tarihlenmektedir. İsveç Gotheburg Röhss Müzesi'ne götürülen örneklerden ilki 30,5 x 13 cm. boyutlarındadır. Halıda kırmızı, kahverengi, mavi ve beyaz renkler hâkimdir. Zemini kaydırılmış eksenler halinde sıralanan, altıgenlerden meydana gelen bir kompozisyon göstermektedir. Stockholm Milli Müzesi'ne (National Museum) götürülen ikinci örnek ise yaklaşık 29 x 32 cm. boyutlarındadır. Kırmızı, deve tüyü rengine yakın kahverengi, mavi, yeşil ve beyaz renklerle süslüdür. Desenlerinde, çok iyi seçilmemekle beraber, iç içe girmiş eşkenar dörtgenler görülür. Her iki halı da, tek çözgü

üzerine düğüm tekniğiyle dokunmuştur.20 Her iki halı da, muhtemelen, Türkler tarafından Samarra'da dokunmuş ya da Türkler tarafından Asya'da dokunup Samerra'ya getirilmiştir.

Türk Halı Sanatı tarihinde, önemli buluntulardan birisi de Eski Kahire'de (Fustat) ortaya çıkartılan halılardır. C. J. Lamm tarafından bulunan bu halıların 100 kadar parçadan meydana geldiği bilinmektedir. Bunlardan sadece 29 tanesi Lamm tarafından İsveç'e götürülüp, resim ve desenleriyle birlikte yayınlanmıştır. İçlerinde Anadolu Selçuklu ve Beylikler dönemi halıları da mevcuttur. Bunlardan büyük bir bölümü o dönemlerde Atina Benaki ve İsveç Stockholm Milli Müzesi'ne kaldırılmış, ilginç bulunan örneklerin bir kısmı da New York Metropolitan Müzesi'ne götürülmüştür. Atina'ya götürülen örnekler sonradan kaybolmuştur. Bu halıların desenlerini ancak çizimlerinden tanımaktayız. Büyük Selçuklular dönemine ait olan örnekleri kırmızı, kahverengi, koyu mavi, zeytin yeşili renklerle karakteristiktir. Tek düğüm tekniğiyle, yünden dokunmuştur. Desenleri geometrik karakterlidir.21 Metropolitan Müzesi'ne götürülen örneklerin koyu mavi zemin üzerine, sarı kûfî harflerin, Abbasi parçalarından daha gelişmiş bir teknik gösterdiği söylenmektedir. Ayrıca, bu halıların, belki de, Abbasilerin dağılmasından sonra kurulan Ahşitler veya Tulunlular devirlerinde dokunabilecekleri ifade edilmektedir. Kaynaklarda, özellikle, Tulunluların Mısır, Suriye ve Adana'ya hâkim oldukları dönemlerde, Humeravehy zamanında, halıcılık açısından doruğa ulaştıkları, halıların da bu dönemde dokunabilecekleri söylenmektedir.22

XIII. yüzyılda, Suriye, İran, Irak, Anadolu gibi çok geniş bir coğrafyaya yayılan Büyük Selçukluların mimarî alanda çok büyük eserler vermelerine rağmen, halı ve düz dokuma yaygıları ne yazık ki, günümüze kadar gelememiştir. Kaynaklar bunun nedenini Moğolların Türk ülkelerini fethettikleri dönemlerde, mimarîye göre daha dayanıksız olan halı,

minyatür ve tekstil ürünlerinin yağmalanmasına bağlamaktadır.23 Ancak, bu dönemden günümüze gelen Makamat Minyatürleri'nde halı resimleri görülmektedir. Sözgelimi, İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Kitaplığı, 2916 numarada kayıtlı bulunan, Makamat Minyatürü'nde, kadının oturduğu tahtın altındaki halı tasviri bu dönemde halı dokunduğunu göstermektedir. Buradaki halı resmi, özellikle, zeminin geometrik kompozisyonlara bölünüşü ve motiflerin sonsuzluk prensibi içinde yayılışı bakımından, Anadolu Selçuklu halılarıyla büyük bir benzerlik göstermektedir.

Türk halı sanatı, Türklerin 1071 yılında Anadolu'yu fethetmesiyle birlikte, gelişimini Anadolu'da sürdürmüştür: Anadolu-Türk halı sanatının temeli Orta Asya Türk halı sanatına dayanır. Türkler Orta Asya'dan Anadolu'ya geldiklerinde halı geleneğini de beraberlerinde getirmişlerdir. Özellikle Arap seyyahlarından, 1274 yıllarında ölen İbn Said, Kitâb bast u'larz fi'ttül ve'l arz isimli eserinde, Bizans'a ait Batı Anadolu'dan söz ettikten sonra, şu bilgileri vermektedir: " Bu bölgenin batısında Türkmen Dağları ve Türkmen ülkesi bulunur. Türkmenler Türk soyun'ndan büyük bir kavim olup Selçuklular devrinde Rûm ülkesini fethetmişlerdir. Bunlar sık sık kıyılara kadar giderek akınlarda bulunurlar, tutsak aldıkları çocukları İslâm tüccarlarına satarlar. Türkmen halılarını (el busut-Turkmâniyye) dokuyan bu Türkmenlerdir. Bu halılar bütün ülkelere satılır (el-meclûbetü ile'l-bilâd). Antalya'nın kuzeyinde Togûla (Tonguzlu?-Denizli) Dağları vardır. Bu dağlarda kendilerine Uç denilen Türkmenler yaşar. Bu Türkmenlerin 200.000 çadırı olduğu söylenir".24

İbn Said, Aksaray ile ilgili bilgiler verirken, "bu şehirde güzel yün halılar (el-busutu'l mullâh) imal edildiğini" bildirir.25 1271-72 yıllarında Anadolu'dan geçtiği bilinen Marko Polo'nun söylediklerinde göre, "dünyanın en güzel halıları Anadolu'da dokunmaktaydı".26 Bu dokuma

merkezleri arasında Konya, Kayseri, Kırşehir, Aksaray gibi şehirlerin adı geçmektedir. Yine, XIV. yy. başlarında Anadolu' yu gezen İbn Batuta, verdiği bilgilerde, Aksaray'ı mamur bir şehir şeklinde zikredip, Anadolu'nun en güzel ve en muhteşem şehirlerinden biri şeklinde vasıflandırır ve " … bu şehirde kendi adıyla (Aksaray) anılan koyun yünüyle halılar dokunur. Bu halıların hiç bir ülkede eşi benzeri yoktur. Bu sebeple bu halılar Suriye (eş-Şam), Irak, Mısır, Hindistan, Çin ve Türk ülkelerine sevk olur" der.27 Fustat'ta Selçuklu ve Beylikler döneminden kalma, son yıllarda da Hindistan'da Selçuklu dönemi halılarının bulunması bunu doğrulamaktadır. Yine kaynaklar, İbn Batuta'nın XIV. yy. başında, "… Lâdik'te çok güzel halıların yanı sıra, bordürleri altın tellerle dokunmuş, çok dayanıklı ve kaliteli pamuklu kumaşların bulunduğunu yazdığını" nakletmektedir.28 Bu da, Selçuklular döneminde, halı dokunan yerlerde, aynı zamanda, kumaş da dokunduğuna işaret etmektedir.

Anadolu Selçuklu döneminden kalma bildiğimiz 23 tane halı mevcuttur. Selçuklu halılarından ilk sekiz örnek Konya Alaeddin Cami'nde bulunmuştur. Bugün İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan bu halılar 1905 yılında, Alman Konsolosluğu'nda görevli Danimarkalı Loytdved'in delaleti ile, İsveçli F. R. Martin tarafından keşfedilmiştir. F. R. Martin bu halıları yayınlamadan, halıların resimlerini Loytdved'den temin eden Fredrich Sarre, halıları görmeden, bunlardan üç ta

nesini yayınlamıştır. F. R. Martin ise bunları, 1908 yılında, birincisi metin, ikincisi resimlerden meydana gelen iki cilt hâlinde yayınlamıştır.29 Fustat'ta bulunan halılardan yedi tanesinin de Selçuklu halısı olduğu kabul edilmiştir.30 Daha sonra R. M. Riestahl tarafından,31 1930 yılında, Beyşehir Eşrefoğlu Cami'nde üç halı bulunmuştur. Son yıllarda, Tibet'te

beş halı daha keşfedilmiştir.32 Bu halılara dayanarak Anadolu Selçuklu halı sanatı hakkında fikir edinmekteyiz.

Konya Alaeddin Cami'inde bulunup, İstanbul Türk İslâm Eserleri Müzesine getirilen Selçuklu halılardan ilki (Env. No: 681), 2.85 x 5.50 cm. ölçüleründe, yün malzemeli ve Gördes düğümlüdür. Çözgü ipi iki katlı, çift bükümlü ve kalın ve doğal renklidir. Atkı ipi tek bükümlü yünden ve kırmızı renklidir. Bütün hâlinde günümüze kadar gelebilen bir örnekltir. Zemini açık kırmızı zemin üzerine, koyu kırmızı renkli, eli belinde veya kartal motifini hatıtlatan, uçları ok gibi sivri motiflerle süslüdür. Orta yerleri yuvarlak mavi desenlerle belirtilmiştir. En dıştaki dar bordürle, motifleri birbirinden ayıran geçme bordürleri, günümüzde yörük yıldızı diye anılan, sekiz kollu, yıldızlarla süslüdür. Geniş bordürü ise kufî yazıya benzer, meşk motifleriyle bezenmiştir (Res.1).

İkinci örnek 685 envanter numarasıyla kayıtlıdır. 3.20 x 2.40 cm. boyutlarındadır. Yün malzemeyle ve Türk düğüm tekniğiyle (Gördes) dokunmuştur. Çözgü ipi iki katlı, çift bükümlü ve doğal renklidir. Atkıları tek bükümlüdür. Zemini koyu mavi zemin üzerine açık mavi renkli, kaydırılmış eksenler hâlinde dizilen, sekiz köşeli yıldız motifi içine yerleştirilmiş sekiz köşeli yıldızlar ve bunların aralarında kalan boşlukların içini dolduran elibelinde motifine benzer desenlerle süslenmiştir. İçteki yıldızlar kırmızı renklidir. En dıştaki bordürle, desenler arasındaki geçiş bordürleri, günümüzde Ayvacık (Çanakkale) halılarında kilit (anahtar) diye anılan, karşılıklı yerleştirilmiş, elibelinde motifleriyle süslenmiştir. Geniş bordür ise, iç zemin süslemesini andıran desenlerin, mimari süslemelerdeki gibi, pano hâline getirilmiş, geçmeli süslemeler gibi işlenmiştir (Res.2).

Üçüncü örnek 6.08. x 2.46 cm. ölçülerinde ve yün malzemelidir. 689 envanter numaralı bu halıda çözgü saf renkli, iki kat ve çift bükümlüdür. Gördes düğümüyle dokunmuştur. Zemini yatık eşkenar dörtgenlerle

süslüdür. Bunların da içi, günümüzde Döşemealtı (Antalya) halılarında yelek diye anılan köşe dolgusu süslemelerine benzeyan, elibelinde motifini andıran dört adet motifle süslüdür. Geniş kenar ise, düğümlü kufî yazıyı andıran, meşk benzeri motiflerle bezenmiştir.

Dördüncü örnek 688 envanter numarasıyla kayıtlıdır. 2.30 x 1.14 cm. boyutlarındadır. Yün malzemeyle, Gördes düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Çözgüleri iki katlı ve çift bükümlüdür. Atkıları tek bükümlü ve kırmızı renklidir. Zemini kenarları çengelli eşkenar dörtgenlerden meydana gelen geometrik desenlerle süslüdür. Dıştaki dar bordürle, desenler arasındaki geçişi sağlayan dar bordürler günümüzde Batı Anadolu Bölgesi'nde altın çengel diye anılan, uçları içe kıvrılmış, yatık (S) şekilli geometrik desenlerle bezelidir. Geniş kenar suyu ise kare panoların içine yerleştirilmiş, iç içe sekiz köşeli yıldızlardan meydana gelen motiflerle bezenmiştir.

Beşinci örnek 0.9 x 074 cm. boyutlarında bir halı parçasıdır. 684 envanter numarasıyla kayıtlı halı yün malzemre ve Gördes düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Çözgüsü çift, atkıları tek bükümlüdür. Zemini, uçları elibelinde motifiyle sona eren, eşkenar dörtgen şekilli motiflerle süslüdür. Geçiş bordürü, günümüz Kırşehir halılarında Türkocağı deseni diye anılan, Batı Anadolu Bölgesi halılarında da çınar yaprağı diye bilinen, bir ters bir düz yerleştirilmiş, ok şekilli desenlerle süslüdür. Geniş kenar suyu ise araları elibelinde motifleriyle bezenmiş, kufî yazıya benzer, meşk motifleriyle süslüdür.

Altıncı örnek 692, 693 envanter numaralarıyla kayıtlıdır. İki parça hâlindedir ve ayrı envanter numarası almışlardır. 692 numaralı halı 0.87 x 166, 693 numaralı halı 1.32 x 1.23 cm. boyutlarındadır. Yün malzemeli ve Gördes düğümlüdür. Çözgüleri iki katlı ve çift bükümlüdür. Atkıları ise tek bükümlü ve kırmızı renklidir. Zemini kartala benzeyen elibelinde motifi ile süslüdür. Geniş kenar suyu ise beşinci halının kenar suyuna benzemektedir.

Yedinci örnek 683, 692, 693 envanter numarasıyla kayıtlıdır. 2.26 x 1.23 cm. boyutlarındadır. Çok yıpranmış durumdadır. Yün malzemeyle dokunan halının çözgüsü iki kat ve çift bükümlü, atkıları tek bükümlüdür. Zemini çengeli andıran motiflerle bezelidir. Mavi zemin üzerine beyaz renkle verilen desenler günümüzde, Anadolu'da kuş, yılan, eğri (yılan) gibi isimlerle adalandırılmaktadır (Res.3).

Sekizinci halı 0.77 x 0.17 cm. boyutlarındadır. 678 envanter numarasıyla kayıtlı bulunan halı Konya II. Kılıçaslan Türbesi'nden getirilmiştir. Yün malzemelidir. Çözgüleri çift bükümlü ve saf renklidir. Atkıları tek bükümlüdür. Mavi zemin üzerine açık mavi renkli etrafı, günümüzde halk arasında kıvrım diye anılan, çengel motifleriyle süslü eşkanar dörtgen şekilli bir motifin çevresinde, her birinin içi günümüzde altın çengel diye anılan, küçük eşkenar dörtgen şekilli desenlerin meydana getirdiği sekizgenlerle süslüdür. Kenar bordürü ise araları elibelinde gigürüne benzer motiflerle bağlanan, elif harflerinden meydana gelen (meşk) kufî yazılarla süslüdür.

Beyşehir Eşrefoğlu Cami'nde bulunan üç halıdan ilki günmüzde Konya Mevlâna Müzesi'ndedir. 867 envanter numarasıyla kayıtlı bulunan halı yün malzemeyle, Gördes düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Açık kırmızı üzerine açık kahverengi renklerle süslenen halının zemininde, kaydırılmış eksenler hâlinde dizilen, kare şekilli bir pano içine yerleştirilmiş, halk arasında, yörük yıldızı denilen, sekiz kollu bir yıldız motifi ve bunların arasına yerleştirilmiş elibelinde motifleriyle süslenmiştir. Bu hâliyle Konya'da bulunan II. halının süslemelerine benzemektedir. En dıştaki ve desenler arasında geçiş süslemesi olarak kullanılan bordürlerde, Çanakkale yöresinde kilit (anahtar) diye anılan, mihrabı andıran, elif harflerinden meydana gelmiş bir süsleme görülür. Geniş kenar üzerinde ise,

sekiz kollu yıldızlardan meydana gelen, mimarideki süslemeleri hatırlatan geçmeli geometrik bezemeler dikkati çeker.

Beyşehir Eşrefoğlu Cami'nde bulunup Konya Mevlâna Müzesine getirilen II. halı (En. No.Me.867) 1.70 x 2.54 cm. boyutlarındadır. Yün malzemeyle ve Gördes düğüm tekniğiyle dokunan halının çözgüleri çift, atkıları tek bükümlüdür. Zemini koyu mavi renk üstüne, açık mavi renklerle yapılmış eşkenar dörtgen şekilli desenlerle bezelidir. Eşkenardörtgenlerin birleşme yerlerinde, günümüzde Anadolu'da halkın elibelinde, kurbağa gibi isimlerle adlandırdığı bir süsleme, iç kısmında ise sekiz kollu yörük yıldızı motifleri yer alır (Res.4).

Aynı camide bulunan üçüncü halı yine Konya Mevlâna Müzesi'ndedir. Yaklaşık beş metre uzunluğundaki bir halının parçası olduğu tahmin edilen halı yün malzemeyle, Gördes düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Zeminde köşeli çiçeklerden meydana gelen bir kompozisyon görülür. En dışta ve geçişlerde kullanılan dar bordür üzerinde kilit benzeri süslemeler, geniş bordürde ise, çok şematize edilerek verilmiş insan motifleri dikkati çeker (Res.5).

Fustat'ta (Eski Kahire) 1935-36 yıllarında yapılan kazılarda bulunup, buradan İsveç'e götürülen yedi halıdan ilki Stockholm National Museet'tedir.33 39 envanter numarasıyla kayıtlı bu halı XIII. yy.'dan kalmadır. 0.14 x 16.5 cm. boyutlarındaki halı yün malzemeyle, Türk düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Çözgüleri çift bükümlü, koyu kahverengi, atkıları kırmızı renkli yündendir. Açık kırmızı zemin üzerine koyu kırmızı ve mavi renkli, içerisi eşkenar dörtgenlerden meydana gelen, dıştan da koç başı şeklinde süslenmiş, geometrik karakterli desenlerle bezenmiştir (Res.6).

Fustat'da bulunan ikinci örnek yine Stckholm National Museet'tedir. XIII. yy.'dan kalmadır. 0.26 x 0.17cm. boyutlarındaki küçük halı parçası kırmızı ve laciverte yakın mavi renklerle süslüdür. Yün malzemeli ve

Türk düğüm tekniklidir. Çözgüleri çift bükümlü ve deve tüyü sarısı rengindedir. Atkıları ise kırmızı renklidir. Zemini, kırmızı zemin üzerine, orta yerleri yıldız şeklinde belirlenmiş kare bir pano içine yerleştirilmiş sekiz köşeli yörük yıldızı ve elibelinde motifleriyle süslenmiştir. Elibelinde motifleri Anadolu'da bulnan örneklere göre insan figürüne daha çok benzemektedir (Res.7).

Üçüncü halı yine Stckholm National Museet'tedir. XIII. yy.'dan kaldığı kabul edilen halı 0.31.5 x 0.18 cm. boyutlarındadır. 42 Envanter numarasıyla kayıtlıdır. Yün malzemeyle ve Türk düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Çözgüleri çift bükümlü ve deve tüyü sarısı renkte, atkıları tek bükümlü ve kırmızı renktedir. Zemini, pembemsi bir kırmızı üzerine elibelinde motifleriyle, dar kenar suyu dört yapraklı çiçeklerle, geniş kenar suyu ise kufî yazıyı andıran desenlerle süslüdür.

Dördüncü halı yine Stckholm National Museet'tedir ve 431 envanter numarasıyla kayıtlıdır. XIV. yy.'dan kaldığı kabul edilen halı 0.40 x 0.1.45 cm boyutlarındadır. Halının sadece kenar bordürü mevcuttur. Yün malzemeyle ve Türk düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Çözgüleri çift bükümlü ve deve tüyü sarısı renktedir. Atkıları ise tek bükümlü kırmızı boyalı yündendir. Kırmızı zemin üzerine deve tüyü sarısı renkli kufî yazılı bordürün ardından, içi geometrik desenlerle doldurulumuş, bir tes bir düz yerleştirilmiş üçgenlerle süslü bir bezeme görülür.

Beşinci örnek yine Stckholm National Museet'tedir ve 0.27.5 x 0.10.5 cm. boyutlarında, zemin parçasıdır. XIV. yy.'dan kaldığı kabul edilmektedir. Yün malzemeyle ve Türk düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Çözgüleri çift bükümlü ve deve tüyü sarısı, atkıları tek bükümlü ve kırmızı renkli yündendir. Koyu sarı zemin üzerine kahverengi, lacivert ve mavi renklerle, kenarları çengelli eşkenar dörtgen şekilli desenlerle bezendiği anlaşılmaktadır.

Altıncı örnek yine Stckholm National Museet'tedir ve XIII. yy.'dan kalmadır. 0.33 x 0.9.5 cm. boyutlarında küçük bir parçadır. Yün malzemeyle ve Türk düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Çözgüleri çift bükümlü deve tüyü sarısı renkli, atkıları ise tek bükümlü ve kırmızı renklidir. Zemini, deve tüyü sarı üzerine kırmızı, kahverengi ve lacivert renkli şaşırtmalı dizilmiş yaprak ve çiçeklerden meydana gelen desenlerle süslüdür.

Yedinci örnek Gothenburg Röhss Museet'tedir. 31 x 25.5 cm. boyutlarındadır ve XIV. yy.'dan kalmadır. Yün malzemeyle ve Türk düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Çözgüleri çift bükümlü sarı, atkıları ise tek bükümlü kırmızı renkli iptendir. Zemini, sarı renkli zemin üzerine, kahverengi, kırmızı ve üçgen, sekiz kollu yıldız ve kare şekilli desenlerle süslüdür. Geniş bordürü ise geçmeli eşkenar dörtgenlerden meydana gelen desenlerle bezelidir.

Son yıllarda, Tibette, Budist manastırlarında iken, 1990'lı yıllarda, manastırların temizlenmesi sırasında ortaya çıkan, sayıları 12' yi bulan halı keşfedilmiştir. Bu halılardan, Selçuklu döneminden kaldığı kabul edilen beş tanesi, ilk kez Michael Franses,34 daha sonra da sayın Prof. Dr. Oktay Aslanapa tarafından tanıtılmıştır.35 Bu halıların içinde özellikle hayvan figürleriyle süslü beş halının, sipariş üzerine Anadolu'da dokunduğu ve Tibet'e götürüldüğü tahmin edilmektedir. Yünün cinsi, boya ve teknik açıdan Anadolu-Türk halılarına benzeyen bu halılar, bulundukları yer nedeniyle, Tibet grubu diye adlandırılmaktadır. Teknik analizlerinden bunların 12. ve 13. yy.'dan kaldığı anlaşılmaktadır. Halılar, bulundukları yer ve koleksiyonerlerin ismiyle Cagan halısı, Kirchheim Koleksiyonu halısı, Bruşettine Koleksiyonu halısı ve Eskenazi/Orient Stars halısı şeklinde adlandırılmaktadır. Tüm örneklerde halı zemini dört eşit kare veya dikdörtgen şemaya bölünüp, bunlardan her birine, iç içe yerleştirilmiş,

hayvan figürleri işlenmiştir. Bu halıların keşfedildiği 1990 yıllarına kadar, hayvan figürlü örneği bilinmeyen Selçuklu halılarında da hayvan figürlerinin dokunduğu ve bu desenle süslü Selçuklu halılarının Beylikler dönemi hayvan figürlü halılarına öncülük ettiği gerçeği ortaya çıkmıştır.

Tibet'te, Çinliler tarfından tahrip edilmiş bir Budist manastırından getirilen ve Nepal'de Freed Çağan tarafından satın alınıp, New York Metropolitam Müzesi'ne getirilen ve Cagan halısı kırmızı, kahverengi, lacivert renkleridir. Teknik analizlerinden XIII. yy. son çeyreğinde dokunduğu anlaşılan halının dıştaki dar bordürü ve iç zemini ayıran geçiş bordürü, günümüzde, Batı Anadolu Bölgesi'nde altın çengel diye bilinen uçları kıvrık, yatık (S) şekilli, geometrik desenlerle süslüdür. Aralardaki, bağlayıcı nitelikteki, dar suşlar, yine Batı Anadolu'da sığır sidiği denilen, geometrik desenlerle süsülüdür. Geniş kenar suları ise, zemini, Anadolu'da bıtrak, Batı Anadolu'da da gıvrım diye anılan, eşkenar dötgenlerden meydana gelen geometrik desenlerle bezelidir.

Halının zemininde, karşılklı veya üst üste yerleştirilmiş dört tane hayvan figürü yer almaktadır. Her bir hayvan figürü içinde ikinci bir figür daha mevcuttur. Üstteki figürlerden birinin zemini lacvert, diğeri kahverengi, alttakilerden her ikisi de kahverengi renklidir. Dıştaki hayvanlar geniş ağızalrıyla daha çok köpek figürüne benzemektedir. Kuyrukları XVII. yy. Kirşehir halılarındaki gibi, elibelinde motifiyle sona ermektedir. Üç ayaklı verilen figürlerin her bir ayağı üzerine dik yerleştirilmiş, (S) şekilli birer damga işlenmiştir. Gögüslerinde de, ikisinin ayağına, ikisinin de göğsüne yakın bir yerde, sanki dördüncü ayağını havaya kaldırmış gibi görünen, birer ayak daha işlenmiştir. İçteki hayvan figürleri, arkadan öne doğru atılmış kuyruklarıyla, adeta köpek figürüne benzemektedir. Üçer ayaklı işlenen figürlerin vücudunda, yatay

yerleştirilmiş, zikzaklı birer süsleme bulunmaktadır. Sağ üst köşedeki figür kımızı zemin, diğer üç tanesi de lacivert zemin üzerine tasvir edilmiştir.

Bu halılara benzeyen dört eski halı daha keşfedilmiştir. Bunlardan ilki Eberhard Hermann tarafından 1992 Kasım ayında Münihte sergilenmiş, daha sonra Kirchheim tarafından satın alınmıştır.

Yayınlanmayan diğer halılardan biri Cenova'da Bruşettini Koleksiyonunca satın alınmıştır. Bu halı, Çağan halısındaki gibi fakat büyük boy, tek bir hayvan figürüyle süslüdür. Yatık (S) şekilli geometrik desenlerle süslü bir çerçeve içinde resmedilen hayvan figürleri iç içe, büyük, mavi renkli figürler şeklinde işleniştir. Başında kulak veya buynuzları mevcuttur. Kuyruğu çengel şeklinde kıvrım yapmaktadır. Diğer halı ise Milano'daki Eskenazi ve diğer firmalarca satın alınarak Orient Staras Koleksiyonuna katılmıştır. Bu halı da dört büyük hayvan figürüyle süslüdür. He iki halının kenar bordürleri de birbirlerine benzeyen, kuf'i yazılarla süslüdür.

Kirchheim Koleksiyonu halısı: Üstten bir bölümü eksik olan bu halıda kırmızı lacivert, kahverengi ve beyaz renkler hâkimdir. Yün malzemeyle dokunmuştur ve 310 x 173 cm. boyutlarındadır. 12-14. yy.'a tarihlenmektedir. Kenar bordürü elif harfinin tekrarından meydana gelen ve bunları bağlayıcı nitelikteki, uçları ok gibi sivri, kufî yazılarla süslüdür. Orta zemine, memderes motifini andıran geometrik bir desenle geçilmekte, içteki bordürde ise, bir ters bir düz yerleştirilmiş üçgenlerden meydana gelen bir süsleme yer almaktadır. Sanki üst üste iki kare bölümden meydana gelen zeminde, karelerden biri içinde, iç içe iki hayvan motifiyle süslenmiş bir desen görülmektedir. Muhtemelen simetrik ve karşılıklı iki hayvan figürü biçiminde işlenmiştir. Dıştaki asıl figürün boyunlu verilmiş, kuyruğu, bugün Anadolu'da, pekçok yörede kucaklama (kucaklaşma) diye bilinen bir

desenle belirtilmiştir. Uzun gövde, altta ve üstte üç dilimle belirlenmiş, hayvanın dört bacağı, ayakları sağ tarafa dönük hâlde işlenmiştir.

Deve tüyü kahverngi zemin üzerine de ikinci bir hayvan motifi işlenmiştir. Kırmızı ve lacivert renklerle işenen motif daha çok köpek figürüne benzemektedir. Hayvanın ağzından altı eşkenar dörtgenden meydana gelen, zincire benzer bir motif sarkmaktadır. Kuyruğu yine kucaklama motifi şeklinde verilmiş, dıştaki figürden farklı olarak, kuyruğun üzerine, günümüzde eğri (yılan/kuş) diye anılan (V) şekilli, bir motif yerleştirilmiştir. Üç bacaklı işlenen figürün ayakları yine sağ tarafa dönük hâlde verilmiştir.

Kirchheim Koleksiyonu'nunda bulunan ve çehre halısı diye adlandırılan bir başka halı yün malzemeli ve 235 x 170 cm. boyutlarındadır. Karbon testi sonuçlarına göre 13-14. yy.'dan kalmadır. Alt ve üst kısımları eksiktir. Diğer yerleri kısmen sağlam vaziyettedir. Uzun kenarları iç içe iki geniş kenar suyu ile kuşatılmıştır. Her iki kenar suyu da geometrik desenlerle süslüdür. Zemini ise sütuncelere veya birbirileriyle mücadele eden hayvan figürlerine benzeyen geometrik desenlerle doldurulmuştur. Aralarda kuş figürlerini andıran motifler ve insan maskeleri görülmektedir. Halının tamamında kırmızı, kahvernegi, lacivert, mavi ve siyah renkler hâkimdir.

Görünüş açısından, günümüzde Emirdağ (Afyon) yöresinde halen dokunan karadöşeme kilimlere benzemektedir.

Eskenazi/Orient Stars halısı 173 x 310 cm. ölçülerindedir. Zemini, Bruşettini halısındaki gibi, iki eşit dikdörtgene ayrılmış, her biri içine, karşılıklı olarak birbirine bakan, dört ayaklı, büyük hayvanlar yerleştirilmiştir. Üst sıradaki hayvanlardan soldaki yeşil, sağdaki mavi renklidir. Alt sıradakiler ise bunun tersi biçimde renklendirilmiştir. Büyük hayvanların başlarında kulak veya boynuzları vardır. Her biri dörder bacaklı işlenmiştir. İçteki hayvanlar ise üçer bacaklı verilmiştir. Kuyrukları çengel

şeklinde sona ermektedir. Ağızlarından da aşağı doğru birer zincir motifi sarkmaktadır.

Eskenazi koleksiyonunda bulunan bir başka halı tamamen Kirchheim Koleksiyonu'nda bulunan halıya benzemektedir. Yıpranmış durumda bulunsa da, tam hâldedir. 119 x 130 cm. boyutlarındadır. Karbon testinden 12-14. yy.'larda dokunduğu anlaşılmıştır. Kenar bordürü, elif şekilli, kufi yazılarla süslüdür. Bir ters bir düz üçgenlerle ayrılan zemini iki parçaya bölünmüştür. Her bölüm içine karşılkılı yerleştirilmiş ikişer hayvan figürü yerleştirilmiştir. Hayvanlar iç içe ikişer hayvan şeklinde işlenmiştir. Dıştaki hayvanlar uzun boyunlu ve kuyrukları, günümüzdeki kucaklama motifine benzer şekilde, geriye dönük vaziyette tasvir edilmiştir. Dörder tane ayakları vardır. İçteki hayvan figürleri ise üçer ayaklıdır. Kuyrukları geriye dönük fakat üstte elibelinde şeklinde bir desenle sona ermektedir. Ağızlarından birer zincir motifi sarkmaktadır. Halı kırmızı zemin üzerine, kırmızı, kahverengi ve lacivert renklidir. Figürler lacivert konturlu fakat çapraz bir şekilde, ikisinin zemini kırmızı, ikisinin zemini kahverengi renklidir.

Değerlendirme ve Sonuç

İstanbul Türk İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan Selçuklu halıları birbirine benzemektedir. Renklerinde kırmızı, kahverengi, mavi, lacivert, yeşil ve beyaz renkler hâkimdir. Desenlerinde, kenar bordürde, dar sular üzerinde, bugün, özellikle Çanakkale yöresinde, halkın kilit dediği, kûfi yazıya benzer desenler (Res.5), geniş kenar üzerinde, birbirine geçmeli sekizgen yıldızlardan meydana gelen kompozisyonlar, geometrik bezemeler ve kûfi yazıya benzer süslemeler (meşk) yer alır (Res.1). Zeminde ise, eşkenar dörtgen, sekizgen karakterli ve günümüzde halkın yılan veya kuş diye isimlendirdiği, çengel şekilli bezemeler (Res.3), elibelinde motifleri bulunur. Tüm bu desenler her halıda farklı yerlerde ve Türk halılarına özgü,

sonsuzluk prensibi içinde işlenir. Desenler hiç bitmeyecekmiş gibi görünen bir karaktere sahiptir. Mevcut örneklerde atkı ipleri kırmızı renklidir. Türk düğüm tekniğiyle, doğal boyalar ve bitkilerden elde edilen boyalarla renklendirilmiştir. İçlerinde beş-altı metre uzunluğunda, 15 m2. büyüklüğünde örnekler mevcuttur.36 Kaynaklar, halıların, muhtemelen, cami için dokutturulduğunu, II. Alaeddin Keykubad zamanında, caminin genişletilmesinden sonra, 1221-1250 yıllarında, camiye vakfedildiğini,37 hattâ bunların cami için özel dokutturulduğundan, üzerlerinde figür bulunmadığını kabul etmektedir.38

Beyşehir Eşrefoğlu Cami'nde bulunan Selçuklu dönemi halıları malzeme, renk ve dokuma tekniği bakımından Konya Alaeddin Cami'nde bulunan halılarla aynı özelliklere sahiptir. Zemini geometrik kare, eşkenar dörtgen, kıvrım motifleri (çengel), yıldız ve elibelinde motifleriyle süslüdür. Kenarda yer alan dar bordürler ve desenleri birbirinden ayıran kuşaklar, günümüzde Çanakkale civarında kilit diye anılan, Beylikler döneminde saf seccâdeler üzerinde de görülecek olan, kufî yazıdan gelişen, küçük mihrap şekilli desenlerle süslenir. Geniş kenarlar ise Selçuklu mimari süslemesinde çok kullanılan, sekiz kollu yıldızlardan gelişen geometrik geçmeler ve meşk karakterli kufî yazılarla süslenir (Res. 4-5).

Fustat'da bulunan Selçuklu halıları malzem, renk ve dokuma tekniği açısından Konya'da Alaeddin Cami'nde bulunan halılarla aynı özelliklere sahiptir. Desenlerinde kare, eşkenardörtgen, kıvrım (çengel), üçgen gibi geometrik desenler görülür. Bir tesadüf kabul edilse bile, elibelinde motifleri Konya örneklerinden daha çok bir insan figürüne benzer. Kenar sularında ise, Selçuklu mimarisindeki geomertrik karakterli geçmeli süslemelerle, kufî yazılar görülür (Res.6-7).

Tibet'te bulunan Selçuklu halıları Konya Alaeddin Cami'nde bulunan halıların aksine hayvan figürleriyle süslüdür. XIV. yy. hayvan figürlü

halıların tersine, gerçeğine yakın bir şekilde dokunan bu halılarda hayvan figürleri büyük boy bir figür şeklinde ya da karşılıklı yerleştirilmiş hayvan çiftleri biçiminde tasvir edilmişlerdir. Zemini iki eşit kareye bölünmüş Beylikler dönemi halılarının öncüsü sayılabilecek bu örneklerde zemin yine iki eşit kareye ayrılmakta, hayvan çiftleri bu karelerin içine, simetrik hâlde yerleştirilmekte fakat sanki anne karnındaki yavruyu canlandırıyormuş gibi, iç içe işlenmektedir. Hayvanların ayakları üzerinde Anadolu'da hemen her yörede görülen, (S) şekilli damgalar yer almaktadır. Bazen ayaklardan biri havaya kaldırılarak verilmektedir. Kenar bordürleri elif harfine benzeyen, kufî yazılarla süslenmektedir. Renkleri ise Konya Selçuklu halılarıyla aynı özelliklere sahiptir.

Tibet halıları içinde özellikle Kirchheim Koleksiyonu'nda bulunan ve çehre halısı diye bilinen örnek, zemininde insan maskelerine benzer motiflerin bulunması ve desenlerinin hayvan mücadelelerini andırması açısından farklılık göstermektedir. Günümüzde benzerleri halen Emirdağ (Afyon) yöresinde karadöşeme kilim adıyla dokunmaktadır. Adıgeçen bu halının renginin koyuluğu da kardöşeme kilimlere çok benzemektedir.

Karbon testleri sonucu XII-XIV. yy.'lara tarihlenen, bu halıların malzeme ve teknik açıdan Anadolu'da dokunduğu kesin olmakla birlikte, nerede dokundukları belli değildir. Ancak, İbn Batuta'nın Selçuklu dönemi halıları hakkındaki "….Bu sebeple bu halılar Suriye (eş-Şam), Irak, Mısır, Hindistan, Çin ve Türk ülkelerine sevk olur"39 şeklinde söylediği bilgilerini doğrular niteliktedir. Tibet halılarının, muhtemelen, sipariş üzerine dokunduğu kabul edilmektedir. Ayrıca, Konya Alaeddin Cami'nde bulunan halıların, cami için özel olarak dokunduğu için, figürsüz yapılmalarına karşılık, bunların figürlü dokunması özel sipariş halıları olduğu fikrini ortaya çıkarmaktadır.40

Sonuç olarak, Selçuklu dönemi halıları Orta Asya Türk halılarının geleneğini Anadolu'da sürdüren bir Türk halı grubudur. Günümüzde, minyatürlerde bulunan örnekleri dışında, Büyük Selçuklu döneminden kalma halı yoktur. Anadolu Selçuklu döneminden ise 23 halı örneği mevcuttur. Bunlardan sekiz tanesi Konya Alaeddin Cami'inde, üç tanesi Beyşehir (Konya) Eşrefoğlu Cami'inde, yedi tanesi Fustad (Eski Kahire) kazılarında, beş tanesi de Nepal'de (Hindistan) bulunmuştur. Bu halılara bakarak Selçuklu dönemi halıları hakkında fikir edinmekteyiz. Hepsi de yün malzemeyle, Türk düğüm tekniğiyle dokunmuştur. Renklerinde kırmızı, kahvernegi, mavi, lacivet ve beyaz renkler hâkimdir. Kısmen yeşil renkler de görülür. Hemen hepsi de geometrik desenler ve hayvan figürleriyle süslüdür. Kenar suları ise Selçuklu mimari süslemelerinde görülen geçmeli geometrik motifler ve kufî yazıyı andıran desenlerle bezelidir.

Selçuklu İmparatorluğu'nun, politik açıdan, 1308 yılında yıkılmasından sonra ortaya çıkan Beylikler döneminde de, halı ve düz dokuma yaygılar dokunmaya devam etmiştir: Beylikler Dönemi Halıları, Türk Halı Sanatı Tarihinde, XIV-XV. yy. Anadolu Türk Halıları diye adlandırılır. Bu halılar genellikle hayvan figürleriyle süslüdür. Bu nedenle Hayvan Figürlü Anadolu Halıları diye de bilinir. Bu halılar başlangıçta Rönesans dönemi ressamlarının tablolarına bakılarak tayin edilmiş, daha sonra Anadolu'da yeni örneklerinin bulunmasıyla Beylikler Devri halıları hakkında bilgiler çoğalmış ve daha önce Selçuklu dönemine ait olduğu sanılan pekçok halının da XIV-XV. yy.'dan kaldığı ortaya çıkmıştır41 (Res. 8-9).

Beylikler Dönemi Halıları'nı daha çok, Avrupa'ya ihraç edilen halıları, tablolarında fon olarak kullanan, Rönesans döneminde yaşamış ressamların tablolarından tanımaktayız. Bu tablolara bakılarak, Anadolu'da benzer örnekler bulunmuş ve Beylikler dönemi halılarıyla ilgili bilgilerimiz

çoğalmıştır. XIV-XV yy.'da dokunan Anadolu Türk halılarını, Beylikler Dönemi halıları veya XIV-XV yy. Anadolu Halıları adıyla tanıyoruz.

Beylikler Dönemi Halıları'nın günümüze gelebilen örnekleri, yün malzemeli, doğal boyalar ve bitkilerden elde edilen boyalarla renklendirilmiştir. Örneklerinin çoğunluğu seccâde büyüklüğündedir. Halılar daha çok hayvan figürleriyle süslüdür. Hayvanlar genellikle üslûplaştırılarak verilir. Bazen, birkaç hayvanın çeşitli yerleri karıştırılarak, tek bir motifmiş gibi takdim edilir. Sözgelimi, kuşun kanadı ile ejder gövdesi birleştirilerek bir motif hâlinde dokunur.

Beylikler dönemi halılarını desenlerin şekline göre dört grupta incelemek mümkündür: İlk gurupta, hayvan figürleri sınırları kesin çizgilerle belirtilmeyen kareler içinde verilir. Zemin karelere ayrıldığında, simetrik işlenen hayvanlardan her biri kare içinde kalıyormuş gibi işlenir. Bugün Konya Etnoğrafya Müzesi'nde bulunan ve sanat tarihçiler, arasında horozlu halı diye tanınan halı bu tipin en ünlü örneğidir (Res. 8).

İkinci grupta, halı zemini küçük karelere bölünür. Bunlardan her biri içine tek başına duran, bazen sırt sırta, bazen de karşılıklı duran hayvan çiftleri işlenir. Bazı örneklerde hayvanlar çift başlı dokunur. Özellikle Rönesans resamlarının tablolarında sık görülen bu tür halıların benzerleri Fustat (Eski Kahire) buluntuları arasında da mevcuttur.

Üçüncü grupta, halı zemini iki kareye ayrılır. Karelerden her biri sekizgenlerle doldurulur. Bunların da içi bir hayat ağacı etrafına yerleştirilmiş ejderler, tavus kuşları veya birbirleriyle mücadele eden hayvan figürleriyle süslenir (Res.9). Bu grubun ünlü örnekleri arasında, İsveç'in Marby Köyü'ndeki kilisede bulunan ve halıcılar arasında Marby Halısı diye tanınan örnekle, Ming Halısı diye tanınan örnektir. Bir hayat ağacının iki yanına yerleştirilen tavus kuşlarından meydana gelen süslemeye sahip Marby halısı bulunduğu dönemlerde Selçuklular

döneminden kalmış en erken tarihli halı diye tanımlanmış, ressamların tablolarında benzer figürlerle süslü halılar bulunduğunda, Beylikler çağından kaldığına karar verilmiştir.

Ming halısı, bugün, Berlin İslâm Eserleri Müzesi'ndedir. Halı, üst üste yerleştirilmiş iki kare içindeki, birbiriyle mücale eden, ejder ve zümrüt-ü anka kuşuyla süslüdür. Halıda sarı renkler hâkimdir. XV. yy.'da Çin'de yaşayan Ming Sülalesi'nin kutsal rengi sarı olduğu için bu halıya da Ming halısı demek gelenek halini almıştır.42

Bu grup halılarda zeminin iki eşit kareye bölünüşü XVI. yy. Erken Osmanlı Dönemi halılarından örnek alınmış bir şema ortaya koyar. XVI. yy.'da dokunan örneklerinin Bergama civarında dokunduğu kabul edilmektedir. Beylikler Dönemi'nden kalan bu halıların da, aynı şekilde, Bergama çevresinde dokunduğu söylenebilir.

Dördüncü grup örneklerde ise, halının zemini bozulmuş, üçüncü grupta bulunan kareler kaybolmuş, halının zemininde küçük madalyonlara dönüşmüştür. Kareleri dolduran hayvan figürleri ise boşta kalmış ve kareler arasına serpiştirilmiştir. Fustat buluntuları arasında da örnekleri bulunan bu halılar o yıllarda ve sonraki dönemlerde kilim ve diğer düz dokuma yaygılara da işlenmiştir. Günümüzde hâlen, İç Anadolu Bölgesi'nde, Konya ve Aksaray yöresi ile, Batı Anadolu Bölgesi'nde Aydın ve Manisa civarında dokunmaya devam etmektedir. Aksaray yöresinde hayvan figürlerine enik (köpek yavrusu), bu tip dokumalara da enikli kilim (köpek yavrusu figürlü kilim) adı verilmektedir. Aydın ve Manisa civarında ise, aynı hayvan figürlerine inek, bu figürle süslü kilimlere de inekli kilim denilmektedir.

Beylikler dönemi halılarının saf seccâde diye tanınan örnekleri, üzerinde yan yana duran insanların, camide, bir arada namaz kılmak üzere dokunmuştur. Bu nedenle de halı zemini, bir kişinin sığableceği genişlikte,

küçük mihraplara bölünmüştür. Mihrabın konturları çoğu kez, elif harfine benzeyen desenlerle belirtilmiştir. Bugün İstanbul Türk İslâm Eserleri Müzesi'nde, bu türden üç tane örnek bulunmaktadır: Bunlardan bir tanesi Konya Alaeddin Cami avlusundan bulunan II. Kılıçaslan Türbesi'nden (En.no: 299), iki tanesi de Sivrihisar Şey Baba Yusuf Tekkesi'nden getirilmiştir. En.no: 720'de kayıtlı bulunan örnek, elif harflerinden meydana gelen mihraplar ve bunları süsleyen üçer kandille süslüdür. En. No: 744'te kayıtlı bulunan örnek ise kenar çerçevesi kufî yazılarla, zemini yan yana ve üst üste yerleştirilmiş mihraplarla bezelidir. Mihrapların da içi yıldız benzeri motiflerle doldurulmuştur43 (Res.10).

Beylikler döneminde başlayan saf seccâde dokuma geleneği, Osmanlılar döneminde devam etmiştir. Uşak halılarının XVI. yy. örnekleri ile, Gördes halılarının XVII. yy. örneklerinde, Kırşehir halılarının XVIII-XIX. yy. örnekleri arasında bu türden örnekler mevcuttur. Ayrıca, Macaristan'da Zigetvar Zirinyi Miklos Museum'da XVI-XVII. yy.'dan kalma seccadeler bulunmaktadır. Günümüzde ise, Anadolu'da özellikle Konya civarında, hem halı hem de kilim türü düz dokuma yaygılarda, benzer örnekleri, seccâde adıyla dokunmaya devam etmektedir.

Anadolu Selçukluları döneminde halı ile birlikte düz dokuma yaygılar da (kilim, cicim, zili-sili-, sumak) dokunmaktaydı. Ancak, düz dokuma yaygıların örnekleri günümüze kadar gelememiştir. Mevcut örnekler genellikle halı tekniklidir. Halıyı dokuyanların düz dokuma yaygı da dokuyabildiklerini kabul etmek gerekir. Özellikle, yabancı kaynaklar, Osmanlı dönemi kilimlerinin Selçuklu dönemi kilimlerine benzediğine dikkat çekmektedir.44

XIV. yy.'da sayısı onu geçen bu beyliklerin en önde gelenleri Osmanlılar ve Karamanoğulları Beylikleri idi. Kendilerini Selçukluların vârisi sayan Karamanoğulları, Osmanlı hükümdarı I. Murad'ı Balkanlarda

kazandığı başarıdan dolayı tebrik etmiş ve o'na, âdet olduğu üzere, değerli armağanlar göndermişti. Bu armağanlar arasında, dört çifti büyük, beş çifti de küçük ebatta halılar da mevcuttu. Kâl-i Karâmânî (Karaman halısı) şeklinde isimlendirilen bu halıların, Karaman'ın neresinde dokunduğu kesin bilinmemekle beraber,45 günümüzde Karaman ve çevresi Anadolu'nun halı depolarından birisi durumundadır.

XIV. yy.'ın başlarında Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra, Anadolu'da hâkimiyeti elinde bulunduran Beylikler ve bunların en önemlilerinden Osmanlı Beyliği, diğer kültür alanlarındaki gibi, halıcılıkta da Selçuklu geleneğini devam ettirmiştir. Kaynakların ifadesine göre, "XIII. yy.'ın ikinci yarısında, Orta Anadolu'nun batı ucunda yaşayarak, Söğüt ile Domaniç'te kışlak ve yaylak hayatı geçiren Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey'in oymağı da halı ve kilim dokuyordu. Osman Bey yayladan dönerken, Bilecik Tekfuruna armağan olarak peynir, halı, kilim ve kuzular gönderiyordu. Hattâ Osman Bey komşu Bizans tekfurlarının düğünlerine okunduğunda eyü halılar ve kilimler ve süriyle koyunlar getiriyordu. Maraş-Elbistan bölgesinde yaşayan ve sonra bugünkü Yozgat bölgesinde de yurt tutarak oranın Boz Ok adıyla anılmasında âmil olan Dulgadırlı Türkmenlerinin de halı dokuduklarını biliyoruz.46 Yine, Akkoyunlu hükümdar ve emirlerinin pek çok büyük-küçük halıya sahip bulunduklarını ve otağlarına, çadırlarına onları serdiklerini ve bu halıların ala renkte olduğunu gösterir.

Bütün bunlar da Akkoyunlu Türkmenlerinin, Batı ve Orta Anadolu'da yaşayan kardeşleri gibi, halı sanatını bildiklerini ifade eder.

1-N. Görgünay Kırzıoğlu, Altay'lardan Tuna Boyu'na Türk Dünyası'nda Ortak Motifler, Ankara, 1995, s. 39.

2-F. Sümer, “Anadolu’da Türk Halıcılığı’na Dair En Eski Tarihî Kayıtlar”, Türk Dünyası Araştırmaları, Türk Halıları Özel Sayısı, S. 32, Ekim 1984, s. 44.

3-Muhtemelen, keçe kastedilmektedir.

4-F. Sümer, Anadolu’da Türk Halıcılığı’na Dair En Eski Tarihî Kayıtlar, s. 44-45.

5-E. Esin, ”İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâm’a Giriş”, Türk Kültürü El Kitabı-II, C. I/b’den ayrı basım, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1978, s. 109; S. Tural, İlmek’e Yansıyan Şiir: Halı-kilim, Bilig Yayınları, Ahmet Yesvi Üniversitesi Yardım Vakfı Yayını, Ankara, 1999, s. 38; N. Gögünay Kırzıoğlu, Altay’lardan Tuna Boyu’na Türk Dünyası’nda Ortak Motifler, Ankara, 1995, s. 40.

6-E. Esin, “M. V-VII nci Asırlardan Târihî ve Arkeolojik Malzeme Işığında Tasbar Kağan’ın (M. 572-81) Kültür Çevresi”, Türk Kültürü Araştırmaları, Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu’nun Hatırasına Armağan, Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Yayını, Y. XXIII/1-2, Ankara 1985, s. 233, 236.

7-S. Tural, İlmek’e Yansıyan Şiir: Halı-Kilim, s. 38; N. Görgünay Kırzıoğlu, a.g.e., s. 40.

8-E. Esin, İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâm’a Giriş s. 109; S. Tural, a.g.e., s. 38; N. Görgünay Kırzıoğlu, a.g.e., s. 40.

9-F. Sümer, a.g.e., s. 45.

10-N. Gögünay Kırzıoğlu, a.g.e., s. 40.

11-A. V. Gabain, Das Leben im Uigurischen Konigrecih Von Qoco (850-1250), Wiesbaden, 1873, pp. 100-105 (N. Görgünay Kırzıoğlu, Altay’lardan Tuna Boyuna, s. 40-41’den naklen).

12-N. Görgünay Kırzıoğlu, a.g.e., s. 40.

13-Geniş bilgi için bkz. Kırzıoğlu M. Fahrettin, Dede-Korkut Oğuznâmeleri, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000; N. Görgünay Kırzıoğlu, a.g.e., s. 40-42.

14-Pazırık halısı konusunda bkz. T. T. Rice, Ancient Arts of Central Asia, London, 1965, pp. 11-53; E. D. Philips, The Royal Hordes, Nomad Peoples Of The Steppes, London 1965, pp. 78-89; M. P. Gryaznov, The Ancient Civilization Of Southern Siberia An Archaologial Adventure, Geneva, 1969, pp. 158; N. Diyarbekirli, Hun Sanatı, İstanbul, 1942, s. 132-154; N. Diyarbekirli, “İlk Türk Halısı”, I. Uluslararası Türk Folklor Semineri, 8-9 Ekim 1973, Ankara, 1974; N. Diyarbekirli, “Pazırık Halısı”, Türk Dünyası Araştırmaları, Türk Halıları Özel Sayısı, S. 32, Ekim 1984, s. 1-8; N. Diyarbekirli, “The Origin Of The Tradition Or Carpet Weaving Among Turkic Peoples And The Problem Or The Origin Of The Carpet Found in Pazırık in The Altai Region”, Türk Dünyası Araştırmaları, Türk Halıları Özel Sayısı, S. 32, Ekim 1984, s. 9-43; K. Jettmar, Art Of Steppes, The Eurasian Animal Style, London 1967, pp. 114-138; O. Aslanapa-Y. Durul, Selçuklu Halıları, Ak Yayınları, Türk Süsleme Sanatları Serisi: 2, İstanbul, 1973, s. 55; Ş. Yetkin, Türk Halı Sanatı, İkinci baskı, Ankara, 1991, s. 2; E. F. Tekçe, Pazırık, Altaylardan Bir Halının Öyküsü, Ankara, 1993.

15-O. Aslanapa-Y. Durul, Selçuklu Halıları, s. 55’ de, “M. Ö. III-II. yy. Ş. Yetkin, Türk Halı Sanatı, s. 7’ de “ M. Ö. 5-3. yy. a ” tarihlemektedir. Ş. Yetkin, a.g.e., s. 7’ de “halının 183 x 2 m. boyutunda” olduğunu yazmaktadır.

16-O. Aslanapa, “Türk Halı Sanatının Tarihi Gelişmesi”, Arış, Y. 1, S. 3, Aralık 1993, s. 18’de, “Türkoloğ Osman Nedim Tuna’nın kurgan’da bulunan koşum takımlarında ağaç üzerine Göktürkçe yazılmış yazılar okuduğunu” söylemektedir.

17-A. Stein, Ancient Khotan, Oxford, 1907, pp. 337; A. Stein, Ruins of Desert Cathay, London, 1912, pp. 380-381, 385, fig. 16.

18-F. Sarre-Th. Falkenberg, “Ein Frühes Knüpfteppichfragment Aus Chinesisch Turkestan”, Berliner Museen, XLII, 1921, pp. 110 vd.

19-O. Aslanapa, “Türk Halı Sanatı’nın Tarihi Gelişimi”, Arış, Y. 1, S. 3, Aralık 1997, s. 18.

20-O. Aslanapa-Y. Durul, a.g.e., s. 57.

21-O. Aslanapa-Y. Durul, a.g.e., s. 57.

22-O. Aslanapa, Türk Halı Sanatı’nın Tarihi Gelişimi, s. 20.

23-O. Aslanapa, a.g.e., s. 20.

24-F. Sümer, Anadolu’da Türk Halıcılığı’na Dair En Eski Tarihi Kayıtlar, s. 46.

25-F. Sümer, a.g.e., s. 47.

26-O. Aslanapa-Y. Durul, a.g.e., s. 58.

27-İbn Batuta (Çev. İsmet Parmaksızolğlu), İbn Batuta Seyahatnâmesi’nden Seçmeler, İstanbul, 1971, s. 23; F. Sümer, a.g.e., s 47-48.

-Yeni bulunan Selçuklu dönemi hayvan figürlü halıları için bkz. O. Aslanapa, “Türk Halı Sanatında Yeni Keşifler”, Arış, Y. 1, S. 2, Ağustos 1997, s. 10-17; O. Aslanapa, “Türk Halı Sanatı’nın Tarihi Gelişimi”, Arış, Y. 1, S. 3, Aralık 1997, s. 18-25.

28-N. Gürsü, Türk Dokumacılık Sanatı, Çağlar Boyu Desenler, Redhouse Yayınevi, 1988, s. 29-30.

29-F. R. Martin, A History Of Oriental Carpets Before 1800, Vienna 1908 (O. Aslanapa, Halının Bin Yılı, İst. 1987, s. 13’den naklen).

30-O. Aslanapa-Y. Durul, a.g.e., s. 58; O. Aslanapa, Türk Halı Sanatı’nın Bin Yılı, İst. 1987, s. 13-36; Ş. Yetkin, Türk Halı Sanatı, Ankara, 1991, s. 7.

31-R. M. Riefsthl, “Primitive Rugs of The Konya Type in The Mosque of Beyshehir”, The Art Bulletin, XIII, 1931, pp. 176 vd.

32-O. Aslanapa, “Türk Halı Sanatında Yeni Gelişmeler”, Sanatsal Mozik, Y. 2, S. 19, Mart 1997, s. 54-57; O. Aslanapa, Türk Halı Sanatında Yeni Keşifler, s. 10-17; O. Aslanapa, Türk Halı Sanatı’nın Tarihi Gelişimi, s. 18-25.

33-Halılar hakkında geniş bilgi için bkz. O. Aslanapa-Y. Durul, a.g.e., s. 35-40.

34-Michael Franses, “The Historical Carpets From Anatolia”, Orient Stars, London, 1993, s. 263-269 (O. Aslanapa’Türk Halı Sanatında Yeni Keşifler, s. 14’den naklen).

35-Bu halılar hakkında geniş bilgi için bkz. O. Aslanapa, Türk Halı Sanatında Yeni Keşifler, s. 10-17; O. Aslanapa, Türk Halı Sanatı’nın Tarihi Gelişimi, s. 18-25; O. Aslanapa, Türk Halı Sanatında Yeni Gelişmeler, s. 54-57.

36-O. Aslanapa-Y. Durul, a.g.e., s. 57; Ş. Yetkin, Türk Halı Sanatı, s. 7-18; G. Öney, Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları, Ank. 1992, s. 155-163.

37-O. Aslanapa-Y. Durul, a.g.e., s. 58; Ş. Yetkin, Türk Halı Sanatı, s. 7; O. Aslanapa, Türk Halı Sanatı’nın Tarihi Gelişimi, s. 20-21.

38-O. Aslanapa, a.g.e., s. 21.

39-İbn Batuta (Çev. İsmet Parmaksızolğlu), İbn Batuta Seyahatnâmesi’nden Seçmeler, İstanbul, 1971, s. 23; F. Sümer, a.g.e., s 47-48.

40-O. Aslanapa, Türk Halı Sanatında Yeni Keşifler, s. 16.

41-Beylikler devri halıları hakkında geniş bilgi için bkz. O. Aslanapa, “Ein Anatolischer Tierteppich Von Ende Des 15 Jahrhunderts”, Beıträge Zur Kunstgeschıchte Asıens, In Memoriam Ernest Diez, İ. Ü. Edebiyat

Fakültesi, Sanat Tarihi Enstitüsü No: 1, İstanbul, 1963, s. 173-181; K. Erdmann (çev. H. Taner), Der Türkische Teppıche Des 15. Jahrhunderts (15. Asır Türk Halısı), İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul (tarihsiz); G. Öney, "Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Türk Halı Sanatı-II", Bilim Birlik Başarı, s. 41, Y. 10 (yer ve tarihsiz), s. 4-7.

42-Geniş bigi için bkz. O. Aslanapa, Türk Halı Sanatı'nın Bin Yılı, s. 40.

43-Bu konuda geniş bilgi ve fotoğraf için bkz. O. Aslanapa-Y. Durul, a.g.e., s. 49-51.

44-Y. Petsopoulos, Les Kilims, Tapis Tissés et Brodés du Moyen-Orient, Freiburg, 1979; B. Frauenknecht, Frühe Turkısche Tapıssenen Early Turkısh Tapestnes, Nümberg, 1984.

45-F. Sümer, Anadolu'da Türk Halıcılığı'na Dair En Eski Tarihi Kayıtlar, s. 49-50.

46-F. Sümer, a.g.e, s. 49.

Anadolu Selçuklu Cild Sanatı / Yrd. Doç. Dr. Ahmet Saim Arıtan [s.933-943]

Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi / Türkiye

Hilt, deri ve kap mânâsına gelen Arapça bir kelime olup, bir mecmua veya bir kitabın yapraklarını dağılmaktan korumak ve birarada toplu olarak bulundurmak için, ince tahtadan, deriden veya üzerine deri, kağıt, bez gibi şeyler kaplı, mukavvâdan yapılan kaplara denir.1

İlk cilt kapakları ahşaptandır. Daha sonra, parşömenin kullanılması ve kağıdın icâdıyla daha muntazam kaplar vücuda getirilmiştir.2 Çinlilerin icât ettiği kağıdın sırrını, 600 yıl sonra onlardan Türkler öğrenmişler, bu sırrı 400 sene kadar saklamışlar, onun ticaretini yapmışlar, bunun sayesinde de bu bölgede ciltçilik bir sanat halini almıştır. Türkler bu bölgede cilt yapmayı Çinlilerden önce başarmışlardır.3 Çin'de ciltçiliğin gelişmesi, Uygurlu sanatkârların Çin illerine göçüp yerleşmeleriyle başlamıştır.4

Bugünkü mânâda deriyle kaplı bir kitap cildini ilk defa Uygurlular yapmıştır. Her ne kadar, yerli ve yabancı kaynakların hemen hepsi, deriden yapılmış ilk ciltlerin, Mısır'daki Kıptîlere ve VIII-IX. yüzyıllara ait olduğunu söylerse de, bir Uygur şehri olan Karahoço'da bulunan 2 yazma, bu görüşün sanki aksinin ispatıdır,5 A Von le Coq tarafından ortaya çıkarılan bu ciltler, minyatür ve tezhiplerle bezenmiş yazma eserleri örtmekte olup, üzerlerindeki tezyînat geometrik'tir. Ciltler, deriden kalıp, usulünde hazırlanıp, yer yer bıçakla oyulmuş, altına yaldızlı deri yapıştırılmıştır.6 Daha sonraki bir örnek de, gene Karahoço'da P.K. Koslov tarafından bulunmuştur S.F. Oldenburg, bu araştırmanın tahlilini yaparak, bu kitap kapağının XIII. yüzyıla ait olduğunu belirtmiştir.7

Orta Asya’da Hunlardan beri süzülüp gelen ve Uygurlularda toplanan birçok tezyînî unsurun Karahanlılar ve Gaznelilerden Büyük Selçuklulara, Atabeylere, sonra Anadolu’da kurulan Türk devletlerine kadar uzanıp devam ettiği, Anadolu’da Selçuklu taş işlemeciliğinin incelenmesi ile açıkça görülebilir. Bu motifler, Anadolu Beylikleri ve Osmanlılarda devam ederek, Orta Asya’ya kadar kurulmuş bütün Türk Devletlerini, bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlamaktadır.8

Koslov tarafından bulunan bu üçüncü örnek üzerindeki motifler, Selçuklu ciltleri ile büyük benzerlik göstermektedir.

IX. yüzyılda Halîfe Mu’tasım Billâh’ın (833-842) teşvik ve himayesinde Sâmarrâ’ya yerleştirilen Uygur Türkleri, burada yaptıkları ciltlerle bu sanatı geliştirdiler. Bu sanat, bunlar vasıtasıyla da İslâm dünyasına yayılmış oldu. Tabiatıyla Irak ve Horasan bölgesi de ilk gelişme merkezleri olmuştur.

İslâm cildinin bilinen ilk örnekleri, gene bir Türk devleti olan Tolunoğulları (868-905) zamanına aittir. İslâm cildindeki bu gelişme, XII. yüzyıla kadar, Fâtımîler, Gazneliler, Büyük Selçuklularla devam etmiştir.9 XI. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu’ya hâkim olan Selçuklular, burada XII ve XIII. asırlarda çok güzel ciltler meydana getirdiler.

Selçuklu cildi, Türk-İslâm cilt sanatı içerisinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü Selçuklu Cildi; Orta Asya Türk cilt sanatı birikimini Anadolu’ya taşımış, onu burada geliştirip güzelleştirmiştir. Anadolu Selçuklu cilt üslûbu, XIII. yüzyılın III. çeyreğinden itibaren Memlûkler, XIV. yüzyıldan itibaren de, İlhanlılar ve Karamanoğulları başta olmak üzere, Anadolu Beylikleri ciltlerinde devam etmiştir. Bu cilt üslûbu, aynı zamanda Osmanlı Cilt Sanatı’na geçişi sağlamıştır. XV. yüzyılda Memlûklu cildi ile Osmanlı cildi arasında büyük paralellik tespit edilir. Bu asırda Timurlular, Akkoyunlular, Karakoyunlular zamanında da güzel cilt kapakları

yapılmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren klasik Osmanlı Cilt Sanatı, Türk ve İslâm Cildi'nin en büyük temsilcisi olarak, XX. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Cildin kısa bir tarihini verdikten sonra, esas konumuz olan "Anadolu Selçuklu ve Bu üslûbu Taşıyan Ciltler "e geçerken, rahmetli Ord. Prof. Dr. A. Süheyl Ünver'in, konumuzu çok yakından ilgilendiren önemli bir tespitini nakletmek istiyorum: " Avrupa ve Amerika müzelerinde çok mühim eserler görülmektedir. Teşhirde bunlara konan etiketlerde " Selçuk " ismine rastlanmaz. Hattâ " Anadolu " ismi de geçmez. İran, Mezopotamya ve Rakka diye uydurma yerler işaretlidir. Elbette bir gün akl-ı selîm bunların menşe'lerini bulup çıkaracaktır. (Selçuklu kitaplarındaki tezyînat konusu da böyledir. Bilhassa) Kur'ân-ı Kerîmlerin fihristlerini yapanlar, Selçuklu tezyînatı hakkında en ufak bir fikirleri olmadığından ve sorup öğrenmekten de kendilerini vâreste saydıklarından, fişlerine (kataloglarına) bakarak bunları bulmak kâbil değildir. Çoğu Arap ve İran diye kayıtlıdır. Biz, bulabildiklerimizi de birer birer bakarak tespit edebildik. Eğer topladıklarım, göremediklerimi teşhise medâr olursa, kendimi bahtiyar sayarım.10

Bizim şimdiye kadar Anadolu Selçuklu cildi üzerinde yapmakta olduğumuz araştırmalarda da, bu gerçekler, bütün açıklığı ile aynen karşımıza çıkmaktadır.

XI. yüzyılın II. yarısından itibâren Anadolu'ya yerleşip, bilhassa XIII. yüzyılda, mi'mârî ve el sanatlarında çok güzel eserler bırakan Selçuklular, aynı faaliyeti cilt sahasında da göstermişlerdir. Şimdiye kadar, Dünya literatüründe Selçuklu Cildi hiç yer almamıştır. Kendi araştırmacılarımız da, bu konu üzerinde çok az durmuşlardır. İslâm Cilt Sanatı üzerinde araştırma yapan sanat tarihçilerinin düştükleri en önemli hatâ; İslâm cildi deyince, " Kökü Orta Asya'ya dayanan Türk Kültür ve Sanatı'nın izlerini taşımayan

bir örneğe rastlamanın pek mümkün olmadığı “ gerçeğine rağmen, “ XV. yüzyılın ortalarına kadar hâlâ Türk Cildi’nin bulunmadığı “ şeklindeki bir kanaat taşımaları ve bu kanaatle de, Gazneli, B. Selçuklu ve Timurlu Ciltleri’ne İran; Suriye, Mısır ve Irak Türk Ciltlerine Arap veya Memlûk cildi deyip, Anadolu Selçuklu Cildi’nden hiç bahsetmemeleridir. Bu fikrin temsilcileri olarak, başta Armenag Sakisian olmak üzere; M. Ağaoğlu, A. Grohman, Friedrich Sarre, E. Gratzl, M.S. Dimand, A.U. Pope, David James, Martin Lings, Yasin Hamit Safadi, Duncan Haldan’ı sayabiliriz. Kanaatimizce bu düşünce, araştırma noksanlığı ve fikr-i sâbit’in sonucunda doğmuştur.11

Şimdiye kadar, Konya Mevlânâ Müzesi, Koyunoğlu Müzesi ve Yusufağa Kütüphaneleri ile Bursa YEBEK, Kayseri Râşid Efendi, Amasya İl Halk ve Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanaleri, İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi ve Süleymaniye Kütüphanelerindeki yazma eserler üzerindeki, Anadolu Selçuklu ve bu üslûbu taşıyan ciltlerde yaptığım araştırmaların neticesinde Anadolu Selçuklularına ait tespit edebildiğim en erken cilt örneği 1154 tarihli, “ Kitâb’ül-Ğarîbeyn fi’l-Kur’ân ve’l Hadîs “ isimli eserin kapağıdır. Bundan başka 1166, 1182, 1196 ve 1203 tarihini taşıyan ciltler de tespit edilmiştir.

Anadolu Selçuklu Ciltleri’nde, Uygur, B. Selçuklu ve Gazneli Sanatı’nın akisleri hemen göze çarpar. Ayrıca, Selçuklu ve Selçuklu üslûbunu taşıyan ciltler incelendiğinde, dönemindeki ahşap, çini, taş, mezartaşı, maden ve minyatür sanatlarındaki motiflerle büyük bir paralellik arz ettiği görülür.

Bir Anadolu Selçuklu cilt kapağında, gerek kendinden önceki ve sonraki Türk Ciltleri, gerekse diğer İslâm ciltleri ile, bölümleri itibarıyla bir

farklılık görülmez. Fark, bir cildin iskeletinde değil, bunların uygulanması ve tezyînatındaki anlayıştan doğmaktadır.

Selçuklu Cildinin Bölümleri

Her Ciltte olduğu gibi, Anadolu Selçuklu Cildi de, ön ve arka kapaklar, mikleb, sırt, sertâb ve iç kapaklar’dan müteşekkildir. Bütün bunlar, burada şu şekilde uygulanmıştır:

a) Kapaklar: Ön ve arka kapağa bazı sanat tarihçilerimiz “ üst “ ve “ alt “ kapak ta demektedirler. Bir cildin en önemli bölümü olan kapaklardaki şemseler, Anadolu Selçuklu ciltlerinde aynı karakterde yapılmışlardır. Meselâ, ön kapak geometrik zeminli iken, arka kapak yuvarlak şemseli; ön kapak rûmî zeminli iken arka kapak yuvarlak şemseli; ön kapak geometrik zeminli iken arka kapak nebâtî ve ovalimsi olarak yapılırken, yuvarlak şemseler içinde ön ve arka kapak farklı tezyînatlı; ön kapak yuvarlak arka kapak ovalimsi şemseli, ön kapak dilimli yuvarlak arka kapak 8 kollu yıldızlı şemseli ciltler vardır. Bunun yanında, her iki kapağı aynı karakterde olan ciltler de yapılmıştır.

b) Mikleb (Miklâb): Ciltteki görevi, kitabın yapraklarını korumak olan mikleb, çok defa ait olduğu kapakların zencirek, köşebent ve şemsesi tarzında yapılmıştır. Bunun yanında, kapaklarla farklı miklebler de görülmektedir. Bu daha yaygın bir tatbîkattır. Miklebde, kapak şemselerine benzer şemsenin dışında en çok kullanılan tarz, hilâlli ve Mühr-i Süleymanlı’dır. Ayrıca, zemini tamamen örgü ve geçmelerle doldurulmuş mikleblere de rastlanmaktadır. Bazı ciltlerde mikleb ve sertâb görülmemektedir. 23 adet mikleb tipi tespit edilmiştir: Hilalli, kuşaklı, tamamen örgülü zemin, kademeli örgülü, rûmîli, 6 dilimli yuvarlak içinde Mühr-i Süleymanlı, yuvarlak içinde Mühr-i Süleymanlı, beyzî, 6-8-12 dilimli yuvarlak, 6-8-12 açık-kapalı kollu yıldızlı, yuvarlak içinde yıldızlı, armûdî, 6 kollu yıldız ve 6 dilimli yuvarlak içiçe, 4 tepeliğin yanyana

gelmesi ile, 2 yarım dairenin karşılıklı içiçe geçmesi ile, tamamen nebâtî, baklava dilimi içi çiçeğe benzer, çok dilimli yuvarlaktan ovale geçişli, 4 kollu ucu salbekli, yuvarlak ucu oval, dilimli oval, düz oval, örgülü,

c) Sırt: Sırt, Selçuklu ve diğer Türk ciltlerinde daima düz ve yumuşaktır. Batı ciltlerinde olduğu gibi, bombeli (kamburalı) cilte rastlanmaz.

d) Sertâb: Mikleble arka kapak arasında bulunan ve gene kitabın önünü muhafaza için yapılan sertâb'ta ilk dönemlerde tezyînât pek yoktur veya çok sâde olarak yapılmıştır. Daha sonra daha müzeyyen sertâblar yapıldığı gibi sâde olarak da bırakılmıştır. Yazılı sertablar da nâdiren görülürler.

e) İç Kapaklar: Cilt kapaklarının içleri, Anadolu Selçuklu Ciltleri'nde kendine has bir özellik taşır. Bu, derinin, ısıtılmış kalıpla ve kabartma desenlerle " soğuk tarz " da süslenmesidir. İç kapaklarda, ağırlığı rûmî olmak üzere, nebâtî ve hendesîsî ile, apayrı bir tezyînât zenginliğiyle karşılaşmaktayız. Çok az sayıdaki kapak içleri de düz deri ile kaplanmıştır.

f) Şirâze: Kitabın yapraklarını muntazam bir surette tutan bağ ve örgü'dür. Kitabın forma halindeki sayfaları birbiri yanına dikilir. Bunların uçlarında kalan ve kanat denen ipler de kitabın cilde bağlanmasırı sağlar.12

Bir Kapağın Bölümleri

Bir kitaptaki bölümler ve bunun Anadolu Selçuklu Ciltlerindeki uygulanışı ise şöyledir:

a) Zencirek, bordür, cetvel: Kapağı en dışta ve dört taraftan çevirir. Daha çok 4-5 mm. genişlikteki zencirek kullanılır. Daha geniş olan bordür de yapılmıştır. Bazen içiçe 4-5 sıra zencirek-bordür görülmektedir. Bu zenciereklerin araları, ince-kalın cetvellerle ayrılmaktadır. Şimdiye kadar 27 zencirek tipi tespit etmiş bulunmaktayız: Ters ve düz Post-Sâmarrâlı, sırt-sırta iki sıra post-sâmarrâ; aralarındaki boşluklar 4 kollu çiçek ile doldurulmuş, 3 dilimli (Çift Rûmîli) post-sâmarrâlı, 3 dilimli ter ve düz post-sâmarrâlı, post-sâmarrâlar arasında tepelikli motifli, bunun varyantı,

iki hilalin içiçe geçmesi ile, post-sâmarrâ ucunda stilize kuş motifli, içi tepelikli, dilimli kartuşlu motifin yanyana sıralanması ile, bunun dik karakterlisi, ters ve düz tepeliklerin yanyana gelmesi ile (Dendanlı), ince ve geniş sarmalı, 2 şeritli zencirek, 2-3 iplik örgülü, muhtelif geometrik geçmeli, kare karakterliden müteşekkil, kartuşlar içinde, tek ve çift sıralı 4 kollu yıldız, bunun daha dekoratifi, çok geniş örgülü, örgüler ve tokalarla geniş bordür, Hatlı, daire formu üzerinde rûmîler, 8 kollu dışbükey yıldızların yanyana gelmesi ile, 4 kollu yıldız ortasında baklava dilimli merkezde noktalı, düz cetveller şeklinde,

b) Köşebend: Köşelerde ve zencireklere bitişik olarak yer alır. Köşe çiçeği, köşe bağı gibi mânâlara gelen köşebende, kenar şemsesi de denilmektedir. Köşebendler, bazen 1-2 sıra düz cetvel şeklinde olursa da genellikle tezyînî özellikler taşırlar. Bazı ciltlerde köşebend yoktur. Tam zeminli geometrik ve rûmîli kapaklarda ise, tabii olarak köşebend bulunmaz. Tespit edilebilen köşebend tipi 19 adettir: Köşebentsiz, düz cetvelli, köşebent yerine balık pulu, çintemânî vs. noktalı, 3-4-5-7-9 kademeli örgülü, çeyrek daire içinde münhanili, oklu, zencirekle birleşen köşeli, 2 dilimli, ucu armûdî ve tepelikli, bunun varyantı, düz cetvel içinde 3 kare noktalı, düz cetvel içinde fırfırlı, 3 dilimli cetvel içinde armûdî, ortası düğümlü çift cetvelli çeyrek daire, düz cetvel içinde mühürlü imzâlı, klâsiğe yakın, ortada iç bükey yarım daire, üstünde 2 kademeli örgülü, çeyrek daire içinde muhtelif dolgu, geometrik zeminli.

c) Şemse: Anadolu Selçuklu cilt kapaklarının en mühim tezyînî unsuru “ şemse ” lerdir. Şemse, her ne kadar “ güneş gibi ” mânâsına gelmesi itibariyle yuvarlak olarak düşünülebilirse de, kapakta genellikle ortada bulunan ve tezyînâta hâkim olan unsurdur. Şemse, bazen de kapak zeminini tamamen örter. Yuvarlak şemsenin dışında, oval, yıldızlı, altıgen, sekizgen v.s. gibi şemseye de rastlanmaktadır. Şemselerin 26 tipini bilmekteyiz: Düz

yuvarlak, 4 dilimli yuvarlak, 6 dilimli yuvarlak, 8 dilimli yuvarlak, 10 dilimli yuvarlak, 12 veya daha çok dilimli yuvarlak, düz yuvarlak içi Mühr-i Süleyman'lı, dilimli yuvarlak içi Mühr-i Süleyman'lı, Mühr-i Süleyman'lı, yuvarlak içi 5 kollu yıldızlı, yuvarlak içi 6 açık-kapalı kollu yıldızlı, yuvarlak içi 10 kollu yıldızlı, yuvarlak içi 12 kollu yıldızlı, 6 kapalı kollu yıldızlı, 8 kollu yıldızlı, merkezi 8 kollu yıldızlı tek ve çok merkezli geometrik zeminli, merkezi 10 kollu yıldızlı tek ve çok merkezli geometrik zeminli, merkezi 12 kollu yıldızlı tek ve çok merkezli geometrik zeminli, rûmî zeminli, yuvarlaktan ovale geçişe hazırlıklı, düz oval, dilimli oval, klâsiğe yakın oval, zincîr-i saâdet, sekizgen, dikdörtgen.

d) Salbek: Şemselerin alt ve üstlerine eklenen tezyînî bir unsurdur. Şemseye bitişik olarak yapıldığı gibi, ayrı olarak da yapılmıştır. Salbek, daha çok Anadolu Selçukluları'nın son dönemlerinde ve Beylikler ile erken Osmanlı Dönemi'nde, yuvarlaktan oval şemseye geçişte kullanılmıştır. Ama, daha erken dönemlerde istisnâlarına da rastlanmaktadır.

e) Dudak: Kapak ile sertâb, sertâb ile miklebi birbirine bağlayan, mukavvâsız deriye dudak denilir. Bunun genişliği 5-10 mm. kadardır.

Ciltlerin Tezyînâtı

Anadolu Selçuklu Ciltlerinde, Türk Sanatı'nın bütün şubelerinde kullanılan motiflerin hemen hepsi aynen görülmektedir. Önemli olan bir husus da, bu motiflerin, Selçuklu ve Selçuklu üslûbunu taşıyan ciltlerin yapıldığı XII. asırdan, XV. yüzyılın II. yarısı başlarına kadar, farklı oranlarda da olsa daima görülmesidir.

Ciltlerde kullanılan tezyînâtı, Hendesî (geometrik), Rûmî, Nebâtî (hatâî,bitkisel) Hattî (yazılı), Geçme ve grift örgüler, Muhtelif ara dolgusu gibi kısımlara ayırabiliyoruz.

1. Hendesî Tezyînât

Türk ve Anadolu Selçuklu Tezyînâtı’nın en çok kullanılanı olan ve batılı sanat tarihçilerince yanlışlıkla “ Arabesk ” adı verilen, Türk sanat tarihçilerince de bu şekilde kullanılan hendesî (geometrik) tezyînâtın menşeinin Orta Asya Türk Sanatı’na dayandığını bilmekteyiz.13

Anadolu Selçuklu ciltlerinde hendesî tezyînât;

a- Zemini tamamen kaplayan yıldız ağları şeklinde

b- Ciltlerin muhtelif yerlerinde mevzii olarak kullanılmıştır.

a- Zemini Tamamen Kaplayan Hendesî Tezyînât

Bu süsleme tarzında; bir yıldızın ve onun uzantısının bütün kapağı doldurduğu görülür. Daha çok dış kapaklarda, nâdiren iç kapaklarda uygulanmıştır. Zemini tamamen örten tezyînâtın; 1- Tek merkezli 6-8 kollu yıldızlı, 2- Çok merkezli 8 kollu yıldızlı, 3- Tek merkezli 10 kollu yıldızlı, 4- Çok merkezli 10 kollu yıldızlı, 5- Tek merkezli 12 kollu yıldızlı, 6- Çok merkezli 12 kollu yıldızlı çeşitleri görülmektedir.

b- Ciltlerin Muhtelif Yerlerinde Mevzîî Olarak Kullanılan Hendesî Tezyînât

Bu şekildeki uygulamada, hendesî tezyînât; şemse, mikleb, sertâb vs. gibi yerlerde mevzii olarak görülürler. Bu süsleme tarzının da; 1- Yuvarlak, 2- 5 kollu yıldızlı, 3- 6 kapalı kollu yıldızlı, 4- 6 kollu yıldızlı (Mühr-i Süleyeman’lı), 5- 8 kollu yıldızlı, 6- 10 kollu yıldızlı, 7- 12 kollu yıldızlı, 8- Oval, 9- Sekizgen, 10- Dikdörtgen, 11- balpeteği gibi altıgen şeklinde uygulamalar mevcuttur.

Başlangıcı ve sonu belli olmayan, son derece karışık gibi görünen ama, tam bir düzen ve âhengi gösteren bu yıldız sistemleri, herşeyin üstünde olan ilâhî irâde’nin, Allah’ın sonsuzluğunun bir ifadesidir.14 Hendesî tezyînâtlı örneklerin en eskileri 1154-1182-1196-1199 yıllarına ait olup, en yenileri ise, XV. yüzyılın II. yarısına kadar uzanmaktadır.

2. Rûmî Tezyînât

Rûmî tezyînât, başlangıcından günümüze kadar taş, çini, ahşap, kumaş ve kitap sanatları gibi bütün süsleme dallarının vazgeçilmez bir parçası olmuş, özellikle de Anadolu Selçukluları tarafından geliştirilerek, bu dönemden itibaren kullanılmaları nedeniyle de “ Anadolulu ” demek olan “ Rûmî ” adını almıştır. Bu motif, aynı maksatla “ Selçûkî ” adı da verilmiştir.

Kaynağını Orta Asya Türk sanatındaki hayvan figürlerinden alan rûmî, Türklerin İslâmiyet’i kabulünden sonra son derece stilize edilerek hayvânî yapılarından tamamen sıyrılmış, mücerred birer motif haline gelmiştir.15

Anadolu Selçuklu Ciltlerinin Tezyînâtında rûmîlerin kullanılışları aşağıdaki şekildedir:

a- Zemini Tamamen Kaplayan Rûmîler

1) Dış Kapaklarda: Burada, dış kapaklar tamamen, iri ve daha çok müsennâ rûmîler ile kaplanmıştır. Bu rûmîler, zencirekten sonra şemse yerine kâim olmaktadır. Bu şekildeki örnekler elimizde çok bulunmamaktadır.

2) Kapak İçlerinde: Rûmî, Anadolu Selçuklu ciltlerinde daha çok müsennâ rûmîler ile kaplanmıştır. Bu kullanılış, Türk sanatkârının muhayyilesi ve yaratıcılığının sonsuzluğunun tam bir ifadesi olarak, son derece zengin ve değişik formlarda olmuştur. Ayrıca, rûmîler bazen son derece iri formlu, bazan onun tam aksine minik denecek kadar küçük formda karşımıza çıkarlar.

Gene, rûmîler kıvrımdal ve yuvarlak formlar (hatlar) üzerinde uygulandığı gibi, merkezdeki 4 kollu müsennâ ve devamı olarak da uygulanmıştır.

3) Mikleblerde: Mikleb zeminini tamamen kaplayan rûmîler, bazen rûmî zeminli dış kapaklarda birlikte çok defa da, dış kapakların rûmî, hendesî vs. olmasına bağlı olmadan müstakil olarak kullanılmıştır.

b- Ciltlerin Muhtelif Yerlerinde Mevzîî Olarak Kullanılan Rûmîler:

Bu şekildeki uygulamada, form ve karakter itibariyle bir benzerlik görülürse de, bulunduğu yerlerde bazan birinci, bazan ikinci ve daha sonra derecedeki önemi hâizdir. Böyle uygulanan rûmîleri: 1- Zencireklerde çok küçük formlarda, 2- Şemse merkezinde, 3- 4 kollu yıldız etrafında teşekkül eden 8 kollu yıldızmar içinde, 4- Kapak içlerinde 8 kollu dış bükey yıldız etrafında, 5- Baklava dilimleri arasında ve armûdîler içinde, 6- İçi tepelikli dilimli kartuşlar içinde, 7- Çarpık 4 kollu yıldızlar ve etrafındaki dikdörtgenler içinde, 8- Yuvarlaklar ve aralarında teşekkül eden muhtelif şekiller üzerinde görmekteyiz. Tabiî olarak, bu şekildeki tatbikatta rûmîler; hendesî ve nebâtî desenler arasında kullanılmıştır.

Anadolu Selçuklu Ciltlerinde kullanılan rûmî tezyînâtın en erken tarihlilerini 1196-1207-1223 olarak tespit etmiş bulunuyoruz. Tarihlendirmede; hendesî tezyînâttaki seyir burada da devam etmekte XII. yüzyılın son yıllarında başlayan tatbîkât, Selçuklu üslûbu içerisinde XV. yüzyıl II.yarısına kadar görülebilmektedir.

3. Nebâtî (Bitkisel) Tezyînât

Anadolu Selçuklu ciltlerinde, hendesî ve rûmî tezyînâta göre daha az kullanılan nebâtî tezyînâta hatâî de denilmektedir. Orta Asya'dan gelen ve Çin sanatının etkisi altında (hıtay) geliştiği için Hatâî adını alan bu süsleme tarzı genellikle çiçek ve goncaları ele alır. Hatâîlerin en erken örnekleri Uygurlularca VIII ve IX. yüzyıllarda yapılmıştır.

Çoğu kez asılları belli olmayacak, derecede stilize edilerek, süsleme alanlarının hepsinde kullanılan hatâî motifi, Anadolu Selçuklularında oldukça sade bir tarzda kullanılmıştır.16

Nebâtî tezyînât, ciltlerde daha çok kapak içlerinde kullanılmış olup şemse ve miklebte de görülmektedir.

Hatâîlerin Anadolu Selçuklu ciltlerinde uygulandığı ve tespit edebildiğimiz en eski örnek rûmî ile birlikte kullanılmıştır ve 1296 tarihini

taşıyan bir eserin mıklebinde görülmektedir.

Ciltlerdeki nebâtî tezyînâta, Selçuklulardan sonra başta Karamanoğulları olmak üzere diğer Beyliklerde de rastlamaktayız.

4. Hattî (Yazılı) Tezyînât

İslâmiyet'i kabûllerinden sonra 1000 yıllık müddet içerisinde İslâm sanatının en büyük temsilcisi olan Türkler, Kur'ân yazısı olan Arap harflerini de tabiatıyla kullanmışlar, bunları çini, ahşap, maden, taş vs. eserlerde olduğu gibi, Anadolu Selçuklu devri cilt sanatında da dekoratif bir unsur olarak görmüşlerdir.

Hattî tezyînât, Anadolu Selçuklu cilt kapaklarında şöyle uygulanmıştır:

a-Kullanılış Yerine Göre: 1- Şemse içi ve dışında, 2- Bordür (zencirek) lerde, 3- Köşebentlerde, 4- Sertâb'ta, 5- Kapak içlerinde kullanılırken,

b-Kullanılış Şekline Göre de 1- İmzâ Şeklinde: 1a-Minik yuvarlaklar içinde, 1b- İri yuvarlaklar içinde, 1c-Diğer geometrik şekillerde kullanılmış, ayrıca 2- Düz şekilde ve 3- Aynı yazının tekrarı şeklinde uygulanmıştır.

5. Geçme ve Girift Örgülü Tezyînât

Diğer Türk sanatlarına nisbetle; Anadolu Selçuklu ciltlerinde çok görülen bir tezyînât çeşidi de girift örgü ve geçmelerdir.

Birbirine benzerlikleri ve aynı maksatla kullanılışları sebebiyle bu iki mefhum birbirine çok benzer gibiyse de, biz burada " geçme " yi cilt kapaklarında ana tezyînâtın içi veya aralarını dolduran, çok defa dolgu elemanı olarak kullanılan bir dolgu tezyînâtı, " örgü " yü ise ona nispetle daha ölçülü, kâideli olan bir tezyini unsur olarak kabul etmekteyiz. Bunların şu anda tipolojisi yapılamamıştır:

a) Geçmeleri Kullanılış Şekline Göre: 1- Şemse zemininde, 2- Şemse dışında bütün zeminde, 3- Bordür ve zencirekte, 4- Mikleb'de kullanılırken, Yapılış Tekniğine göre de; 1- Kendisiyle (sade olarak), 2- Zemin veya ana tezyînâtın ortasındaki (kare, yuvarlak, üçgen) gibi merkezlerin etrafında

uygulanmıştır. Geçmelerin; Yatay, dik ve çapraz birbirini kesen şekillerden müteşekkil, sarmalı, 3 iplik, 2 iplik, 4 kollu yıldızın varyantları gibi tiplerini görmekteyiz.

b) Örgüleri Kullanılış Yerlerine Göre: 1- Köşebentlerde, 2- Zencirek ortalarında, 3- Şemse içlerinde, 4- Geometrik yıldızlar arasında görürken, Yapılış Tekniğine göre ise: 1- Tek Çizgili, 2- Çift hatlı, 3- Çift hatlı içleri taramalı olarak görebilmekteyiz. Örgülerin de: 2 sıralı, 3 sıralı, 4 sıralı, 5 sıralı, müstakil motif şeklinde tipleri bulunmaktadır.

6. Muhtelif Tezyînât

Ciltte, gerek diğer Türk, gerekse Anadolu Selçuklu sanatında ki motif zenginliği, yukarıda saydıklarımızla bitmemekte, bir grup teşkil etmemekle birlikte, Anadolu Selçuklu tezyînâtının bir çeşnisi olan birçok motif ve tezyînî unsur daha bulunmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

a- Noktalamalar: Noktalı, noktalamalı tezyînât, Türk sanatı içinde, motiflerin aralarında kalan boş zeminlerin doldurulmasında önemli bir yer tutar. Bu tezyînât, ahşap sanatında çok görülmekle birlikte Anadolu Selçuklu ciltlerinde de sık sık uygulanmıştır.

Noktalamalı tezyînât, altın kakmalı ve sade (soğuk) olarak kullanıldığı gibi, tek ve çift sıralı noktalı şekillerde de kullanılmıştır.

b- Post-Sâmarrâlı Tezyînât: Bilhassa Anadolu Selçuklu ciltlerinin zencireklerinde sıkça kullanılan Sâmarrâ tezyînâtının birçok çeşidi görülmektedir: 1- Ters Düz Post-Sâmarrâlı, 2- Sırt sırta 2 sıra Post-Sâmarrâ'lı, 3- Aralarında tepeliklerin bulunduğu, 4- 3 dilimli ters-düz Sâmarrâ'lı.

c- Balık Pulu: 1- Tek tahrirli, 2- Çift tahrirli, 3- İçi noktalı.

d- Gamalı Haç: e- Rüzgâr Gülü (Çark-ı Felek), f- Zencîr-i Saâdet, g- Saâdet Sembolü, h- Hilâl, ı- Muhtelif dilimli gülçe, j- Zig-zaglı ve baklava dilimli, k- Fırfır, l- Tam daire ve çeyrek güneş kursu (İstiridye-Münhani).

Anadolu Selçuklu cilt kapaklarında kullanılan tezyînâttaki motiflerin hemen hepsini, başta m'mârî olmak üzere, aynı dönemin taş, ahşap, çini, maden ve alçı, tezhîp ve kumaş sanatlarında da görebilmekteyiz.

Anadolu Selçuklu Ciltlerinde Malzeme ve Teknik Malzeme

Anadolu Selçuklu ciltlerinde kullanılan malzemeyi iki kategoride inceliyoruz: 1- Cildin kendi malzemesi, 2- Cildi yaparken kullanılan malzeme ve âlet.

1- Cilt Malzemesi: Diğer ciltlerde olduğu gibi, Anadolu Selçuklu ciltlerinde kullanılan malzemeler şunlardır:

a) Deri: Cilt kapaklarında koyun (meşin), keçi (sahtiyan) ve ceylan (rak) derisi kullanılmıştır. Anadolu Selçuklu ciltlerinde en çok kullanılan ise keçi derisidir. (sahtıyan)

Ciltlerde, derinin açık kahve, koyu kahve, kestane rengi tonları en çok kullanılan renk olup bunun yanında, sarıya yakın kahve, kızılaçalar kahve tonları da kullanılmıştır. Anadolu Selçuklu ciltlerinde kırmızı, vişne çürüğü, yeşil ve siyah renkli deriye hiç rastlanmaz.

Ciltlerin dış ve iç kapaklarında, istisnalar dışında aynı renk deri kullanılmıştır. Bilhassa iç kapaklarda deri o derece inceltilmiştir ki, konunun mütehassısı olmayan kişilerce kolaylıkla kağıt zannedilebilmektedir.

b) Murakka' Mukavvâ: Anadolu Selçuklu ciltlerinde deri, mukavvâ üzerine kaplanır. Daha önceki dönemlerde ve ilk İslâm ciltlerinde olduğu gibi tahta kullanılmaz.17

Mukavvâ da şimdi olduğu gibi hazır halde bulunmaz, normal kalınlıkta kağıtların, suyunun bir düz, bir ters üstüste yapıştırılmaları ve iyice muşta ile döğülerek sıkıştırılmaları ile elde edilirdi. Hattâ bunların kullanılmış kağıtlardan yapılarak, hurda malzeme ile tasarruf edildiğini de yıpranmış

kapakların altındaki mukavvâların üzerindeki yazılardan anlıyoruz. Kağıtların böylece yapılışına da “murakka mukavvâ ” denilmektedir.

Murakka’ mukavvâ’nın hazırlanmasındaki bir başka incelik de kağıtları yapıştıran maddenin içine, ileride kapları kurttan korumak için şap, tenekâr, tütün suyu gibi zehirli bir maddenin konmasıdır.18

c) İpek İplik ve İbrişim: Kitabın formalarını birbirine tutturmak için; kağıdın da âherli rengine uydurarak sarı renkli ipek iplikler kullanılmıştır. Kitabı daha çok sağlamlaştırmak için örülen şirâzede ise çok renkli ibrişimler kullanılmıştır.

d) Kakma Altın ve Zer-Mürekkep: Anadolu Selçuklu ciltlerini, önceki devir ve bilhassa Osmanlı ciltlerinden ayıran önemli özelliklerinden birisi, altının ancak kakma diyebileceğimiz bir teknikle kullanılmasıdır. Çünkü, ciltler üzerinde çok sık gördüğümüz, belli bir kalınlığı olan ve bazen düştüğü anlaşılan altınlı noktaları ancak bununla izah edebiliyoruz. Çünkü, bu altınlı noktalar fırça ile sürülmüş zer-mürekkepli süslemelerden çok farklıdır.

Anadolu Selçuklu son dönem ciltlerinde, kakma altın ve sürme altın, birlikte kullanılmış olup, son yıllara doğru sürme altın daha çok görülmektedir.

2) Cilt Yapımında Kullanılan Âletler: Anadolu Selçukluları’nın cilt yaparken kullandıkları âletleri şimdilik 3 kısma ayırabiliyoruz. Elimizde Anadolu Selçukluları’na ait olduğu bilinen bir âlet olmamakla birlikte, ciltlerin yapılışları incelendiğinde bu neticeye varılmaktadır.

a) Büyük Kalıplar: Bazı ciltlerde, bilhassa şemse, mikleb ve kapak içlerinde “ yekpâre ” dediğimiz büyük kalıplar kullanılmıştır ki bunu, aynı eb’ad ve motifin birçok ciltte görülüşünden anlıyoruz.

b) Küçük Kalıplar: Bunların bazılarına “ minik kalıplar ” da denilebilir. Bu kalıplar daha çok zencireklerde, bordürlerde, şemse motifi iç

dolgularında, köşebentlerde, sertâb'ın muhtelif yerlerinde kullanılmıştır. Bunlar bazen müstakil olarak kullanıldığı gibi ekseriyetle aynı kalıbın yan yana, alt alta üst üste basılması şeklinde de kullanılmıştır.

c) Muhtelif Âletler: Cilt yapılırken kullanılan âletlere, zencirek çivisi, kör âlet, yekşâh, teber vs. gibi muhtelif isimler verilmektedir. Bu âletler daha çok kızdırılarak ve deri üzerine bu şekilde bastırılarak kullanılmıştır. Bunu, deri üzerinde sıcaklığın tesiri ile meydana gelen renk değişikliğinden anlamaktayız. Bu âletler, soğuk olarak da kullanılmıştır.

Bilhassa dış kapaklardaki hendesî ve rûmî desenler bu şekildeki âletlerle yapılmışlardır. Çünkü kapağın bütün yerlerinde kalıbın sağladığı standart ve yeknesaklığı görmek mümkün değildir. Simetrik motiflerdeki bu farklı durum daha bâriz olarak görülmektedir.

Bu âletler, çizgi, cetvel çekmek, basit motifleri yapmak, örgü ve geçmelerde kullanılmak üzere ayrı ayrı yapıldıkları gibi, bunların bir çoğu birbirinin yerine de kullanılmıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1- Zencireklerin kenarlarındaki cetvelleri çekmek, düz köşebentleri çekmek, hendesî ciltlerde yıldız ve yıldız kollarını yapmak için kullanılan, ucu kavisli, ucunda bir sap bulunan madeni âlet. Bu âletler, çizginin uzun, kısa oluşuna göre, küçük veya büyük olabilir. Biz bunu, bugün bile yaldız basmak veya soğuk cetvel çekmek için ciltçilikte kullanılan âletlerden anlıyoruz.

2- Çok küçük çizgiler için ise ucu düz âletler kullanılmış olmalıdır. Bunun da muhtelif boyları-kullanıştaki pratiklik açısından-bulunsa gerektir.

3- Balık pulu zemin dolguları için, ucu yarım daireden küçük, tepesi biraz sivrice şekilli metal âletler kullanılmıştır.

4- İki, üç, dört, beş kademeli örgüler ve geçmeler için, uçları yarım daireden biraz fazla olan demir âletler kullanılmıştır.

5- En incesinden en kalınına kadar muhtelif büyüklükteki noktalar için ucu sivri metal âletler kullanılmıştır.

6- Zencirekleri oluşturmak için, yaklaşık 1 cm2 boyutundaki metal zencirek çivisi kullanılmıştır.

7- Altın'ı parlatmak için mühre kullanılmıştır. Mühre pürüzsüz mermer veya taşlardır.

Teknik

Anadolu Selçuklu ciltlerinde aşağıdaki teknikler kullanılmıştır: 1-Baskı (pres) tekniği, 2-Kakma Tekniği, 3-Boyama Tekniği

1- Baskı Tekniğinde Değişik Uygulamalar görülmektedir:

a- Kalıpla Baskı Tekniği: Bu tarzda yekpâre veya parçalı kalıplar, çok defa ısıtılarak deri üzerine bir presle bastırılır. Bu kalıplarda motifler dişi olarak (negatif) olarak hazırlanır, böylece kapak üzerine motifler kabartma (erkek) olarak çıkarlar.

b- Küçük Motifli, Çiçekli Âletlerle Baskı Tekniği: Bu teknikte de küçük metal âletler deri üzerine bastırılarak veya küçük bir çekiçle hafifçe vurularak desenler çıkartılır. Baskı tekniğinde desenler altın yaldızsız, sade olarak kalırsa soğuk baskı, altın yaldızlı olursa sıcak baskı adını alır. Bu teknik bir Uygur tekniğidir.

2- Kakma Tekniği: Bu teknik Anadolu Selçuklu ciltleri geç dönemlerinde daha çok ve sık kullanılmıştır. Kakma Tekniği şöyle tatbik edilmiştir:

Tezhîbte kullanılan varak altın ve miksiyon için kullanılandan daha kalın levha halindeki altın; çok kuvvetli yapıştırıcı sürülmüş deri üzerine içi dolu veya boş bırakılan yuvarlak bir çelik kalem ile vurularak deriye âdetâ çakılır. Bu şekildeki uygulamada; altın kaldırıldığı zaman deride hafif bir çukurluk kalmaktadır.19 Âletin çok keskin olması, çok hızlı vurulması, iyi

yapıştırılamama ve yılların tahribi gibi sebeble de bu altınlar yer yer dökülmektedir.

3- Boyama Tekniği: Boyama Tekniğinde; boya kıvamına getirilmiş olan varak altın, fırça ile cetvel çekilir veya sürülür. Kuruduktan sonra mühre ile sürtülüp parlatılır.

Anadolu Selçuklu Cilt Sanatı'nda ilik dönemlerde sadece baskı tekniği kullanılırken, daha sonra kakma ve boyama teknikleri de kullanılmıştır.

Üslûp ve Kompozisyon Özellikleri

Anadolu Selçuklu ciltlerinde görülen üslûbun özelliklerini şöylece sayabiliriz:

1- Bu ciltlerin en önemli özelliklerinden birisi; ön ve arka kapaklarda ayrı ayrı motifli şemselerin kullanılmasıdır. Meselâ; Ön kapakta rûmî'li bir tezyînât görülürken arka kapakta yuvarlak bir şemse kullanılmıştır. Gene tamamen geometrik, yıldızlı bir kapağıın arkası, yuvarlak vs. olabilmektedir.

2- Bir başka önemli özellik, bir kapak, tam zeminli olarak yapılmışken diğerinin şemse tarzında yapılmasıdır.

3- Tam zeminli ciltlerde istisnâlar dışında köşebent yoktur.

4- Kapakları çevreleyen mutlaka bir zencirek veya bordür vardır. Bu zencirek ve bordür 1 ve 2 sıradan fazla da olabilmektedir.

5- Mikleb genellikle yapılmıştır. Basen miklebsiz kapaklar da görülmektedir.

6- Sertâb ilk devirlerde genellikle boş bırakılırken, daha sonraları tezyin edilmiştir.

7- Anadolu Selçuklu ciltlerinde sırt daima düz'dür. Bombeli (kamburalı) cilte rastlanmaz.

8- Geometrik tezyînât, dönemindeki diğer ciltlere göre daha girift ve sıktır.20 Zemini tam olarak örten tezyînât'ta 6-8-10-12-16 kollu yıldızlar,

bunların uzantılarından meydana gelen açık ve kapalı kollu yıldızlar ve çeşitli geometrik şekiller görülmektedir. Bu tezyînât tek merkezli olduğu gibi çok merkezli de olmaktadır. Bunlar kapak içlerinde nebâtî tezyînât ile içiçe olarak da kullanılmıştır.

9- Anadolu Selçuklu Cildi'nin önde gelen alâmet-i fârikalarından birisi de iç kapaklardır. İç kapaklar deri ile kaplıdır ve umûmiyetle kabartmalı olarak ve rûmîlere bezenmiştir. Bu deri nâdiren boş bırakılmıştır. Buradaki rûmîleri, kıvrımdal, helezon ve yuvarlak formlar üzerinde, çok sık ve küçük veya çok iri hallerde görmekteyiz. İç kapaklarda, rûmîden daha az olmakla birlikte geometrik ve nebâti tezyînât görüldüğü gibi, bunların hepsinin birarada uygulanışına şahit olmak da mümkündür.

10- Selçuklu Dönemi son zamanlarında, Beylikler Dönemi'nde ve nihâyet, Selçuklu üslûbu tesiri altındaki erken Osmanlı Dönemi'nde şemseler ovalleşmiş, uçlarına salbekler eklenmiştir.

11- XV. yüzyıl'da Anadolu'da Selçuklu üslûbu hâkim olmuştur.21 Anadolu Selçuklu cildi ile beraber, muasırı İlhanlı, Memlûk vs. cildi arasında bir kompozisyon birliği söz konusudur. Ancak, kompozisyon birliği içinde uygulamada farklılıklar mevcuttur. Anadolu Selçuklu cildinde kompozisyon ne olursa olsun, bir kapaktaki zencirek (bordür), köşebent, şemse iskeleti daima korunmuştur. Bu sadâkat içindeki tam zeminli, yuvarlak, dilimli yuvarlak, yıldızlı, dört kollu, beşgen, altıgen, sekizgen gibi şemseleri görmekteyiz.

Anadolu Beylikleri ve Erken Osmanlı devirlerinde de aynı kompozisyon bozulmamıştır.

Anadolu Selçuklu ve bu üslûbu taşıyan ciltleri yapan usta isimleri, ciltlerin köşebent içlerinde, şemse merkezinde, mikleb şemsesinde, sertâbda, köşebent önünde, zencirek kartuşunda ve kapak içlerinde görülmektedir. Bu imzâlar, çoğunlukla 4-6-11 mm. çapında yuvarlak

mühürler şeklinde, ayrıca zencirek kartuşu içinde ve geç dönemlerde kapak içlerinde, daha iri yuvarlak ve diğer geometrik şekiller içinde yapılmaktadır. Ciltler üzerindeki en erken tarihli imzâ 1256 tarihli ve Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kütüphanesi'ndeki 2334 numaralı yazmanın köşebentindeki "Mecdüddin" dir. Bu imzâlar, daha çok Anadolu ve Suriye'deki ciltlerde görülmektedir.22 Bu ciltlerde, "İbrahim. Yusuf el-Konevî, Muhammed er-Reşîd, Sermedî, Esed, Hasan, Mücellid, el-Mağribî, Muhammed es-Seyyîd, Mahmûd, Emîn, Abdurrahman, Mecdüddin, Ahmed, Eyyûb, Hasbiyallah" şeklinde imzâlara rastlanmaktadır.23 Ciltteki imzâlar 1434 yılında bile görülmektedir. Bazan aynı imzâ geniş bir zaman diliminde kullanılabilmektedir.

Araştırmalar sonucunda Selçuklu Cildi, bazı noktalarda muasırı diğer İslâm ülkeleri ciltleriyle bazı benzerlik göstermektedir. Ancak, taranan yayınlarda, geçmişten o günlere ulaşan ve anonimleşen bazı motifler dışında paralellikler de bulunmamaktadır.24 1970'li yıllara kadar yapılan diğer yayınlardaki Mısır, İspanya, Kuzey Afrika Cilt örneklerinin de Selçuklu Ciltleri ile paralellikleri bulunmamaktadır.25 Ancak 1970'lerden sonraki yayınlarda26 ise, " Kur'ân " ve " İslâm ciltleri " gibi genel başlıklar altında, Türk cildinden hiç bahsedilmemektedir. Bizim araştırmalarımızda tespit ettiğimiz örneklerin benzeri veya aynısı olan ciltlere, " Mısır, Suriye veya Irak ", Mısır, Suriye olabilir " gibi muğlak ifadeler ve 1-2 hattâ 3 asır gibi bilimsel anlayış için çok geniş bir yelpâze kullanılmaktadır. Ayrıca, burada XIII. yüzyıl örnekleri çok nâdirdir, XIV-XV. yüzyıl örnekleri ağırlıktadır. Buradan iki önemli sonuç çıkmaktadır:

1- XIII. yüzyıl III. çeyreği ve öncesine ait örnekler Anadolu Selçuklu örneğidir.

2- XIII. yüzyılın II.yarısından itibaren görülen üslûb birliği, bilhassa Memlûk Devleti'nin 1250'de kurulması itibarıyla Anadolu Selçuklu Sanatı

ve Cildinden mülhem olmalıdır. Çünkü, 1246 zelzelesinden sonra, zamanın Diyarbakır'dan sonra en büyük kültür ve sanat şehri olan Ahlat'tan Kâhire'ye 12.000 aile göç etmiştir.27 Bunlar içinde mutlaka, her sanat şubesinden yüzlerce usta, tabiatıyla mücellidler de bulunmakta olup, dolayısıyla Orta Asya'dan beri süzülüp gelen ve Anadolu Selçukluları ile daha da olgunlaşan cilt üslûbu buraya da taşınmış olmaktadır.

Ayrıca biliniyor ki, Memlûk Sultânı I. Baybars'ın 1277 yılında Anadolu'ya yaptığı bir seferden sonra Memlûk Sanatı'nda bazı Anadolu Selçuklu Sanatı izleri görülmeye başlanmıştır.

Ayrıca, Anadolulu gezgin mücellidlerin Memlûk ülkelerine gidip orada ciltler yaptıklarını ve bunun da Memlûklulara nispet edildiğini düşünmekteyiz.

XV. yüzyıldan itibaren Anadolu Selçuklu'nun son örnekleri ve Anadolu Beylikleri örnekleriyle paralellik arzeden örnekler de gene ısrarla Arap, İran, Mısır cildi olarak takdim edilmektedir. Meselâ; Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde bulunan ve Beylikler Dönemi'ne ait 3 Kur'ân cüzündeki 8 dilimli yuvarlak şemseli örneğin28 çok benzeri XV. yüzyıl Kuzey Afrika ve Güney Arabistan cildi olarak takdim edilmiştir.29

Bu ve diğer eserlerdeki böyle örnekler çok fazladır.

Araştırmalarımızda ortaya çıkan 8 dilimli ve varyantları olan 10 ve 12 dilimli yuvarlak şemseli ciltler gösteriyor ki, bu üslûb, o asırda birden çok İslâm ülkesinde kullanılmaktadır.

Bu bilgilerin ışığı altında ortaya çıkan sonuç şudur:

Ortaçağ Türk-İslâm cildi, ciddî ve uzun araştırmalara muhtaç bir plâtformdur. Aynı üslûbu taşıyan Anadolu Selçuklu, İran, Suriye, Mısır ciltlerindeki örnekler sabırla incelenmeli, aralarındaki bazen çok bâriz, bazen çok küçük olan uygulama farklılıkları ortaya konulmalıdır.

O zaman “ Ortaçağ İslâm Cildi ” gibi oldukça yuvarlak olan ifadeler, yerini “ Anadolu Selçuklu Cildi ”, “ Mısır-Memlûk Cildi ”, “ Tunus-Fas-Endülüs Cildi ” hattâ “ Karamanoğulları Beylikleri Cildi ” gibi daha reel başlıklara bırakacaktır.

1 Celâl Esat Arseven, Sanat Ansiklopedisi, C. 1, İstanbul, 1975, s. 341.

2 A.g.e., s. 343.

3 Wolfram Eberhard, Çin Tarihi, Ankara, 1947, s. 221.

4 İsmet Binark, Eski Kitap Sanatlarımız, Ankara, 1975, s. 3-4.

5 Emel Esin, “ BİTİG: İlk Devir Türk Kitap Sanatları ”, Kemal Çığ Armağan Kitabı, İstanbul, 1984, s. 113 ve 120 (Resim: 1, Uygur başkenti Hoço’da, Mani dinine ait VIII-IX. asırlardan tapınakta (Grünvedel, K.) bulunan cilt kalıntısı Berlin Dahlem, Statliche Museen, Preussischer Kulturbesitz, Turfan Sammlung, III 6268; (Resim: 2, A Von le Coq, Chotscho, Berlin, 1913, s. 8).

6 Bu ciltleri A. Von le Coq (Chotscho, Archiv fur Bunderei, Berlin 1913, X. Jahrgang, Heft III, 8) VI. IX. yüzyıllar arasına; Emel Esin (“ BİTİG: İlk Devir Türk Kitap Sanatları ”, Kemal Çığ Armağan Kitabı, İstanbul, 1984, 113 ve120), VIII-IX. yüzyıllara; İsmet Binark ise (“ Türk Kitapçılık Tarihinde Cilt Sanatı ”, F. Ü. Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu Bildirileri, Elazığ, 1987, 92) VII. yüzyıla tarihlemektedir.

7 Mehmet Ağaoğlu, Persian Bookbindings of The Fifteenth Century, Michigan, 1935, s. 1.

8 Oktay Aslanapa, “Türk Kültürünün Değerlendirilmemiş Kaynakları”, Türk Kültürü, S. 1, Ankara, 1962, s. 39-40.

9 Kemal Çığ, Türk Kitap Kapları, İstanbul, 1971, s. 7.

10 A. Süheyl Ünver, “Anadolu Selçuklu ve Beğlikleri Kur’ân-ı Kerîm Hattatları ve Tezyînatı Üzerine “, VI. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler,

Ankara, 1967, s. 131-132.

11 Bu konuda daha geniş bilgi için bknz., Ahmet Saim Arıtan, Konya Müzelerinde Bulunan Selçuklu Ciltlerinin Özellikleri, Konya, 1987, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

12 Kemal Çığ, a.g.e., s. 11.

13 Arabesk'in menşeinin Arapların değil, Ortaasya Türk Sanatı olduğunu J. Strzygowski şöyle ifade eder: Bilumum şimâl ve göçebe kavimlerinde olduğu gibi, Türk Sanatı'nın esâsî şekli hendesî'dir. İslâm Sanatı'na "Arabesk" i getirenler, Araplar olmayıp Türklerdir. Bu tarz, Arnavut hazinesinden ve bilhassa bu hazinenin altın ziynet eşyasından pekiyi tanıdığımız fârıkavî kesâfeti hâiz palmetleri hâvî nihayetsiz hendesî helezonlardır. Tulunların ziynet eşyası gösteriyor ki, helezon, Türkler'in en çok sevdikleri bir biçimdir. Meydana çıkarılan Arnavut hazinesi bunu teyit etmektedir. Fazla bir isti'câl ile "Arabesk" tesmiye edilen sanat eserlerinin, eski Türk menşeinden olduğu ve daha evvel, muahhar Helenizm ve Hıristiyan sanatında izleri mevcut olmadığına göre, İslâmiyet vasıtasıyla bütün dünyaya nakledildiği muhtemel telâkkî edilmektedir. " (Bkz. Strzygowski, Josef, "Türkler ve Orta Asya Sanatı Meselesi", Türkiyât Mecmâası, C. III (1926-1933) İstanbul, 1935, s. 31 ve 37).

14 Semra Ögel, Anadolu Selçukluları'nın Taş Tezyînâtı, Ankara, 1987, s. 124 ve 146.

15 Azâde Akar-Câhide Keskiner, Türk Süsleme Sanatlarında Desen ve Motif, İstanbul, 1987; İnci Ayan Birol-Çiçek Derman, Türk Tezyini Sanatlarında Motifler, İstanbul, 1991, s. 179.

16 Cahide Keskiner, Türk Motifleri, İstanbul, 1990, s. 68.

17 Kemal Çığ, a.g.e., s. 7.

18 Kemal Çığ, a.g.e., s. 9.

19 Bu şekildeki yapıştırma altını, tezhîbte de görmekteyiz (Bknz., A. Süheyl Ünver " Doğudaki Kitap Süslerinden Bir Kısım Geçmeler Hakkında ", Arkitekt, S. 11-12'den ayrı baskı, İstanbul, 1947, s. 8.

20 Müjgân Cunbur, " Türklerde Cilt Sanatı ", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 679-680.

21 Oktay Aslanapa, " Osmanlı Devri Cilt Sanatı ", Türkiyemiz, S. 38, İstanbul, 1982, s. 12.

22 A. Süheyl Ünver, " Anadolu Selçukluları Kitap Süsleri ve Resimleri ", Atatürk Konferansları V, 1971-72, Ankara, 1975, s. 79.

23 Daha geniş bilgi için bknz; Ahmet Saim Arıtan " Selçuklu Ciltlerinde İmzâlar ", I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler, C. I, Konya, 2001, s. 29-42 ve 511-518.

24 K. A. C. Cresswell " The Works of Sultan Bibars al-Bundukdârî in Egypt ", Bulletin de I'İnstitut Française d' Archeologie Orientale T. XXVI'dan ayrı basım, Cairo 1926, s. 129-193; İslamic Architecture in Egypt, Egypt an the Sudan. 8th. Ed. Leipzig, 1928; The Muslim Architecture of Egypt II. Ayyubids and Early Bahrite Memlûks (1171-1326), Oxford 1959; Richard Ettinghausen, " Foundation-moulded Leatherwork a Rare Egyptian Technique also Used in Britain " Studies in İslamic Art and Architecture in Honour of Prof. K. A. C. Creswell, London, 1965, s. 63-71; Georges Marçais, " Sur les mosaïques de la Grande Mosquée de Cordoue ", Studies in İslamic Art and Architecture in Honour of Prof. K. A. C. Creswell, London, 1965, s. 147-165.

25 Richard Ettinghausen, " Near Eastern Book Covers And Their İnfluence on European Bindings ", Ars Orientalis, III, Baltimur 1959, s. 113-131; R. Ettinghausen, Arab Painting, Geneva, 1962.; " On the Cover of Morgen Manafî Manuscripts and Other Early Persian Bookbindings " Studie in Art and Literature for Bella da Costa Greene, Princeton, 1954;

Nâci Zeyneddin, Musavveru'l Hatti'l-Arabî, Bağdad, 1968, s. 276; T. C. Petersen " Early İslamic Bookbindings and Their Coptic Relation ", Ars Orientalls I (1954).

26 G. Bosch, C. Carswell, G. Petherbridge, " İslamic Binding and Bookmaking " A Cataloque of an Exhibition, Chicago, 1981; David James, Qur'ans And Bindings, London, 1980; Qur'ans of the Mamlûks, London, 1988; Martin Lings, and, Y. Hamîd SAFADİ, The Qur'ân, London 1976; M. Lings, The Quranic Art of Calligraphy and İllumaniton, England 1976; Hayward Gallery, Teh Art of İslâm, Great Britain, 1976; Duncan Haldane, İslamic Bookbindings, London, 1983; Johannes Pedersen, The Arabic Book, Nex Jersey 1984; H. C. Graf Von Bothmer, Meisterwerke İslamischer Buchkunts Koranische Fund aus der Grossen Mosche İn Sanaa ", Yemen 1987; Duncan Haldane, " Bookbindings ", Encylopaedia İranica, C. IV, Newyork 1990, s. 363-365.

27 Evliya Çelebi, Seyâhatnâme, C. IV, İstanbul, 1938, s. 138-139.

28 Sadi Bayram, " XIV. asırda Tezhiplenmiş Beylik Dönemi'ne Ait Üç Kur'ân Cüzü ", Vakıflar Dergisi, C. XVI, Ankara, 1982, s. 144-154.

29 Duncan Haldane, Sahhâfî ve Cilthâyi İslâmî, Terc. Hoşâzer Âzernûş, Tahran, 1366, s. 62.

KAYNAKLAR

AĞAOĞLU, M., Persian Bookbindings of The Fifteenth Century, Michigan, 1935.

AKAR A., KESKİNER C., Türk Süsleme Sanatlarında Desen ve Motif, İstanbul, 1978.

AKSOY., Ş., "Kitap Süslemelerinde Türk Barok-Rokoko Üslûbi", Sanat, S. 6, İstanbul, 1977.

ARITAN, A. S., Konya Müzelerinde Bulunan Selçuklu Ciltlerinin Özellikleri, Konya, 1987, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

──, Konya Dışındaki Müze ve Kütüphanelerde Bulunan Selçuklu ve Selçuklu Üslûbunu Taşıyan Cilt Kapakları, Konya, 1992, Basılmamış Doktora Tezi.

──, “Anadolu Selçuklu Cilt Sanatı’nın Özellikleri”, I. ve II. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri, Bildiriler, Konya, 1993.

──, “Selçuklu Ciltlerinde İmzâlar”, I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler, C. 1, Konya, 2001.

──, “Selçuklu Cildi’nin Osmanlı Cildi’ne Etkileri”, Hacettepe Üniversitesi, V. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı ve Araştırmaları Sempozyumu, Bildiriler, Ankara, 2001.

ARSEVEN, C. E., Sanat Ansiklopedisi, C. 1, İstanbul, 1975.

ASLANAPA, O., “Osmanlı Devri Cilt Sanatı”, Türkiyemiz, S. 38, İstanbul, 1982.

──, “Türk Kültürünün Değerlendirilmemiş Kaynakları”, Türk Kültürü, S. 1, Ankara, 1962.

BAKIRER, Ö., XIII. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu Mihrâbları, Ankara, 1976.

BAYRAM, S., “XIV. Asırda Tezhiplenmiş, Beylik Dönemine Ait Üç Kur’ân Cüzü”, Vakıflar Dergisi, C. XVI., Ankara, 1982.

BERCHEM, M., “İnscriptions Mobilières arabes en Russie”, Journal Asiatique, Vol. XIV., 1909.

BİNARK, İ., Eski Kitapçılık Sanatlarımız, Ankara, 1975.

──, “Matbaacılığın Tarihçesi”, T. Küt. Der. Bül. C. VII., S. 2, Ankara, 1968.

──, “Türk Kitapçılık Tarihinde Cilt Sanatı”, F. Ü. Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu Bildirileri, Elazığ, 1987.

BİROL, İ. A. -DERMAN Ç., Türk Tezyînî Sanatlarında Motifler, İstanbul, 1991.

BOSCH, G., C. CARSWELL, C., PETHERBRİDGE, G., “İslamic Binding and Bookmaking”A Catalogue of an Exhibition, Chicago, 1981.

BOTHMER, H. C. Graf Von Meisterwerke İslamischer Buchkunst Koranische Fund aus der Grossen Moschee in Sanaa, Yemen, 1987.

BÜNGÜL, N. R., Eski Eserler Ansiklopedisi, C. 1, İstanbul, …….

CAHEN, C., “The Empire of The Great Seljukids”, Prés Ottoman Turkey, Newyork, 1968.

CRESWELL, K. A. C., “The Works of Sultan Bibars al-Bundukdârî in Egypt”, Bulletin de I’İnstitut Française d’ Archeologie Orientale T. XXVI’dan ayrı basım, Cairo 1926.

—–, İslamic Architecture in Egypt, Egypt an the Sudan. 8th. Ed. Leipzig, 1928.

—–, The Muslim Architecture of Egypt II. Ayyubids and Early Bahrite Memlûks (1171-1326), Oxford 1959.

CUNBUR, M., “Kânûnî Devri Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi”, T. Küt. Der. Bül., C. XVII, S. 3, Ankara, 1969.

—–, “Türk Kitap Sanatlarına ve Minyatürlerine Genel Bir Bakış”, T. Kül. Der. Bül. C. XVII., S. 2, Ankara, 1968.

—–, “Türklerde Cilt Sanatı”, Türk Dünyası El Kitabı, Ankara, 1976.

ÇIĞ, K., Türk Kitap Kapları, İstanbul, 1971.

—–, “XVIII. Asır Lâke Müzehhiplerinden Ali el-Üsküdârî”, T. T. Ark. Etn. Der. S. V., İstanbul, 1949.

DİMAND, M. S., A Handbook of Muhammedan Art, Chapter 5, Bokkbinding, Newyork, 1958.

EBERHARD, W., Çin Tarihi, Ankara, 1947.

ESİN E., “BİTİG: İlk Devir Türk Kitap Sanatları”, Kemal Çığ Armağan Kitabı, İstanbul, 1984.

ETTİNGHAUSEN, R., Arab Painting, Geneva, 1977.

——, “Foundation-moulded Leatherwork a Rare Egyptian Technique also Used in Britain “Studies in İslamic Art and Architecture in Honour of Prof. K. A. C. Creswell, London, 1965.

——, “Near Eastern Book Covers And Their İnfluence on European Bindings”, Ars Orientalis, III, Baltimur 1959.

——, “On the Cover of Morgen Manafî Manuscripts and Other Early Persian Bookbindings “Studie in Art and Literature for Bella da Costa Greene, Princeton, 1954.

EVLİYA ÇELEBİ, Seyâhatnâme, C. IV, İstanbul, 1938.

HALDANE, D.,”Bookbindings”, Encylopaedia İranica, C. IV, Newyork, 1990.

——, İslamic Bookbindings, London, 1983.

——, Sahhâfî ve Cilthâyi İslâmî, Terc. Hoşâzer Âzernûş, Tahran, 1366, s. 62.

JAMES, D., Qur’ans And Bindings, London, 1980.

KAFESOĞLU, İ., “Selçuklular”, İslâm Ans., C. X. İstanbul, 1966.

KESKİNER, C., “Süsleme Sanatlarımızda Rûmî”, Antika, S. 39, İstanbul, 1988.

——, Türk Motifleri, İstanbul, 1990.

LİNGS, M., SAFADİ, Y. H., The Qur’ân, London, 1976.

LİNGS. M., The Quranic Art of Calligraphy and İllumination, England, 1976.

MARÇAİS, G., Sur les mosaïques de la Grande Mosquée de Cordoue”, Studies in İslamic Art and Architecture in Honour of Prof. K. A. C. Creswell, London, 1965.

MERİÇ, R. M., Türk Cilt Sanatı Tarihi Araştırmaları I, Vesikalar, Ankara, 1954.

——, “Türk Sanatı Tarihi Vesikaları”, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I, İstanbul, 1963.

MUTLU, B., “Türk Cilt Sanatına Toplu Bakış”, Akademi, S. 5, İstanbul, 1966.

MÜLAYİM, S., Anadolu Türk Mimârisinde Geometrik Süslemeler-Selçuklu Çağı-, Ankara, 1982.

ÖCAL, O., Kitabın Evrimi, Ankara, 1971.

ÖGEL, S., Anadolu Selçukluları’nın Taş Tezyînâtı, Ankara, 1987.

ÖZERGİN, M. K., “Temürlü Sanatı’na ait Eski Bir Belge: Tebriz’li Ca’ferin Bir Arzı”, Sanat Tarihi Yıllığı VI, İstanbul, 1976.

PEDERSEN, J., The Arabic Book, New Jersey, 1984.

PETERSEN, T. C., “Early İslamic Bookbindings and Their Coptic Relation”, Ars Orientalis I, 1954.

SAKİSİAN, A., La Miniature Persane du XII è Siècle, Paris, 1939.

SARRE, F., Konya Köşkü, Çev. Şehâbeddin UZLUK, Ankara, 1967.

STRZYGOWSKİ, J. “Türkler ve Orta Asya Sanatı Meselesi”, Türkiyât Mecmûası, C. III, (1926-1933), İstanbul, 1935.

ŞEKER, M., “Anadolu’da Yazma Eser ve Kütüphanelerin Çok Oluşunun Sebebleri”, Diyanet Dergisi, C. XXV, S. 3, Ankara, …….

TANINDI, Z., “Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde Ortaçağ İslâm Ciltleri “Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı, S. 4, İstanbul, 1990.

——, “1278 Tarihli En Eski Mesnevî’nin Tezhipleri”, Kültür ve Sanat, S. 8, Ankara, 1990.

——, “Karamanlı Beyliği’nde Kitap Sanatı”, Kültür ve Sanat, S. 12, Ankara, 1991.

——, “Seçkin Bir Mevlevî’nin Tezhipli Kitapları”, M. Uğur Derman 65. yaş Armağanı, İstanbul, 2000.

ÜNVER, A. S., Doğudaki Kitap Süslerinden Bir Kısım Geçmeler Hakkında, (Arkitekt 11-12, 1946’dan ayrı baskı) İstanbul, 1947.

——, Selçuklularda ve Osmanlılarda Resim, Tezhip ve Minyatür, İstanbul, …….

——, Türklerde Resim, Tezhib ve Minyatür Tarihi (Orta Asya Kısmı).

——, “Anadolu Selçuklu ve Beğlikleri Kur’ân-ı Kerîm Hattatları ve Tezyînatı Üzerine”, VI. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler, Ankara, 1967.

——, “Anadolu Selçukluları Kitap Süsleri ve Resimleri”, Atatürk Konferansları V, 1971-72, Ankara, 1975.

VON le COQ, A. C., Arşiv für Buchbinderei, Berlin, 1913. X. Jahrgang, Heft III.

ZEYNEDDİN, N., Musavveru’l Hatti’l-Arabî, Bağdâd, 1968.